Харитонова 06
в 2-х книгах книга 1

Этнологические исследования
по шаманству и иным
традиционным верованиям
и практикам Т.5, часть 2

Ethnological Studies of
Shamanism and Other Indigenous
Spiritual Beliefs and Practices
Vol.5, part 2

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

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 2

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 2

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. 384 с. (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам, Том 5, часть 2).

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
(часть 2)

Секция IV

ЛЕЧЕБНАЯ ПРАКТИКА В ШАМАНСКОЙ И ИНЫХ ТРАДИЦИЯХ; ЭВОЛЮЦИЯ ТРАДИЦИОННОГО ЛЕКАРСТВА В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

1. **ХАРНЕР М., ХАРНЕР С.** Основы методики шаманской лечебной практики 14
2. **ХАРИТОНОВА В.И.** Современное российское целительство: специфика и истоки 39
3. **ШЕРВУД Е.А.** Принципы использования психоделических средств в шаманской лечебной практике -
4. **БАТЬЯНОВА Е.П.** Грибы мухоморы в ритуальной и медицинской практике народов Сибири -
5. **ИНГЕРМАН С.** Введение древнего шаманского метода возвращения души в современную культуру 40
6. **ВАРД М.** Спиритуалистские общества и целительская практика в общинах Нового Орлеана 46
7. **МАЙКОВ В.В.** Шаманская практика как психотерапия (взгляд трансперсональной психологии) -
8. **РОМА Ж.** Роль песен в опыте мистического переживания Новые спиритические группы в окрестностях Барселоны 49
9. **МЕСШТЫБ Н.А.** Общение с духами и лечение во сне у нанайцев и ульчей 59
10. **ЗЕНЬКО А.П.** Обряды изгнания болезней в традиционной культовой практике обских угров: этнический и психологический аспекты 60
11. **РУМЯНЦЕВ Д.Д.** Две встречи с представителями российской колдовской традиции 65

12. **ШИНКАРЕВ В.Н.** "Камень в голове": представления многов о душе-кварце и магические камни шаманов 69
13. **БАКАЕВА Э.П.** «Сякюста» (имеющие божество-покровителя) у калмыков 83

10 июня (четверг)

Секция II

ОБРЯДОВАЯ ПРАКТИКА И ФОЛЬКЛОР: РОЛЬ "ПОСВЯЩЕННЫХ" И "НЕПОСВЯЩЕННЫХ" ХРАНИТЕЛЕЙ ТРАДИЦИЙ В ФОРМИРОВАНИИ, ТРАНСФОРМАЦИЯХ, ЭВОЛЮЦИИ ЭТНИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ

1. **БАЛЗЕР М.Б.** Шаманы как философы, бунтари и целители 92
2. **ДУЗЕН К. Ван.** Искусство сказителя как шаманское искусство: Приамурье - удэгейцы, нанайцы и ульчи 96
3. **РОМАНОВА Е.Н.** Шаманский фольклор якутов (заговорная традиция и шаманское знание) -
4. **РЕШЕТНИКОВА А.П.** Проблема реального и ирреального времени сквозь призму знания «посвященненных» (на материале якутского эпоса и шаманской традиции) 105
5. **ПЛУЖНИКОВ Н.В.** Проблема универсалий в сибирском шаманстве 113
6. **ЛАР Л.А.** Роль и функции посвященных и непосвященных шаманов у ненцев 117
7. **ТЮХТЕНЕВА С.П.** «Неошаманство» на Алтае (конец 80-х - 90-е годы): ясновидение и сновидение в практике шаманствующих 124
8. **БАКАЕВА Э.П.** Бё и удган - шаманы или гадатели? 124
9. **ЛЮСЬЕ К.** Спиритуальный оппортунизм или творческая интервенция? Получение спиритуальной силы ритуальными специалистами у высокогорных скотоводов аймара 130

10. **БАЛАЛАЕВА О., ВИГЕТ Э.** Кровавые жертвоприношения у хантов (на современном материале) -
11. **ШУМОВ К.Э.** „Профессиональный миф" русского колдуна -
12. **НИКИФОРОВА В.С.** Интонационные особенности якутского шаманского обряда «Ытык дабатыы» 131

Секция V-VI:

КАМЛАНИЕ КАК ОБРЯДОВОЕ ДЕЙСТВО И КАК ТЕХНИКА ПОГРУЖЕНИЯ В ИЗМЕНЕННЫЕ (ШАМАНСКИЕ) СОСТОЯНИЯ СОЗНАНИЯ.

ТЕХНИКИ ПОГРУЖЕНИЯ В ИЗМЕНЕННЫЕ СОСТОЯНИЯ СОЗНАНИЯ:

ПСИХИЧЕСКИЙ И НЕЙРОФИЗИОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТЫ.

1. **ФАЙДЫШ Е.А.** Информационные механизмы формирования шаманских состояний сознания (ШСС) 137
2. **ШЕРВУД Е.А.** Методы "расширения сознания" в шаманской практике -
3. **ЛИ А.Г.** Шаманизм и пси-хирургия 142
4. **ГРИН Т.Й.** Околосмертные переживания, шаманизм и научный метод 143
5. **АЙГНЕР Д.** Ритуал и психотерапия: шаманская целительская практика в Непале 161
6. **ХИЖНЯК А.В.** Специфика шаманских практик индейцев перуанской Амазонии 168
7. **МАСТРОМАТТЕИ Р.** Дрожь как признак шаманского призвания и квалификации 174
8. **СПИВАК Д.Л.** Гендерно-специфические изменения состояния сознания 175
9. **ГРИМАК Л.П.** Шаманы: гипноз, экстаз, экстрасенсорика (психофизиологический аспект) 176
10. **ХАРИТОНОВА В.И.** "Шаманская болезнь" российских колдунов 185
11. **ЧЕСНОВ Я.В.** Шаманская болезнь у абхазов и мегрелов 198
12. **ЗОДЕР Х.** Культ света, солнца и огня: психофизиологический анализ 199

11 июня (пятница)

Секция III

"РЕНЕССАНС" ШАМАНСТВА, МАГИИ И НАРОДНОЙ МЕДИЦИНЫ:

ПОЛИТИЧЕСКИЙ И КУЛЬТУРНЫЙ АСПЕКТЫ

1. **ХОППАЛ М.** Ренессанс шаманизма: традиционное и (вос)созданное -
2. **ЖУКОВСКАЯ Н.Л.** Неошаманизм в Бурятии: приметы времени или логика естественного развития? -
3. **ТЁРНЕР Э.** Опытный шаманизм и его импликация для мира знаний 205
4. **ТАУНСЕНД Дж.Б.** Современный западный "шаманизм" 223
5. **БРАНТОН Б.Б.** Западный шаманизм в культурном контексте 231
6. **ЛИНДКВИСТ Г.** Методы шаманизма как средство поиска национальных корней: практика *сейда* среди современных городских шаманов в Швеции 240
7. **АРНАУ МУРО К.** Неошаманизм как мистический феномен в окрестностях Мадрида 240
8. **БАННИКОВ К.Л.** Шаманизм и религиозный модернизм в Японии 247
9. **МАДЕР Э.** Шаманы, синкретизм и глобализация: на примере эквадорской Амазонии 370
10. **ТОДОРОВА Ив.** Деревенские экстрасенсы: между традиционным ритуалом и "новыми" идеями о структуре вселенной 250
11. **СТАНЮКОВИЧ М.В.** Когда мужчины-жрецы обращаются к духам-помощникам шаманок: любовная магия и национальные выборы на Филиппинах 270
12. **ГАЛДАНОВА Г.Р.** Бурятский шаманизм сегодня 271
13. **АЛЕКСЕЕВ А.А.** "Ренессанс" тунгусского шаманства -
14. **ЗЕНЬКО М.А.** Шаманство лесных ненцев: тенденции современного развития 275
15. **КУДРЯВЦЕВ М.Н.** Люди вещие (Иерархическая структура современных Славянских языческих общин) 283

Секция VII
"ПСИХИЧЕСКИЕ МИРЫ ВСЕЛЕННОЙ" И ПРОБЛЕМЫ ИХ ПОРОЖДЕНИЯ

1. **ТОЛСТАЯ С.М.** Ритуальная форма передачи "знания" (на материале южных славян) -
2. **ХАРИТОНОВА В.И.** Наследование "дара" (знания) в колдовской традиции восточных славян 288
3. **ВИНОГРАДОВА Л.Н.** Безумие и сверхзнание бесноватых 298
4. **РУМЯНЦЕВ Д.Д.** "Обретение дара": три примера из экспедиционных дневников автора 307
5. **БАТЬЯНОВА Е.П.** Представления телеутов о природе шаманского дара 309
6. **ПЛУЖНИКОВ Н.В.** Мифотворчество периода "шаманской болезни" (сны-посвящения) -
7. **ФУНК Д.А.** "Шаманская болезнь" саяно-алтайских сказителей 323
8. **МУРАШКО О.А.** Обретение шаманских способностей в ситуации неошаманизма в практике ительменов 331
9. **КОМБА Э.** Шаманская космология в церемонии «Пляска солнца» у индейцев равнин 341
10. **КВЕКЕЛЬБЕРГЕ Р. ван.** "Время сна" как центральное измерение протопсихологии в шаманской и иных спиритуальных аборигенных традициях 343
11. **БАННИКОВ К.Л.** Образ трансцендентного в шаманской ритуальной скульптуре и рисунках 349
12. **ЯРЛЫКАПОВ А.А.** "Миры" ногайских шаманов: опыт реконструкции 357

12 июня (суббота)

СЕМИНАР-ТРЕНИНГ «СНОВИДЕНИЯ, ШАМАНИЗМ И ЛИЧНАЯ МИФОЛОГИЯ».

Ведущий специалист: **КРИППНЕР Стэнли** 360

PROGRAMME
(part 2)
Sectional Session IV
HEALING IN SHAMANIC AND OTHER TRADITIONS THE EVOLUTION OF TRADITIONAL MEDICINE IN THE CONTEMPORARY WORLD

1. **Michael HARNER, Sandra HARNER** Core practices in the Shamanic Treatment of Illness 14
2. **Valentina I. KHARITONOVA** Contemporary Russian healing: specifics and origins 39
3. **E.A. SHERWOOD** The principles of use of psychedelic remedies in shaman's healing practice -
4. **Elena P. BATIANOVA** Amanita muscaria in the ritual and medical practice among Siberian peoples -
5. **Sandra INGERMAN** Bridging the ancient practice of soul retrieval into a modern day culture 40
6. **Martha C. WARD** Spiritual lives and community-communal healing in New Orleans 46
7. **V.V. MAIKOV** Shaman's practice as psychotherapy (from the transpersonal psychology's point of view) -
8. **Josefina ROMA** The role of songs in mystical experience. New apparitional groups in the Barcelona area 49
9. **Nina A. MESCHTYB** Contacts with spirits and healing while asleep among the Nanai and Ulchi peoples 59
10. **A.P. ZENKO** Exorcism in Ob' Ugrian traditional spirit practice: ethnic and psychological aspects 60
11. **D.D. RUMIANTSEV** Two encounters with the representatives of Russian sorcerer tradition 65
12. **Vladimir N. SHINKAREV** „Stone in one's head": the Mnongs' notion about a quartz-

soul and the shamans' magical stones 69
13. **E.P. BAKAEVA** The "siaküsta" (having the divine patron) among the Kalmyk 83

June 10 (Thursday)
Sectional Session II

RITUAL PRACTICE AND FOLKLORE: THE ROLE OF „INITIATES" AND „NON-INITIATES" TRADITION KEEPERS IN FORMING, TRANSFORMATION AND EVOLUTION OF ETHNIC CULTURE

1. **Marjorie M. BALZER** Shamans as Healers, Rebels and Philosophers: Exploring Cultural Repression and Resilience in Siberia 92
2. **Kira Van DEUSEN** Storytelling as a shamanic art: the Udegei people of the Amur region 96
3. **E.N. Romanova** Shamanic folklore of the Yakut people (charming tradition and shaman's knowledge) -
4. **A.P. RESHETNIKOVA** Yakut epos and shamanic tradition 105
5. **Nikolai V. PLUZHNIKOV** Problems of the universaliae of shamanic worldview (on Siberian materials) 113
6. **Leonid V. LAR** The role and functions of the initiated and non-initiated shamans among the Nenets people 117
7. **Svetlana P. TIUKHTENEVA** „Neo-shamanism" in the Altay (end of 80-s – 90-s): clairvoyance and dreaming in the practice of shamanizing people 124
8. **Elza P. BAKAEVA** Bœ and udgan – shamans or diviners? 124
9. **Catherine LUSSIER** Spiritual opportunism or creative integration? The aggregation of spiritual powers by ritual specialists among highland Aymara herders
10. **V.S. NIKIFOROVA** Intonation Specific of the Yakutian shamanic seance "Ytyk dabatyy" 131

Sectional Session V-VI

„KAMLAMIE" (SHAMANIC SEANCE) AS RITUAL ACTIVITY AND AS A TECHNIQUE OF IMMERSION INTO THE ALTERED (SHAMANIC) STATE OF CONSCIOUSNESS. TECHNIQUES OF IMMERSION INTO THE ALTERED STATE OF CONSCIOUSNESS: PSYCHIC AND NEURO-PHYSIOLOGICAL ASPECTS

1. **E.A. FAIDYSH** The informational mechanisms of the forming of the shamanic states of consciousness (ShSC) 137
2. **E.A. SHERWOOD** Methods of „expansion of consciousness" in shaman's practice -
3. **A.G. LEE** Shamanism and psy-surgery 142
4. **J. Timothy GREEN** Near-death experiences and the scientific method 143
5. **Dagmar EIGNER** Ritual and psychotherapy: shamanic healing in Nepal 161
6. **A.V. KHIZHNIAK** Jaguar in shamanic practice among the Pano Indians 168
7. **Romano MASTROMATTEI** Shaking as a symptom of shamanic vocation and qualification 174
8. **D.L. SPIVAK** Gender specific changes of the state of consciousness 175
9. **L.P. GRIMAK** Shamans: hypnosis, extasis, extrasensorics (psycho-physiological aspect) 176
10. **Valentina I. KHARITONOVA** „Shamanic illness" among Russian sorcerers 185
11. **Ya.V. CHESNOV** Shamanic illness among the Abkhaz and Mengrel peoples 198
12. **Hugo SODER** The cult of light, sun and fire, a psychophysiological analysis 199

June 11 (Friday)
Sectional Session III

„RENAISSANCE" OF SHAMANISM, MAGIC AND FOLK MEDICINE: POLITICAL AND CULTURAL ASPECTS

1. **Mihály HOPPÁL** The renaissance of Shamanism: continuation or (re)invention -

2. **Natalia L. ZHUKOVSKAIA** Neo-shamanism in Buriatia: signs of the modern times or logic of natural development? -
3. **Edith TURNER** Experiential shamanism and its implications for the world of knowledge 205
4. **Joan B. TOWNSEND** Western contemporary „shamanism" 223
5. **Bill B. BRUNTON** Western shamanism in a cultural context 231
6. **Galina LINDQUIST** Seeking roots through shamanic techniques: the practice of *sejd* among contemporary swedish neo-shamans 240
7. **Carmen ARNAU MURO** Neo-shamanism near Madrid: a close-up of a shaman medium and her surroundings 240
8. **Konstantin L. BANNIKOV** Shamanism and religious modernism in Japan 247
9. **Elke MADER** Shamans, syncretism and globalisation: an example from the Ecuadorian Amazon 370
10. **Iveta TODOROVA** The village "extrasense": between traditional ritual and „New" ideas about the structure of the Universe 250
11. **M.V. STANIUKOVITCH** Love Charms and National Elections: The use of female shamanistic epic heroes/guardian spirits by Ifugao male priests (the Philippines) 270
12. **G.R. GALDANOVA** Buriat shamanism today 271
13. **A.A. ALEXEEV** A „Renaissance" of Tungus shamanism -
14. **M.A. ZENKO** Shamanism among the forest Nenets: contemporary trends of development 275
15. **M.N. KUDRIAVTSEV** „People of Knowledge" (hierarchical structure of the modern Slavic pagan communities) 283

Sectional Session VII
„PSYCHIC WORLDS OF THE UNIVERSE"
AND THE PROBLEMS OF THEIR CREATION

1. **S.M. TOLSTAIA** Ritual form of translation of „knowledge" (on the Southern Slavic material) -
2. **Valentina I. KHARITONOVA** Inheritance of the „gift" (knowledge) within the Eastern Slavic sorcerer tradition 288
3. **L.M. VINOGRADOVA** Madness and super-knowledge of the possessed 298
4. **D.D. RUMIANTSEV** „Acquiring of the gift": three examples from the author's field diaries 307
5. **E.P. BATIANOVA** On inheritance of the shamanic gift among the Siberian people 309
6. **Nikolai V. PLUZHNIKOV** Myth creation during „shamanic illness" (dreams–initiations) -
7. **Dmitri A. FUNK** „Shamanic illness" among the Sayan-Altay storytellers 323
8. **O.A. MURASHKO** Acquiring of shamanic abilities in the situation of neo-shamanism among the Itelmen people 331
9. **Enrico COMBA** Shamanic cosmology in the Plains Indians Sun Dance ceremony 341
10. **R. Van QUEKELBERGHE** „Dream time" as a central dimension of the protopsychology in shamanic and other spiritual indigenous traditions 343
11. **Konstantin L. BANNIKOV** The image of the transcendent in ritual shamanic sculpture and drawings 349
12. **Akhmet A. YARLYKAPOV** The „worlds" of the Nogai shamans: an experimental reconstruction 357

June 12 (Saturday)
„Dreams, Shamanism, and Personal Mythology" -
Stanley KRIPPNER'S workshop 360

Материалы к работе 4 секции

ЛЕЧЕБНАЯ ПРАКТИКА В ШАМАНСКОЙ И ИНЫХ ТРАДИЦИЯХ: ЭВОЛЮЦИЯ ТРАДИЦИОННОГО ЛЕКАРСТВА В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Michael Harner, Sandra Harner

CORE PRACTICES IN THE SHAMANIC TREATMENT OF ILLNESS*

Shamans (more commonly referred to in Western culture today as "shamanic practitioners") are persons who practice their discipline in a type of trance, the "shamanic state of consciousness," in order to heal and obtain information through accessing what has been termed "nonordinary reality." In that altered state, which can range from light to deep, shamans directly interact with spiritual beings to diagnose, heal, and seek advice.

While the work of shamans encompasses virtually the full gamut of known spiritual healing practices, perhaps the two most distinctive practices of shamans are their work of perceiving and treating the spiritual side of illnesses and their out-of-body journeys into nonordinary reality to obtain healing assistance and information. Whether journeying or not, shamans depend heavily upon the help of their tutelary entities with whom they interact in an altered state of consciousness.

Both in traditional tribal settings and in contemporary society, shamans work within a holistic framework. They deal with the spiritual side of illness in a complementary relationship to practitioners and practices which address the non-spiritual treatment of illness and injury.

Based on archaeological and comparative ethnological evidence, shamanism is believed by many scholars to be at least 30,000 years old, and quite probably is much more ancient. Without dispute, it is the most time-tested system for healing through the purposeful integration of mental, emotional, and spiritual capacities. Although the word, "shaman," comes from the Tungusic-speaking peoples of Siberia and north China, the basic worldwide similarity of the practices involved led anthropologists to apply the term generically elsewhere. Until the present century, shamanism was practiced on all inhabited continents by indigenous peoples, including by such widely separated peoples as the Sami (Lapps) of northernmost Europe, the aboriginal peoples of Australia, the Kung Bushmen of southern Africa, and the Native North and

South Americans. However, due especially to religious and political persecution, as well as the general decimation of their populations and cultures, the numbers of indigenous shamans were drastically reduced in the last five centuries, commonly along with a radical erosion of their shamanic knowledge.

Undoubtedly the foremost twentieth century figure in the recognition of the virtual pan-human occurrence of shamanism was the late great scholar of comparative religion, Mircea Eliade, who published the first version of his classic book, Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy, in French in 1951(1). Eliade observed that although local practices had their own variations, a key consistent feature was the shaman's journey to other worlds in a trance ("ecstasy"). In his book, which remains the outstanding general reference work on shamanism, Eliade proposed that shamanism was the progenitor of all other spiritual systems and religions, although he made it clear that shamanism itself was a methodology, not a religion.

Soon after the translation of Eliade's book into English in 1964, interest in shamanism rapidly developed in the United States and elsewhere in the West. This interest was stimulated significantly by the widespread use of psychedelics such as LSD in the 1960's, which generated a search by many individuals for spiritual frameworks for their experiences. This search was a significant factor in the popularity of Carlos Castaneda's books beginning in 1967(2), which in turn led to greater curiosity about indigenous peoples' experiential knowledge of another reality and thus about shamanism.

Core Shamanism

Starting in 1961, the senior author of the present article was trained by shamans in two different Amazonian Indian tribes and also engaged in extensive research on shamanism worldwide in order to discover its fundamental cross-cultural principles and practices. These fundamentals he named "core shamanism."

In addition to his own practice of shamanism and shamanic healing, in the early 1970's he began teaching other Westerners core shamanism for practical application in their lives and the lives of others. During approximately the last decade, he has been assisted in this educational endeavor by colleagues of the international faculty of the Foundation for Shamanic Studies, a nonprofit organization he founded to study, restore, and teach shamanism and shamanic healing worldwide.

The teaching and use of the basic principles and practices of core shamanism have encouraged the rapid revival of shamanic healing practices in the West and elsewhere. Today core shamanism is the dominant mode of practice of shamanism in most of the West, although various practitioners, both indigenous and Western, also exist who work in the mode of one or another localized indigenous shamanic or quasi-shamanic traditions. Such culture-specific modes especially characterize indigenous practitioners serving their own native populations, as in the United States and Canada. In that connection, it is important to note that the information in this article is intended as a brief introduction to shamanic healing practice and by no means begins to exhaust the varieties of spiritual sources of illness, and the varieties of modes of shamanic diagnosis and treatment.

By not imitating any specific cultural tradition, core shamanism is especially suited for utilization by Westerners who desire a relatively culture-free system that they can adopt and integrate into their lives. The following outline of shamanic practices focuses upon the underlying cross-cultural commonalities of shamanism known as core shamanism and does not attempt to introduce specific indigenous tribal or regional variations and elaborations. In this connection, it is not argued that underlying commonalities of principles and practices are the same everywhere, but rather that they constitute a central tendancy in shamanic cultures as a whole.

Introductions to some of the principles and practices of core shamanism may be found in: Michael Harner's The Way of the Shaman(3); Sandra Ingerman's Soul Retrieval(4); and Tom Cowan's Shamanism as a Spiritual Practice for Daily Life(5). However, the most important practical teaching in both core and indigenous shamanism is not to found in published literature, not only because it has largely occurred in non-literate cultures, but also because it is done by person-to-person experientially based instruction, by example, by direct communication from the spirits, and through personal experimentation and practice. Furthermore, much of this experiential learning is ineffable or near-ineffable and thus has not been easily communicable to Western anthropologists and observers. For these reasons, there will be very limited references to published literature in the following pages.

PRINCIPAL CONCEPTS OF THE SYSTEM OR INTERVENTION AND HOW THEY RELATE TO:

I. Assumptions about nature and humankind

Shamans have long assumed that humans are part of the totality of nature, related to all other biological forms, and not superior to them. This "pagan" assumption was one of the many reasons that European shamans were persecuted by the Inquisition and that indigenous shamans elsewhere were likewise ridiculed and condemned by Western missionaries who viewed such an assumption as contrary to the Biblical account of the origin of humans. Indeed, it was not really until Darwin's The Origin of Species(6) and The Descent of Man(7), that Westerners began, often reluctantly, to return to a general recognition of humankind's kinship to all other life forms. Even today, of course, there are many adherents of the major Eastern and Western religions who as a matter of faith still balk at such recognition.

Another basic, usually implicit rather than explicit, assumption in shamanism is that there are two realities and that the perception of each depends upon one's state of consciousness. Therefore those in the "ordinary state of consciousness" (OSC) perceive only "ordinary reality" (OR). Those in the "shamanic state of consciousness" (SSC) are able to enter into and perceive "nonordinary reality" (NOR). These are both called realities because each is empirically encountered. Each is recognized to have its own forms of knowledge and relevance to human existence(8).

NOR is not a consensual reality, and indeed if it were, shamanic practitioners would have no function, for it is their responsibility to perceive successfully what others do not. One of the distinguishing characteristics of the shamanic practitioner is the ability to move back and forth at will between these realities with discipline and purpose in order to heal and help others.

A corollary assumption is that the individual beings encountered in nonordinary reality are themselves real. These are called "spirits," and are considered real by shamanic practitioners because they interact with them first-hand. This interaction involves direct perception with all the senses. In other words, for the shamanic practitioner, the existence of spirits is not a belief, but an empirical fact (see also Turner(9)). In NOR, shamanic practitioners routinely see, touch, smell, and hear them; for they find them as real as the fellow humans they interact with in OR. As they work, individual practitioners discover which of the encountered beings are personal helping, or tutelary,

spirits, i.e., those which provide reliable information and miraculous help in healing.

Another core assumption is that living members of all species, including humans, have souls, or lifelong personal spirits. The soul is defined as the spiritual essence of the individual required for that individual to be alive. Thus it is present from conception or birth until death, although the degree to which it is present may vary. Upon death, the soul continues to exist, as it did before birth, but the length of time it does so as an identifiable entity varies. For shamanic practitioners, souls are identifiable entities because they encounter them directly in nonordinary reality, as they do other spirits.

The shamanic position regarding the reality of spirits has long been unacceptable in Western science. Although one spirit, God, may be occasionally invoked, as Einstein often did, "spirits" or "souls" are otherwise anathema and not acceptable as part of the paradigm. This attitude has its historical origins in the attacks by the Church on such pioneering scientists as Galileo and Copernicus during the Renaissance and Reformation. In reaction, during the "Age of Enlightenment" Western science and medicine decreed that souls and spirits did not exist and were therefore not relevant to scientific study and medical practice. While this position is quite understandable historically, its perpetuation today limits the parameters of science by decreeing a priori that certain phenomena cannot exist.

The result of this unfortunate situation is that progress in Western knowledge is being limited by a truncated science whose Achilles heel is that it is partly founded upon an unproven belief: the belief that spirits, including souls, cannot exist. In actual fact, of course, science has never disproven the theory of the existence of spirits. And disproof of theory, or falsification, is a cornerstone of scientific method (Cf. Popper(10)). As long as the theory of the existence of spirits is not falsified, it cannot logically be ignored.

By default, research on the existence of spirits has been largely left to shamans. Over many millennia in thousands of different cultures, independently on five different continents, they conducted countless healing experiments with their patients, often in life and death situations, with results that have consistently supported the theory of the reality of spirits. For this reason, the fundamentals of indigenous shamanic practice are remarkably consistent throughout the world.

A core feature of shamanism is that the Universe is divisible into three worlds: the Upper, Middle, and Lower. The Middle World, in which we live, has

both its OR and NOR (or non-spiritual and spiritual) aspects, and belongs only to this immediate moment in time. The Upper and Lower Worlds, in contrast, are purely spiritual and are found only in nonordinary reality, where they exist "outside of time." The shaman often makes "out-of-body" journeys to the Upper and Lower Worlds to seek assistance for healing and divination from compassionate beings there.

The shaman's helping spirits are typically those of beings, human and non-human, who once lived in ordinary reality and, following death, left this Middle World and entered the NOR of the Upper and Lower Worlds. This is the

Table 1. Core shamanic assumptions about nature and humankind

• Unity	Humans are part of the totality of nature, are related to all other biological forms, and are not superior to them
• Two realities	Ordinary state of consciousness (OSC) accesses ordinary reality OR) and shamanic state of consciousness (SSC) accesses nonordinary reality NOR)
• Universe	Three worlds: Upper World, Middle World, Lower World
• Souls	Members of all species, including humans, have souls
• Helping spirits	Their existence is a real, empirical fact; a variety of many types; not all-powerful outside of NOR, but with

same realm of divine union and love described by near-death survivors, mystical explorers in virtually all spiritual traditions and, of course, by shamanic journeyers. These departed spirits, as they progress farther up and down from the Middle World, merge by degrees with that loving hidden universe, to become beings of compassion and power.

Departed spirits who have not yet left this Middle World normally have not achieved this compassion and power. For this and other reasons, shamanic practitioners commonly journey to the Upper and Lower Worlds to find their spirit helpers. As they make journeys, and do work for their clients, they discover which of these spiritual beings are especially successful in effecting healings. Since shamanic practitioners empirically discover their helping spirits through direct personal observation, interaction, and the testing of their powers, their helping spirits may be, or may not be, spirits who are generally worshiped by, or known to, people in the culture at large.

These compassionate helping spirits beyond this Middle World desire to alleviate suffering and pain in our world of ordinary reality (OR) for reasons which include these: (1) they now exist merged with a Universe of divine love without pain; (2) having formerly lived in ordinary reality, they understand and empathize with our pain and suffering; (3) they seem to understand the extent of pain and suffering even more than we do, for they have transcended our reality and therefore can compare both; (4) they look back upon our situation and take pity on us; (5) consequently, they wish to help relieve our suffering and pain.

The compassionate spirits are known, in various forms, in virtually all human cultures. In many tribal societies, they include ancestral spirits as well as spirits of animals and plants. In Hinduism and Christianity, for example, they may be known as saints, i.e., the spirits of saints.

Ordinary people and priests in a great range of cultures commonly appeal to these spirits by means of prayer. Although supplication through prayer can often facilitate spiritual help from the other reality, and is indeed part of shamanic practice, prayer is not usually recognized in shamanism as being as effective as journeying into nonordinary reality to work in cooperation with the compassionate spirits firsthand, or as effective as bringing the spirit to the Middle World to embody it there.

For the shaman, one of the significant reasons that prayer is often of limited success is that the compassionate spirits of the Upper and Lower Worlds are not all-powerful outside of the realms in which they dwell. From the shamanic perspective, if they were also all-powerful in the Middle World, there

would be no pain or suffering here. Since their power to affect the situation in the Middle World is limited, they characteristically need ordinary reality allies to help create openings and passageways in order to alleviate pain and suffering in the Middle World. Shamanic practitioners are such allies, providing through their journeys strong connections to the Middle World.

Consequently, the shamanic journey is a centerpiece of shamanism, bringing both realities together to effect "impossible" (i.e., miraculous) results in alleviating suffering. The shamanic journeyer, by crossing into the other reality, contacts and often returns as an embodiment of the compassionate healing spirits. This period of interaction and unity is typically of limited duration, for great concentration in the shamanic state of consciousness is necessary to sustain it. In this state, the shamanic practitioner is not a supplicant as much as someone actively engaged with a helping spirit to alleviate the suffering and illness of a client. Through this intimate alliance, shamanic practitioners in indigenous cultures are typically expected by their peoples to produce healing results beyond those considered possible by prayer alone.

Besides the compassionate spirits of the Upper and Lower Worlds, which normally are the healing helpers of the shamanic practitioners, there are the spirits of deceased beings still dwelling in the Middle World and its interfaces with the Upper and Lower Worlds. These disembodied Middle World spirits, which are of all species, are not only an unreliable source of compassionate help, but rather commonly a source of illness for those still living. Many of these spirits are confused, often unaware that they are dead, and maintaining the behaviors they had while alive. Suffering and wandering aimlessly in the Middle World, they are frequently sources of illness for the living, such as in cases of spirit intrusion and involuntary possession.

II. Pathogenesis/etiology of health and illness

Good health and the absence of serious injury are considered characteristic of the normal human condition, except in the case of the very elderly. In other words, poor health, illness, and serious injury are usually due to specific spiritual and non-spiritual factors, and the task of the shamanic practitioner is to deal with the spiritual factors involved in an illness or injury.

Spiritual factors that can contribute to, or bring about, illness are of two main types: (1) those that involve a loss by the patient of a spirit important to the patient's well-being; (2) the acquisition by the patient of a spirit detrimental to the patient's well-being. The first type will be considered initially.

A. Loss by the patient of a spirit important to the patient's health

1. Soul Loss

Any trauma can result in some degree of soul loss. A very minor trauma, such as hitting one's finger with a hammer, typically effects a very small amount of soul loss, except in the affected finger. A major trauma, such as severe shock or injury, or childhood sexual abuse, typically results in major soul loss. A comatose condition correlates with almost complete loss of soul, and death with a complete loss.

Soul loss commonly manifests itself as a "dispirited" condition, the degree of which depends upon the severity of the loss as well as the history of previous soul loss. A person who has had a history of significant soul loss frequently can also be characterized as "not being all there," an apt phrase that may represent an unconscious awareness in our culture of the condition. Latin Americans consciously have the concept of soul loss in their culture, and identify the illness by a term representing the trauma leading to soul loss: in Spanish, susto or "fright." Informal unpublished surveys indicate that even non-Latin Middle Class Americans, when asked, state that they believe themselves to have experienced some soul loss during their lives, even when they have never heard of the concept before.

2. Guardian Spirit Loss

Separate from soul loss, and very important as a factor leading to illness, is the loss of personal spiritual power. The loss of personal spiritual power is a consequence of the individual having lost the protection of a personal guardian spirit to help ward off illnesses, injuries, and adversity in general. However, even the retention of such spiritual power and protection is usually not adequate to prevent the person from becoming ill from epidemic disease.

Unlike soul loss, the loss of protective spiritual power is not the consequence of trauma, but rather a precondition for being vulnerable to trauma and to most serious illness, whether acute or chronic. Since the loss of this spiritual power opens the door to significant trauma, an individual who has undergone spiritual power loss becomes consequently more susceptible to soul loss.

B. Acquisition by the patient of a spirit detrimental to the patient's well-being

A person who has significantly lost his/her personal spiritual power is especially prone to illnesses in the form of spirit intrusion. A person who, in addition, has had serious soul loss is vulnerable to involuntary spirit possession.

...ness conditions typically involve the acquisition of disembodied Middle World spirits detrimental to the individual's mental/emotional or physical health. We shall consider intrusions first.

Table 2. Core spiritual factors involved in poor health, illness, and serious injury

- Loss of a spirit important to good health
  - Soul loss
  - Guardian spirit loss
- Acquisition of a spirit harmful to good health
  - Spirit intrusion
  - Involuntary spirit possession

1. Spirit Intrusions

When a person has lost his/her personal guardian spirit, the protective power provided by that spirit gradually ebbs away, with the result that the individual becomes susceptible to nonordinary, or spirit, intrusions. These intrusions produce localized illness or pain.

In order for these intrusive spirits to have enough power to penetrate the body of a person, they generally must be sent by another person or persons. This can be done either consciously or unconsciously. In indigenous societies, such intrusions are commonly the result of conscious hostile spiritual acts by sorcerers. Curses or hostile spells constitute a related, but somewhat different, conscious phenomenon. In contemporary Western society, generally the spirit intrusions are sent unknowingly, for most educated Westerners are ignorant of such a possibility. While they may recognize the possibility of prayer to heal and help others, they generally have been unaware of the potentiality of negative wishes, or harmful analogues of prayer, spiritually to precipitate or worsen illness in others (an exception is Dossey(11)). In other words, they are uneducated about how to prevent their own emotional states from actualizing hostile manifestations on a spiritual level.

Such manifestations can be harmful not only to the person who is the object of the hostility, but also to the knowing or unknowing sender of the

injurious spiritual energies. In shamanism a kind of karmic reciprocity i recognized. More specifically, what a person sends out spiritually to others whether with hate or compassion, will return in a like manner, but multiplied i its effects. Thus a sensible person who is shamanically trained scrupulously avoids hostile spiritual activities. To do otherwise is not only unethical, bu potentially leads to life-threatening consequences.

Intrusions, because of their localized nature in the body, tend to produc symptoms of pain, discomfort, and illness at specific loci. They may do this i concert with OR infections and injuries or independently.

2. Involuntary possessions engendering illness

When a person has not only lost his/her personal guardian spirit, bu also has suffered significant soul loss, then that individual becomes very vulnerable to illness in the form of involuntary possession by a spirit. The perso has not only lost the protective power provided by the guardian spirit, but ha also become a somewhat unoccupied spiritual vessel due to the serious soul loss This presents an opportunity for the soul of another person to enter and occup the body (including the mind). When this occurs, it may properly be termed involuntary spirit possession engendering illness.

This condition must be distinguished from voluntary spirit possession or spirit embodiment, which is commonly practiced by shamans and mediums (including "channelers"), and which is not an illness but a disciplined professional practice. In such voluntary spiritual possession, the practitioner has specific helping and teaching spirits (often called "guides" in mediumship or channeling) that the practitioner deliberately invites to come, usually from the Upper World, to occupy his/her consciousness for a short period of time, such as in a seance.

Involuntary spirit possessions connected to illness are characteristically the occupation of individuals' minds/bodies by spirits (souls) of deceased humans who have remained in the Middle World. Usually such spirits are of persons who had sudden, traumatic deaths, with the result that their souls abruptly fled their bodies in a disoriented state. While these spirits retain some memory, they are most commonly confused and suffering wanderers who sometimes do not even realize that they are dead. Indeed, their attachment to living humans reinforces their personal illusion that they are still alive.

For the living person who is thus possessed, the consequences include dual identities (and if possessed by more than a single spirit, multiple identities), leading commonly to considerable confusion, the acquisition of new phobias,

inappropriate social and other behavior, and general demoralization. In other words, the mental and emotional problems of the deceased can have significant deleterious effects on the host person. For example, if the deceased was addicted to alcohol or drugs, the possessed person will tend to exhibit these same tendencies. If the possessing being is that of a sociopath, extreme anti-social behaviors may thus become manifest in the host person. It is this last type of case that has probably led to the widespread folk belief that possession is done by an evil spirit.

III. Diagnosis

Shamanic practitioners primarily rely on divination to obtain significant information about their patient's health problems. Entering the SSC, they engage in diagnostic divination in two main ways, which may be employed singly or in combination to make a single diagnosis: (1) by consulting their helping spirits; (2) by shamanically "seeing" the spiritual causation of an illness.

A. Consulting the helping spirits

Through experience, shamanic practitioners learn which of their helping spirits are most successful in diagnosis and

under what circumstances. These helpers are generally all-knowing observers of the Middle World, even when not resident here, and thus can provide information about each individual patient. Practitioners themselves do not need to use OR techniques such as patient history collection or laboratory analyses, although obviously the patients communicate their health problem to the practitioners at the time of their visits.

Divinatory consultations with the helping spirits occur in various ways, including these two: (1) by journeying to them; and (2) by doing object divination.

1. Consulting by means of the shamanic journey

A commonly used method for diagnosis is the divinatory shamanic journey to the Upper or Lower Worlds. This is done by practitioners to ask one of their compassionate helping spirits for information about the origin and nature of the patients' health problems. In this way, the practitioners can learn if the patients' problems involve such factors as soul loss, guardian spirit loss, spirit intrusions, and involuntary possession.

First the practitioners call for spiritual help and then enter Nonordinary Reality. This is done by going into the SSC, most typically with the aid of sonic driving in a range of about four to seven Hertz, a range that approximately corresponds to the range of theta EEG waves [e.g., see Neher(12,13);

Maxfield(14,15), and S. Harner(16,17)]. The sonic driving can be supplied by a live drum beaten by an assistant, by a rattle, or can be supplied in recorded form through headphones worn by the practitioners(18). This diagnostic method is usually most effective if the patient is in the same room, but it can be done at a distance, as well. Core practitioners usually do not use consciousness-changing substances to achieve the SSC, although they are well aware of their shamanic use in some indigenous societies.

While listening and journeying, the practitioners typically are in a relaxed position, lying down or sitting in order to be able to leave an awareness of their bodies behind as they spiritually travel in NOR(19), although they can also move ("dance") in both realities as they journey to the sound of the drum.

Table 3. Common core forms of diagnosis by divination

- Consulting helping spirits
  - Journeying to the spirits
  - Object divination
- "Seeing" the spiritual cause of illness
  - Voluntary possession (merging) by the

2. Consulting by means of object divination

A less frequently used method for diagnosis is object divination. In this technique, shamanic practitioners pray for assistance from their compassionate helping spirits. Then, using means such as examining a randomly selected stone, partially burning a carapice or scapula, or casting an object or objects, they visually analyze the subsequent results in the OSC according to a definite personal discipline. This personal discipline has been previously learned and developed through such means as shamanic journeying and experimentation through practice.

B. Shamanically "seeing" the spiritual causation of an illness

Another method of shamanic diagnosis is so-called "X-ray vision," especially done with the "strong" or "third" eye to discover if any spirit intrusions are present. In this technique, practitioners enter the SSC and call their helping spirits to merge with them ("voluntary possession"). With their help, the practitioners perceive a harmful intrusion, the spiritual aspect of a

localized illness or pain causing, or contributing to, harm in a patient's body. The intrusion typically presents itself to practitioners in the form of a small entity which the practitioners, through training and experience, know are harmful harmful to the patient(20). If the practitioners do not perceive such an intrusion, then the problem is not considered to have a localized spiritual cause. Such a diagnostic inspection, to be complete, may have to be done on several consecutive days or nights.

IV. THERAPY

Shamanic practitioners operate conceptually within a non-exclusivistic healing paradigm, seeing practice as complementary to other modalities of therapy. This holistic approach is nothing new, being also characteristic of indigenous societies, where shamans are responsible for providing the spiritual side of treatment for the community. Thus indigenous shamans may sometimes refer their patients to non-shamans in their societies who are skilled in bone-setting or massage, or even to missionary doctors to provide aspirin, antibiotics, or other Western medical treatment.

Such Western medical treatments are seen by both core shamanic practitioners and by indigenous shamans as non-spiritual and, therefore, non-competitive with, Western medical therapies. Further, indigenous shamans often view Western medical treatments as dealing with symptomatic relief that does not address underlying spiritual problems of the patients. Thus, among the Salish peoples of Washington State and British Columbia, who have access to both types of treatments, the tendency often is to consider Western medical treatment as the "alternative" or "complementary" mode of healing(21).

While it is true that shamans often supplement their spiritual treatments with botanical remedies, such plant remedies are also typically known to the community at large, and their application is normally not a distinctive aspect of shamanic practice. Contrary to the impression given in the popular Western media, many indigenous shamans, such as those of the Untsuri Shuar (Jivaro) people of the Upper Amazon, traditionally never gave plant remedies as part of their practice, leaving such treatments to non-shamans (see M. Harner(22)).

A cornerstone ethic of the use of shamanic healing practices is to engage in treatment only at the request of the patient (in the case of minor children, at the request of a parent), for practitioners should not try to presume what is ultimately good for someone else. An underlying philosophical factor, particularly in life-threatening situations, is that the shamanic practicioners' purpose is to alleviate suffering and pain, not to keep patients alive in Ordinary

Reality at all costs. The Middle World, shamans have long since discovered through their journeys, is the pain reality, and like many near-death survivors (among whom they often are numbered), they have discovered the love, beauty, and ecstasy awaiting one who goes beyond this Middle World. Even when a patient is unable to communicate an OR request for treatment, such as in cases of coma or stroke, the shamanic practitioner has means of establishing communication with the patient in NOR in order to discover his/her wishes.

Table 4. Core ethics in the treatment of the spiritual aspect of illness

- Treat only at request of patient or parent of a minor
- Alleviate suffering and pain
- Holistic, not exclusive, treatment

Another cornerstone of treatment is that all successful healing systems are seen as part of a holistic approach, and therefore all productive treatment modes are seen as complementary unless they are contraindicated in specific cases. Accordingly, a dichotomy opposing "primary" and "complementary" is not employed here. The following use of the terms, "primary" and "secondary," refers only to the usual optimal sequential application of treatment, since both spiritual and non-spiritual treatment should be given whenever appropriate.

1. Soul retrieval

a. Soul retrieval is generally most useful as a primary approach in the following situations:

Cases of mental and emotional trauma

As Ingerman (4,23) has explained, the shamanic methods of soul retrieval are highly effective in dealing with the results of trauma, including the consequences of incest and other forms of childhood abuse. Soul retrieval has the effect of restoring the portion or portions of the patient's soul that had left the patient at the time of the trauma in order to escape it. The retrieval of the lost portion or portions brings back the parts of the patient's personality (e.g., the happy child) that had vanished, but does not bring back the memories of the

trauma itself. For this reason, it must be distinguished from non-shamanic psychological or quasi-psychological practices claiming to recover lost memories of traumas themselves.

Although soul retrieval is a primary approach in such cases, it normally should be immediately followed by psychotherapy, since the psychotherapist has an opportunity, for the first time, to treat the whole person as a result of the soul retrieval work.

b. Soul retrieval is generally most useful as a secondary approach in the following situations:

Cases of physical trauma

In cases where physical trauma have occurred, emergency non-spiritual treatment usually has priority, with soul retrieval work soon taking place as a subsequent treatment of the problem.

Cases of dependency on alcohol and other drugs

After depossession treatment (see below), soul retrieval and guardian spirit retrieval work should be done as soon as possible to reduce the possibility of spirit repossession.

c. These treatments are recommended only when done by a qualified shamanic practitioner.

d. There are no contraindictions except for the qualifiers indicated above.

Table 5. Core modalities of primary treatments; may be used conjointly

• Soul Retrieval	Mental and emotional trauma Physical trauma Alcohol and drug dependency
• Spirit Depossession	Alcohol and drug dependency Mental and emotional illness
• Guardian Spirit Retrieval	Chronic dispiritedness Depression Chronic illness unresponsive to non-spiritual treatment
• Extraction of Intrusive	Acute or chronic localized pain or illness Spirits

2. Spirit depossession

a. Spirit depossession, as a primary approach, is generally most useful in the following situations:

Cases of dependency on alcohol and other drugs

Spirit depossession work is very useful as a primary approach in treating alcohol and drug addiction problems. For such treatment to be successful, the patient must be committed to giving up the dependency; and (2) must have abstained from the abused substance an adequate period of time (ideally at least 48 hours) before undergoing the shamanic treatment. Repeated treatments may be necessary over a period of weeks.

Cases of mental and emotional illness

Mental and emotional illness, ranging from neurotic to psychotic, usually have a significant spiritual component. Most commonly, this involves varying degrees of possession by one or more deceased humans whose consciousness has intruded into that of the patient and altered the patient's behavior. Often these spirits are under the delusion that they are still alive and therefore confuse their identities with those of the patient. In other cases, they are aware that they are deceased and are consciously choosing to continue to act out their usual behavior through the person into whom they have intruded. For depossession treatment to be successful, the patient must be seriously committed to the treatment, and (2) must not be under the influence of sedating or other mood-changing medication. Repeated treatments may be necessary over a period of months(24).

b. Spirit depossession is usually most useful as a secondary approach in the following situations:

Cases of dependency on alcohol and other drugs

In situations where emergency and supportive medical procedures are necessary to help the patient arrive at a drug-free condition for at least 72 hours, then the shamanic treatment must be considered secondary in sequence, since depossession work cannot normally be successful without that precondition being met.

Cases of mental and emotional illness

When the patient is hysterical or having a psychotic episode, normal emergency psychotherapeutic procedures may have to take priority, with the depossession work often secondary in sequence, and after the conditions outlined in section 1 (above) have been met.

c. These treatments are recommended only when done by a qualified shamanic practitioner.

d. There are no contraindications except for the qualifiers indicated above.

3. Guardian spirit retrieval

a. Guardian spirit retrieval is generally most useful as a primary approach in cases of chronic "dispiritedness" and depression and in cases of chronic illness unresponsive to non-spiritual treatment. It is also useful as a primary approach in helping patients to cope with chronic adversity in their lives. Maximum effectiveness in guardian spirit retrieval is usually achieved by employing it in conjunction with soul retrieval.

The purpose of guardian spirit retrieval is to restore spiritual power to patients to assist them in resisting current mental and physical illness, to help them heal injuries, and to reduce the probability of future illness and trauma. The common secondary effects of the resultant spiritual empowerments include a greater sense of well-being (also true of soul retrieval), increased self-confidence and success in achieving personal goals, and a more ethical approach to life.

Some of the basics of guardian spirit retrieval are outlined in M. Harner's The Way of the Shaman as "power animal" retrieval(25). Although the retrieval of an animal guardian spirit is the most common form, anthropomorphic and other guardian spirits may be retrieved as well, using the same basic methods.

b. Guardian spirit retrieval is generally most useful as a secondary approach after one or more of the following previously described types of treatments: (1) soul retrieval; (2) spirit intrusion extraction; (3) depossession.

Guardian spirit retrieval is especially indicated immediately after depossession and spirit intrusion extraction treatments to help fill the void left by the removal of the unwanted entities and thereby reduce the probability of a reentry by a possessing spirit or spirit intrusion. It should also be done after soul retrievals to help empower the patients to keep the retrieved soul parts and, in their recuperative situation, to protect them from recurring spirit possessions as well as intrusions.

c. These treatments are recommended only when done by a qualified shamanic practitioner.

d. There are no contraindications for guardian spirit retrieval.

4. Spirit intrusion extraction

a. Spirit intrusion extraction in generally most useful as a primary approach in the following situations:

Cases of chronic localized pain or illness which have not responded adequately to ordinary reality medical treatment and which have been shamanically diagnosed as having the involvement of a spirit intrusion

The shamanic extraction of harmful spirit intrusions is a non-invasive method of removing the spiritual aspect of pain and/or illness from specific locations in the patient's body. At no time in this treatment is the skin penetrated in OR terms. In extraction work, shamanic practitioners merge with their helping spirits to facilitate healing in both nonordinary and ordinary reality simultaneously. Two main techniques exist: (1) using the hands to pull the intrusions out of the patients; and (2) sucking out the intrusions(26). Both techniques are widely used in indigenous shamanism, but the latter one, because of its exotic appearance, is usually not employed with Westerners. It is desirable to repeat extraction treatments several days in a row. Recommended immediate follow-up treatment includes soul retrievals and guardian spirit retrievals.

b. Spirit intrusion extraction is generally most useful as a secondary approach in the following situations:

Cases of acute localized pain or illness which, after non-spiritual medical treatment, continue to manifest significant symptomology

Treatment is the same as for section 1 above.

c. These treatments are recommended only when done by a qualified shamanic practitioner.

d. There are no contraindications except for previously discussed general qualifiers to shamanic treatment.

V. ORGANIZATION IN CORE SHAMANISM

I. Training

A. Prerequisites and requirements

To become a shamanic practitioner, one should be a mature, emotionally stable adult of compassion and intelligence who wishes to alleviate suffering and pain. Beyond this, the person should be able to journey into NOR with discipline and to contact his/her spirit helpers without supervision. Formal training in Western medicine and psychotherapy is not necessary nor particularly relevant.

B. Curriculum components

Once one has learned to journey in NOR beyond the Middle World, all the training can be obtained, usually through many years of work, from helping (tutelary) spirits. Remarkably, regardless of culture, the instruction by the healing spirits is basically the same; this is a major reason shamanism is recognizable as a worldwide system. In some indigenous cultures, the shamanic trainees learn experientially largely from the spirits; in others, they learn key healing methods from existing shamans and then add to this the basic knowledge experientially through practice and studying with their helping spirits, as during journeys. It is this latter approach which characterizes training in core shamanism.

Thorough training to become a core shamanic practitioner involves experiential study, both in OR and NOR, of such subjects as:

1. Entering and exiting the shamanic state of consciousness with discipline and purpose to journey into NOR outside the Middle World and also to perceive NOR in the Middle World as necessary.
2. Shamanic journeying to the Upper and Lower Worlds, including discovering and mapping the levels in each, as well as journeying in the Middle World, aided by sonic driving. Such journeying includes discovering and working with one's own tutelary spirits.
3. Divination (including shamanic diagnosis).
4. Guardian spirit retrieval.
5. Shamanic extraction healing.
6. Soul retrieval.
7. Spiritual dismemberment and rememberment.
8. Voluntary spirit possession or embodiment for healing work.
9. Depossession healing work.
10. Psychopomp work (alleviating the suffering of the dying and the deceased).
11. Any and all teachings obtained experientially from one's tutelary spirits.

C. Duration and training requirements

As shamanic practitioner training depends on a variety of variables, not the least of which is the pace at which tutelary spirits feel it is appropriate progressively to teach the trainee ineffable aspects of shamanic education, it is inappropriate to imply that that there is a specific duration for training. Indeed, it may accurately be said that even the most advanced shaman or shamanic

practitioner is perpetually in training. That said, however, it can be noted that some Westerners become effective shamanic healing practitioners within four to eight years. This involves not only the help of the tutelary spirits, but specific and thorough experiential training and practice in the subjects listed above.

At the present time, such extensive preparation is only available through the educational programs of the Foundation for Shamanic Studies (a non-profit institution headquartered in Mill Valley, California), which has pioneered this training both in North America and overseas. The courses of the Foundation last as long as three years, with prior training a prerequisite. Screening of applicants is conducted before admission to major advanced courses. No degrees are given(27).

II. Quality Assurance

A. Licensure and certification

As with shamans in indigenous societies, shamanic practitioners in the West are not, and cannot, be certified as healers for the simple reason that their helping spirits can abandon them at any time, and without their help, successful shamanic healing work is not possible. Accordingly, shamanic practitioners cannot be certified nor licensed. Recognition can be given of the amount of training they have received in OR, for example, from the Foundation for Shamanic Studies, but this should not be confused with their actual success record in shamanic healing work.

In indigenous societies, the reputation of shamans as successful healers is passed by word-of-mouth and depends on their current reported success rates, for spiritual healing power can be lost by even the best of shamanic healers. In view of the fact that the contemporary world is now approaching the concept of the global village via mass communications including E-mail and the World Wide Web, the Foundation for Shamanic Studies annually publishes in its semi-annual journal, Shamanism, an international telephone directory by community, of those involved to varying degrees with its work. As in indigenous villages, one can thus canvass others and thus obtain recommendations

Upon request, the Foundation can also provide a list of persons who have completed its three-year programs but, again, this would not necessarily constitute a recommendation of them as healers, for the reason already given. The Foundation does provide certification in shamanic counseling, but this is not healing work, and the certified shamanic counselors may or may not be maintaining healing practices in addition to their counseling work. The Foundation often does refer inquiries to knowledgeable faculty members who, as

individuals, may have personal recommendations regarding currently successful shamanic practitioners in various localities and with regard to different specializations(27).

A final caveat: it is usually wise to avoid making a referral to anyone who publicly declares him/herself to be a shaman or shamanic practitioner, for such self-designation often indicates that the person has not yet advanced to the point of learning that such status can only be conferred by others and that his or her powers can be taken away at any time by the spirits.

Unfortunately, in contemporary Western society there are many unqualified persons claiming to be proficient in shamanism and shamanic healing. This situation is also not unknown in non-Western societies, but in those societies, community consensus and personal recommendations are the sources of information in finding shamanic practitioners with reputations for recent healing successes. However, even in those cases, shamanic practitioners can lose their connections with their helping spirits at any time, and therefore no longer be able to heal.

B. Legal status and regulation

In the United States, there are no laws, statutes, or governmental regulations pertaining explicitly to shamanic practice, as such, known to the authors as of this writing. However, there often are local ordinances that broadly outlaw spiritual healing and divination as well as similar rules and regulations of professional medical, psychiatric, and psychological associations. Outside of the United States, in countries with state churches, shamanic healing practices often are illegal and, under Communism in the former Soviet Union, such practices could constitute capital crimes.

C. Professional societies and continuing education

At the present time, there are no formal professional societies in the West, although they occasionally occur in indigenous societies. Regarding continuing education, that is done by the tutelary spirits and by the experiences of one's healing practice. The Foundation for Shamanic Studies does annually provide an optional week of additional advanced training for graduates of its three-year programs, often with teaching done by distinguished shamans from indigenous societies.

III. Reimbursement status

As of this writing, although shamanic practice is just beginning to be recognized in the West after a long absence, one health maintenance organization (in Wisconsin, USA) already is reported to have a reimbursement

arrangement with a shamanic practitioner. According to the practitioner, the HMO had designed a wellness program for certain companies which included massage, naturopathy, network chiropractic, and shamanic practice, such as soul retrieval work. He reports, "a recent review found that insurance payouts have been running at 50% lower than the national average since implementation of the plan by these companies. As a result, these companies have had no increase in health insurance premiums for five years.(28)"

IV. Relations with conventional medicine

Physicians and psychotherapists who have come to understand the value of shamanic practices through first-hand experiential training and personal experimentation commonly wish to add such practices as a spiritual dimension of their own work or to refer patients to shamanic practitioners for complementary treatment. However, in the United States, for example, they tend to be inhibited from doing this due to governmental laws and regulations and professional organizations that prohibit them from practicing spiritual healing or even making referrals to spiritual practitioners.

Such generalized conventional distrust of spiritual treatment needs to be replaced with specific knowledge about particular modes of practice and their possible complementarity. In the interests of developing such knowledge, significant support is needed for clinical studies of the effectiveness of shamanic practices. By taking seriously the most time-tested system of mind/body/spirit healing known to humanity, it is hoped that more holistically oriented policies will emerge that do not blindly forbid treating the spiritual aspects of illness and injury.

PROSPECTS FOR THE FUTURE

Despite all obstacles, core shamanic healing practices are becoming increasingly embraced and utilized by ever larger numbers of people, both as practitioners and as patients. Last year, for example, over 5000 students participated in training under the international programs of the Foundation for Shamanic Studies. An estimated one-third of the advanced students were from other healing professions.

Indigenous shamanism is also undergoing a revival worldwide in connection with decline of missionization, colonialism, authoritarian governments, and the re-emergence of local ethnic pride and indigenous nationalism. There is every indication that, worldwide, the shamanic treatment of illness is going to become ever more important as it demonstrates its practical

healing results, just as it has done for thousands of years cross-culturally. In our opinion, the West has begun a major paradigm shift from a conventionally ethnocentric and exclusionary medical and psychotherapeutic approach to one of comprehensive treatment which includes shamanism, not as an alternative, but as a spiritual complement to non-spiritual healing practices.

---

*Adapted by permission from the chapter, "Shamanic Practices," by M. and S. Harner in the forthcoming book *Textbook of Complimentary and Alternative Medicine*, W.B. Jonas and J.F. Levin (eds.), Philadephia: Lippincot, Wilkins and Williams. Copyright 1999.

1. Eliade, M. Shamanism: archaic techniques of ecstasy. New York: Bellinger Foundation, 1964.

2. Castaneda, Carlos. The teachings of don Juan: a Yaqui way of knowledge. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1968.

3. Harner, M. The way of the shaman. 3rd ed. San Francisco: Harper & Row, 1990. Orig. 1980.

4. Ingerman, S. Soul retrieval: mending the fragmented self. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1991.

5. Cowan, Tom. Shamanism as a spiritual practice for daily life. Freedom, California: Crossing Press, 1996.

6. Darwin, Charles. Origin of species. New York: New American Library (mentor), 1958 (orig. 1859).

7. Darwin, Charles. The descent of man and selection in relation to sex. New York: D. Appleton, 1871.

8. (5) Harner, Ibid: xix-xxii; 21-22.

9. Turner, Edith. The reality of spirits. ReVision 1992; 15.

10. Popper, Karl R. The logic of scientific discovery. New York: Harper & Row, 1959 (orig. 1934): E.g., 63, 68-69.

11. Dossey, Larry. Healing words: the power of prayer and the practice of medicine. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1993: 150-155.

12. Neher, A. Auditory driving observed with scalp electrodes in normal subjects. Electroencephalography and clinical neurophysiology 1961: 13; 449-451.

13. Neher, A. A physiological explanation of unusual behavior in ceremonies involving drums. Human biology 1962: 34; 151-160.

14. Maxfield, M. Effects of rhythmic drumming on EEG and subjective experience. Ann Arbor, Michigan: UMI, 1990. 48p.

15. Maxfield, M. The journey of the drum. ReVision 1994: 16; 148-156.

16. Harner, S. Immune and affect response to shamanic drumming. Ann Arbor, Michigan: UMI, 1994. 258p.

17. Harner, S. and Tryon, W. Psychoimmunological effects of shamanic drumming. In: Hoppál M. and Pentikäinen J, eds. Northern religions and shamanism. Budapest: Akadémiai Kiadó; Helsinki Finnish Literature Society, 1992: 196-204.

18. Shamanic journey drumming.

19. E.g., Harner M. Ibid: 31.

20. Ibid: 116-118.

21. Harner, M. Unpublished field data.

22. Harner, M. The Jívaro: people of the sacred waterfalls. 3rd ed. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1984 (orig. 1972): 155.

23. Ingerman, S. Welcome home: following your soul's journey home. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1993.

24. Harner, M. Unpublished case data.

25. Harner, M. Ibid: 69-72.

26. For the sucking technique, see Ibid: 113-130.

27. The Foundation's address is PO Box 1939, Mill Valley, California 94942; telephone (415) 380-8282; fax (415) 380-8416; E-mail: info@shamanism.org; Website: www.shamanism.org. Its journal, Shamanism, is published semi-annually.

28. Anonymous. HMO embraces shamanic healing. Shamanism 1998; 11(1); 5.

Базовые элементы в шаманской практике исцеления болезней

Основополагающие межкультурные принципы и практики шаманизма мы называем «базисным шаманизмом» (core-shamanism). Не утверждая, что все эти принципы и практики одинаковы в любой культуре, мы в то же время предполагаем, что они составляют некий стержень всех существующих шаманских культур. В данной работе вкратце описываются методики исцеления болезней, применяемые людьми современной европейской культуры, практикующими целительство и шаманизм вообще, а также базисный шаманизм, в частности.

Выделяются следующие основные формы целительства: исцеление путём шаманской экстракции; возвращение души; возвращение духа-хранителя; исцеление путём изгнания злых духов. В обсуждаемые категории входит: 1) патогенез/этиология заболевания, 2) диагноз, 3) терапия (как первичная, так и вторичная), 4) этика, 5) обучение потенциальных практиков базисного шаманизма в Фонде шаманистических исследований (Foundation for Shamanic Studies). Полное и окончательное обучение таких практиков производится их личными духами-наставниками, также, как и у шаманов индигенных культур, и также, как и эти последние, они не могут быть сертифицированы в качестве целителей – по той простой причине, что их духи-наставники могут бросить их в любую минуту, а без помощи духов успешное лечение шаманскими средствами невозможно. (Пер. М.Ошуркова).

В.И.Харитонова

СОВРЕМЕННОЕ РОССИЙСКОЕ ЦЕЛИТЕЛЬСТВО: СПЕЦИФИКА И ИСТОКИ

Обзор современного целительства и характеристика групп лечащих, а также описания методик работы „народных целителей" (НЦ), выполненные на основе более чем 20-летних наблюдений традиции и 10-летней экспериментально-лабораторной работы, были опубликованы мною в ряде трудов[1]. Дабы не повторяться, я сосредоточу внимание на проблеме естественной эволюции этнокультурных традиций и их составляющих, связанных с магико- и религиозно-мистическими практиками (МиРМП). Этот вопрос важен на данном этапе научного осмысления происходящих в культуре трансформаций. Споры о том, являются ли современные нео-шаманство, нео-ведовство и др. настоящим шаманством, ведовством и т.д., ведутся достаточно беспочвенно: разобраться в проблеме можно только с учетом того, что составляет основу МиРМП. Исходя из знания о психо-физических основах МиРМП, я охарактеризую механизмы дополнения традиции инновациями, позволяющими конкретной практике сохранять свою специфику, эволюционируя во времени, а также остановлюсь на явлениях, которые не могут считаться традиционными в рамках конкретной этнокультуры. Изложение требует характеристики типов НЦ с учетом специфики их воздействия, указаний на аналоги в шаманской, знахарской, ведовской и колдовской практиках при параллельной характеристике особенностей традиционных МиРМП.

[1] См.: *Харитонова В.И.* Знахарско-ведовская традиция на Руси и современное целительство // Народная медицина России: прошлое, настоящее, будущее. М., 1993; *Ее же.* Заговорно-заклинательная практика в народной медицине // Психологические аспекты оценки личности целителя: Сб. научных трудов ВНИЦТНМ „ЭНИОМ". М., 1993; *Ее же.* Заговорно-заклинательный акт в народной культуре восточных славян // ЭО. 1993, N4; *Ее же.* Современное народное целительство в свете магико-медицинской практики // Научно-практические исследования в области комплементарной медицины: Сб. научных трудов ВНИЦТНМ „ЭНИОМ". М., 1994; *Ее же.* Портреты народных целителей России. М., 1994; *Ее же.* От волхвов – к экстрасенсам (интервью) // Знание – сила. 1994, N10; *Ее же.* Эттении – обряд рассечения тела // VITA: традиции, медицина, здоровье. 1995, N2; *Ее же.* Традиционная магико-медицинская практика и современное народное целительство. М., 1995; *Ее же.* К вопросу о методологии исследования шаманизма в кругу родственных явлений (магия, колдовство, экстрасенсорика) // Центрально-азиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные аспекты. Улан-Удэ, 1996 (в соавт. с Д.А.Функом); *Ее же.* Некоторые проблемы методики и методологии фольклорно-этнографической работы с „посвященными" в ситуации „возрождения" шаманизма и ведовства // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов Южной Сибири и сопредельных территорий. М., 1996; *Ее же.* Несколько слов о концепции и научных интерпретациях традиционной народной медицины в фольклорно-этнографических исследованиях // Научно-практические аспекты народной медицины. Ч.1. М., 1997; *Ее же.* Современный „народный целитель": личность, психология творчества, наследование культурной традиции // Этническая психология и общество. М., 1997 и др.

Sandra Ingerman

BRIDGING THE ANCIENT PRACTICE OF SOUL RETRIEVAL INTO A MODERN DAY CULTURE

Many people today don't feel totally whole, don't feel as if they are all here. Few people live as fully as they could. When people become aware of this, they want to recover the intensity of life, and the intimacy that was once enjoyed of which an image is held. People want to come home more fully to themselves and to the people they love.

A technique exists for dealing with this common human predicament, but this technique has been almost entirely forgotten in modern society. For tens of thousands of years the practice of shamanism has brought healing to people in many cultures around the world. According to the shamanic perspective, one of the major causes of illness is soul loss.

The word *soul* has taken on many meanings. Here I use it simply to mean our vital essence, or as the *Oxford English Dictionary* (second edition) says, „the principle of life, commonly regarded as an entity distinct from the body; the spiritual parts in contrast to the purely physical."

Keeping this image of soul in mind, we can ask what causes the loss of this vital essence. In ancient times, loss of this kind was attributed to the soul being frightened away, or straying, or being stolen. Today we often find soul loss is a result of such traumas as physical, emotional, or sexual abuse, surgery, an accident, being in a natural disaster such as a fire, an earthquake, a tornado, a hurricane, the stress of combat, illness, the death of a loved one, and divorce. The list goes on and on for whenever someone suffers an emotional or physical trauma there is a chance that a piece of the soul might be lost. The phone going off while one is sleeping could cause soul loss as well as being awakened by an alarm clock. Anything that creates shock could cause soul loss.

It's important to understand that soul loss is a good thing that occurs to us. It is how we survive pain. For example, if I was going to be in a head on car collision, the very last place that I would want to be at the point of impact, is in my body. My psyche could not endure that kind of pain. The psyche has this brilliant self protect mechanism where a piece of us goes away while the pain is occurring. This is called soul loss.

We speak about this phenomena in psychology all the time. In psychological terms soul loss is dissociation. But in psychology we don't talk about what dissociates or where that what dissociates goes to. We simply talk about dissociation.

Shamans say that the soul separates from the body and flees into the realms of non-ordinary reality to survive the pain. The soul can flee to the Lower World, the Upper World, or be hiding in the Middle World.

The role of the shaman is to track down the soul which has fled to one of these worlds and physically bring it back to the client again. The shaman journeys with the help of his power animals and teachers to perform this healing. The lost soul is tracked down in the journey. The next part of the healing is for the shaman to return from non-ordinary reality with the lost soul parts blowing them back into the client's body.

There are many symptoms which a client who has soul loss may exhibit. The most common symptom is dissociation. Some victims of abuse describe looking down from the ceiling while the trauma was occurring. Someone who describes that they are watching life as if it is a movie; not fully participating in life. When one feels separate from others, depression or suicidal tendencies might emerge, being another symptom of the loss of the soul. Many people who have undergone anesthesia complain that they haven't felt the same since. The same complaint is true for people who have been in an accident. Addictions is another symptom of soul loss. People often try to fill up the empty spaces inside from the loss of soul by looking to external sources. They might turn to drugs, alcohol, food, relationships, work, collecting material objects, etc. to try to feel whole again. Nothing works however, except for getting back the soul.

Post traumatic stress syndrome would be a symptom of soul loss. When a large earthquake occurred in Mexico City many years ago, medical doctors found that they could not cure the post traumatic stress illnesses. Out of desperation, they sent patients to curanderos who performed soul retrievals. The problems immediately cleared up.

Another symptom of soul loss would be if a person said they couldn't get over the death of a loved one or a divorce. There is a normal period of grief, but when years go by and a person is still paralyzed with grief, soul loss has probably occurred.

Illness, especially immune deficiency problems would be another symptom of soul loss. Coma is also soul loss. Coma is a complex situation to work with in our culture. In a shamanic culture, the shaman only has three days to bring back someone in a coma before they were declared deceased. With the invention of life support, this is not the case. The shaman of today must work very closely with his helping spirits to determine what kind of treatment is needed for someone who has been on life support for more than the three day period.

From what I can tell from doing my research on soul retrieval, when a person living in a shamanic society suffered a trauma a soul retrieval was performed as soon as possible. The community would

gather and support the shaman as the ceremony for soul retrieval was performed. Today, because we no longer acknowledge the spiritual aspect of illness, shamanic practitioners have to go back ten, twenty, thirty, forty, fifty, and sometimes sixty years in searching for lost soul parts.

In ancient times, small communities were central to human life. These tribal societies, acting as a single organism, fostered interdependence among all members. Based on my study of shamanism, I believe the health and healing of each member of the community was the responsibility of the entire community. Every individual had tremendous support in the emotional, spiritual, and physical healing process.

As humans evolved and developed more sophisticated technology, communities gave way to cities, with their crowding, anonymity, and indifference. We moved from tribal societies to a culture in which families took the place of the community. As society became more mobile, family clans broke into smaller and more isolated units, down to the "nuclear family." Even now the nuclear family is dissolving into individual members who live separately.

I bring this up because the disintegration of community into ever more discrete units of human interaction has a dramatic effect on soul loss. I feel strongly that the sense of community has an important influence on soul retrieval work. Not only do many of us today have no community support to draw on, but also the isolation many of us feel is itself a major cause of soul loss.

In researching how shamans traditionally dealt with soul retrievals, I found that a crucial element in the ceremony was the community's participation. Eliade's *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy* is filled with accounts of shamans of different cultures calling back the soul. He describes rituals and ceremonies surrounding soul loss and retrieval from Central and North Asia, North and South America, Indo-European societies, and Tibet, China, and other parts of the Far East. Looking at some of these simple ceremonies shows us the integral place of community and the importance of having someone „waiting" for the return of the patient's soul.

In Central Asia, for example, Eliade describes how the Teleut shaman "Calls back the soul of the sick child in these words: 'Come back to your country!... to the yurt, by the bright fire!...Come back to your father...to your mother.'"

A similar call is given by many shamans performing soul retrievals, where the shaman exclaims who is waiting for the client's return.

In Eliade's accounts we see two things: first, a shaman was needed to intercede in the spiritual realm for the client's healing, and

second, whether it was the father, the mother, people in the yurt, or the community in general, someone was waiting for the soul's return.

In my own practice of soul retrieval, I invite my clients to bring friends and family to the ceremony. I have found this to be a very successful way to once again bring back the support of the community. The community usually brings gifts and food for a celebration after the work has taken place.

A soul might not return on its own either because it has traveled so far into non-ordinary reality that it is lost or because it has been stolen by another person. Soul stealing was well understood in shamanic cultures and was often done as a type of psychic warfare. In our culture, we steal souls all the time without even knowing it. There are many reasons why a person might try to steal someone's soul. They might want some of their power or energy. In a divorce or separation that is not mutual one person might steal the other persons soul to stay psychically connected. In the U.S. we have many country western songs devoted to "my lover stole my soul". I think that the psychological term for co-dependency is soul stealing, when each person in the relationship steals or exchanges souls.

Enmeshment follows and all boundaries are lost causing dysfunction in the relationship.

In the shamanic journey much negotiation is needed to get back the stolen soul from the soul thief. Where negotiation doesn't work trickery is used. Soul thieves think that they can use another person's soul to add to their power. This is a misunderstanding. You cannot use another person's soul. Therefore, you are not burdened by unusable energy. Also, there are no innocent victims in soul theft. A person must release their soul to the thief even if they do this unconsciously for survival. For example, a young child might have to give up their soul to a depressed parent because he can no longer sustain the psychic battle necessary to keep it.

The eastern term for soul stealing is psychic vampirism. In the case of soul stealing the victim loses needed vitality and the thief now has unusable energy. No one gains with soul stealing.

Soul stealing is a behavior that is passed down through family systems. If your soul is stolen, you will steal someone else's soul. Part of the work of the shamanic practitioner today is to teach clients how to stop the behavior of soul stealing, and to release any souls that have been stolen. The more people we can educate in this, the less this behavior will be passed down in our society. Once a person gets back a soul that has been stolen, and releases souls he is holding onto, the ancestral line is healed, and the descendants will have healthier lives.

Since we have not been working with soul retrieval in a modern day culture, there is usually more than one soul part to bring back at a time. One must be cautious of how many parts are brought back, as memories do return with the returning parts. I do not suggest bringing back more than one to three soul parts at a time.

What we see in working with a modern day culture is once a person loses a soul part at a young age, a dysfunctional pattern gets set up where the person repeats the trauma over and over. The names change, but the story line is the same. Once the original soul part or essence is brought back, recurrent patterns in a client's life can now be released.

It is important however, to bring back pieces of soul that were lost in traumatic events such as surgery, accidents, natural disasters, or war. And when a person suffers such a trauma he should seek out the help of a trained shaman as quickly as possible.

Bringing soul retrieval into a modern day psychologically sophisticated culture has been greatly rewarding and also filled with challenges. It is important to educate people today about the difference between healing and curing. In shamanic cultures, when the shaman retrieved the lost soul of a patient this was considered a cure. The shaman did not need to teach the patient how to take his rightful place in his community and once again harmonize with nature and life.

Today the cure is often not enough for people. Healing now has to take place. What changes does a person need to make in his life to return to a place of harmony once again?

I have had great success in teaching clients how to journey for themselves after a soul retrieval. Clients can get their own information on how to break unhealthy habits that create illness, how to once again connect with nature, and how to bring meaning back into their lives. This is essential for the cure to hold. This is essential for long term success.

Shamans have also been the psychotherapists in their communities. They knew what healing stories they needed to tell the client in order for the client's imagination to be stimulated to bring forth healing.

The stories that shamans often told clients do not work in our culture today. They are not healing stories. For example, it was very common for shamans in Siberia and in South America to tell the client how they battled evil spirits for the client's soul. There was the battle and then there was the victory. The patient as well as the community members expected to hear about a battle and then cheered the victory.

Today, in our western civilization I have found that clients cannot hear that there was a victory. They only hear that someone had to battle for their soul. This is so disturbing to the patient, they often end up

in psychotherapy to deal with this. I have seen this from collecting case studies from practitioners today from all over the world.

Part of the challenge today has been to learn what kinds of stories will be healing to the client. What people need to hear today are stories that are inspiring. People lack inspiration and meaning. I have found the most potent stories to tell clients today are how the return of the lost soul parts are going to help them in their lives. What are the gifts, talents, strengths returning with the essence that is brought back.

It is important also to explain to clients that the spirits usually communicate through metaphor. The story of soul loss that the spirits show in a journey cannot be taken literally by the client or shaman. In our psychologically sophisticated culture, client's often get stuck back in the details of their soul loss instead of realizing that a healing has taken place.

It is crucial that the shaman today tell clients metaphorical stories of how the return of their soul is going to make their life better. Trauma was not returned. Pure life essence has been returned. Lost gifts, talents and strengths have been retrieved. This is what stimulates the imagination of clients today to heal.

The practice of soul retrieval works with traditional psychotherapy and medicine. It is time to have shamans in hospitals who can do soul retrievals for people after surgery. Psychotherapy will not be effective, if the psychotherapist is speaking to a client who „is not home". The bridging of soul retrieval with traditional forms of healing is an essential piece for healing the emotional and physical illnesses we see in our culture today.

Введение древнего шаманского метода возвращения души в современную культуру

Многие шаманские культуры мира определяют болезнь как следствие потери души. Потеря души может быть определена при некой эмоциональной или физической травме. Потеря её - это то, как люди переживают свою боль. Психологическим термином для потери души является дизассоциация. Симптомы потери души включают дизассоциацию, болезнь, депрессию, суицидальные тенденции, пост-травматический стрессовый синдром, длительное горе, кому.

Шаманы разыскивают части души, потерянные или украденные, и возвращают их в тело пациента. Такого рода деятельность осуществлялась посредством классического шаманского путешествия; она практикуется – с прекрасными результатами – в современной культуре.(Пер. Д.А.Функа).

Martha C. Ward

SPIRITUAL LIVES AND COMMUNITY-COMMUNAL HEALINGS IN NEW ORLEANS

New Orleans is a unique city, a place of lively spiritual practices, beautiful cities of the dead, and many dangers from both the natural and urban environments. In this paper I would like to use the shamanic lens to examine the work of two famous healers and the healing work they rooted within tile Black and Creole communities of the city. The first group is Voudou (sometimes Voodoo or Hoodoo). Marje Laveau, a free woman of color in the 19th century, worked courageously within the multi-racial, multi-cultural, and semi-tropical diseases and disasters of New Orleans. Her work on behalf of the Creole, Black and slave populations of the city formed the practices that characterize modern Voudou in the United States. Reverend Mother Leafy Anderson organized the black Spiritual Churches (different from the Spiritualist traditions) in New Orleans in the 1920s. She introduced the spirit guide, Black Hawk, a Native American revolutionry who works with and inspires the Mardi Gras Indians, brilliantly costumed street dancers-trancers-musicians. Anthropologist and other scholars tend to dismiss many of the rituals and counseling practices of both Voudou and the Spiritual churches as merely ,,magico-religious," to discuss the ecstatic and trance performances as transient emotionality, and to define evidence of the continued vitality of the traditions as spiritual tourism, even commerce. By contrast, I would like to make the case that these two women are actually excellent examples of indigenous shamans operating in a complex social world with the help of powerful spirits. An analysis of their abilities, their contributions, and the activities of their heirs offer us insights into the potentials of shamanic practice in complex, contemporary urban life at the turn of the millennium.

Marie Laveau, Mother Leafy, and their contemporary followers are known for intense relationships to spirit and animal helpers. Their public and private rituals have always recognized and addressed the sufferings of the whole community. Both Voudou and the Spiritual Churches center on discovering spiritual solutions to real-world difficulties in the here and now. They promise people spiritual power over their own destinies. Both are highly syncretic. There are many elements which clearly come from the African cultures of the Diaspora, the suffering of slavery, and the contacts of Blacks throughout the Caribbean and South America. Other elements come from western traditions of Spiritualism, Black Protestantism, and Roman

Catholicism. They also draw from Native American traditions which are particularly strong, though not always obvious, in New Orleans. Even today, many people fear the power of these groups and speak of "witchcraft", "fortune-telling", "numbers", even "evil magic". But many members of mainline American churches – like Baptist, Methodist, Holiness or Pentecostal groups – actively seek out the spiritual services of the Afro-Creole and Afro-Caribbean practitioners. Many of these services, including individual healing, diagnosis for sorcery, organized trance work, mediums, and spirit guides, we recognize as shamanic from other cultural contexts.

Beyond individual spirituality and healings, the practitioners in these groups act in important arenas we might call public health or community welfare and survival. First, they offer rituals to turn hurricanes. New Orleans is the most hurricane-vulnerable city in North America, and poor people are in particular danger from the powers of wind and water. Second, Voudou groups and the Spiritual churches speak out about and offer help to heal and counter the spiritual sicknesses caused by racism and poverty. Being poor and black often means being sick. As we know, shamans in traditional societies in the past often had to deal with the forces of weather that cause widespread suffering. In addition, they developed ways to heal the "social body" as well. Marie Laveau and Mother Leafy are two remarkable examples of the vitality and persistence of shamanic traditions, even on busy city streets.

Спиритуалистские общества и целительская практика в общинах Нового Орлеана

Новый Орлеан – уникальный город, место живых спиритуальных практик, прекрасных городов мертвых и многочисленных опасностей, исходящих как от естественной, так и от городской окружающей среды. В настоящем докладе я хотела бы через призму шаманизма рассмотреть деятельность двух известных целительниц и целительскую практику, которую они внедрили в негритянскую и креольскую общины города. Первая группа воду (иногда используют термин вуду или худу). Мари Лаво, свободная чернокожая женщина, в XIX в. отважно работала среди мульти-расовых, мульти-культурных и полутропических болезней и бедствий Нового Орлеана. Ее деятельность в интересах представителей креольского и чернокожего населения города, а также рабов сформировала практики, характерные для современного воду в США. Преподобная матушка Лифи Андерсон организовала в 1920-х годах в Новом Орлеане негритянские спиритуалистские церкви (отличные от спиритуалистских традиций). Она привела духовного наставника, Черного Ястреба, туземного революционера, вдохновля.otuj индейцев Марди Грас, которые, нарядившись в великолепные костюмы, танцуют под музыку на улицах, доводя себя до состояния транса. Антропологи и представители других общественных наук склонны отвергать многие ритуалы и «консультативные» практики как воду, так и спиритуалистских церквей, считая их просто «религиозно-магическими», обсуждать экстатические действа и состояния транса как мимолетную эмоциональность, характеризовать факт длительной жизнеспособности традиций как спиритуалистский туризм, даже коммерцию. В противоположность этому, я хотела бы доказать, что эти две женщины в действительности представляют собой превосходные примеры туземных шаманов, работающих с помощью могущественных духов в сложном социальном мире. Анализ их способностей, их вклада и деятельности их наследников позволяет проникнуть в возможности шаманской практики в условиях сложной жизни современного города на пороге смены тысячелетий.

Мари Лаво, матушка Лифи и их современные последователи получили известность благодаря тесным отношениям с духами и животными-помощниками. Их публичные и тайные ритуалы всегда признавались и обращались к страданиям всей общины. Как воду, так и спиритуалистские церкви сосредоточены на открытии духовных решений проблем реального мира, существующих здесь и сейчас. Они обещают людям духовную власть над их собственными судьбами. Оба направления очень синкретичны. Многие элементы определенно пришли из африканских культур диаспоры, страданий рабства, и в

результате контактов между негритянским населением Карибского региона и Южной Америки. Другие элементы пришли из западных традиций спиритуализма, негритянского протестантизма и римского католицизма. Они также тянутся из традиций коренных американцев, которые особенно сильны, хотя и не всегда очевидны, в Новом Орлеане. Даже сегодня многие люди опасаются могущества этих групп и говорят о «колдовстве» «предсказаниях», «числах», даже «вредоносной магии». Однако, многие члены основных американских церквей - таких как баптисты, методисты, группы «святых церквей» или пятидесятников - активно прибегают к услугам афро-креольских и афро-карибских практикующих целителей. Многие из этих услуг, включая индивидуальное лечение, определение/диагноз колдовства, организованный сеанс транса, услуги медиумов и духовных наставников, мы считаем шаманскими, взятыми из других культурных контекстов.

Кроме индивидуальной духовности и целительства, практикующие целители в этих группах действуют на важном поприще, которое можно было бы назвать общественным здоровьем или выживанием и благоденствием общины. Во-первых, они представляют ритуалы, цель которых - отвести ураганы. Новый Орлеан - самый уязвимый с точки зрения ураганов город в Северной Америке, и особенной опасности перед лицом сильного ветра и воды подвергаются бедные слои населения. Во-вторых, группы воду и спиритуалистских церквей громко объявляют и предлагают помощь в лечении и противостоянии духовным болезням, причинами которых являются расизм и бедность. Быть бедным и чернокожим часто означает и быть больным. Как мы знаем, в традиционных обществах прошлого шаманам часто приходилось иметь дело с силами природы, являвшимися причиной широко распространенных страданий. Кроме того, они также разрабатывали способы исцеления «общественного организма». Мари Лаво и матушка Лифи представляют собой два замечательных примера жизнеспособности и постоянства шаманских традиций даже на улицах делового города. (Пер. Т.Волковой.)

Josefina Roma

THE ROLE OF SONGS IN MYSTICAL EXPERIENCE. NEW APPARITIONAL GROUPS IN THE BARSELONA AREA

My research has been focussed on the social groups which form around contemporary popular religious apparitions. These are movements which I qualfy as urban, not only because many develop in cities, but also because the values and the social structures which they communicate are also

urban, by contrast with traditional configurations which have been primarily rural. In traditional apparitions, even in modern times, such as Lourdes, Fatima, and La Salette, when they transmitted messages for all humanity, generally relied on the model of infantile spontaneity as a proof of the absence of manipulation in the message. By contrast, in the urban model, the proof of authenticity predominantly rests on the trance itself. Without any dependence on the age of the visionary, there has been a proliferation of spontaneous seers - that means, seers who are not mystics by profession or vocation- of all ages although those in their 50s predominate. Indeed, the field which I am setting forth for reflection has a richness which could overwhelm analysis were it not studied within a well-structured continuum.

The tenor of my research is basically anthropological. Its connection with ethnomusicology comes from its concern with the roles that music can play in the apparitional process. In that regard, I will consider all the places where music appears as part of the discourse of these new apparitions. I will also examine how the emotion which is stimulated and which expresses itself through the use of music grows in crescendo from routine interpretations in a sanctuary where there is not current apparition through its use in individual self-affirmation on the road to the sanctuary, to the stimulation of a climax which channels the tension of the faithful and which also aids in establishing the dialogue among the vision, the seer in trance and the followers who support him.

I will take as a sample three complex contemporary apparitional phenomena. That of Can Cerdà lies in the comarca (county) of the Vallès, beyond the mountain of Collserola which flanks Barcelona. That of St. Boi stands halfway to the hermitage of St. Ramon which crowns a small rise in the Baix Llobregat, near the delta of this river which bounds Barcelona to the South. The third example is formed by the Catalan faithful who have visited the Sanctuary of Medjugorje, in Bosnia (albeit now universal in scope), and who organize meetings in Barcelona when some seer or the Franciscan friars of the Sanctuary pass through the city. I will also refer to other groups whether with they have their own sanctuary or consisting only in a prayer group in private homes around a particular visionary who enters his/her trance in the course of these prayer sessions.

The sanctuary of Can Cerdà is an open-air space bought and cared for by followers with the hope of later constructing a chapel there, as the Virgin Mary has asked. It is located in the middle of the forest, beside a fountain, and preserves the tree -- now dead and stripped bare by the devotion of the faithful -- where the seer, Pepita Pugès, saw the Virgin Mary. Pugès died nearly ten years ago, but her followers still gather there on the eleventh of every month.

This case, within my small sample, is the most traditional apparition of all (including the tree and the miraculous water of many other traditional

visions). Private devotions there include the offering of flowers, the lighting of candles, veneration of an image of Our Lady of Lourdes, and collection of water from the fountain. After the exchange of news among acquaintances, the public part of the ritual begins with the complete Rosary, with each Mystery led by a representative of one of the different groups of followers. It ends with the Via Crucis (Way of the Cross) around the property and the kissing of the cross.

The sanctuary of St. Boi, by contrast, is the most heterodox of the cases I examine. Its open-air space is a clearing among bushes and brush made by use, underneath the high tension lines which cross the zone. It has a very small garden, tended by the followers, over which a cross has recently been raised. The rock where the apparition took place is not marked with any ritual sign, ready to be used by the sick, by seers, or by children, although no irreverent action such as sitting on it during services is permitted. The service itself includes the procession up to the sanctuary, the praying of the Rosary, cycles of other prayers such as the Sorrows of the Virgin Mary, all mingled with numerous songs. When the seer, Felipa, appears, the prayers and songs intensify until she enters into a trance. Silence surrounds the actual message that the vision imparts by means of the seer. Later, while still in trance, the visionary lays hands on the sick, transmits particular messages to the faithful who approach, or she distributes flowers.

The third example, that of the Amics de Medjugorje (Friends of Medjugorje) might be labelled the most "modern" and non-traditional of the three. There is no real Sanctuary present, but instead a gathering of the faithful far from it. The service takes forms which recall huge American crowds for a preacher or a healing ceremony. In fact, it is heavily indebted to the ritual and song corpus of Charismatic Renewal.

The service of the Amics includes the Rosary, the Eucharist, the sermons and meditations of the Franciscan who leads the event, the narration of conversion experiences, of the apparitions themselves, a healing ritual and the distribution of memorabilia .

A first level of analysis of songs within these cases reveals the ways in which they represent and give identity to the Sanctuary. In this, they follow a long tradition which in the territories of the Crown of Arag; and Catalunya take the form of Goigs [poetic and musical forms, available as printed broadsides which celebrate both a saint and a particular site of worship, which I have already examined in another study as a form of sacred epic]. Today, these new apparitions do not follow the traditional poetic and musical formula of the Goigs. But the songs try to underscore the the novelty of the event while at the same time linking it to more prestigious apparitions like Lourdes and Fatima which are approved, albeit only tacitly, by the ecclesiastical hierarchy. The hymns in the form of an Ave Maria from those Sanctuaries of international veneration offer a simple melody and a metrical

facility when it comes to introducing new verses. The two pilgrimages of Our Lady of Fatima throughout Spain after the Civil War served particularly to fix this model as a referent.

All the apparitionist sanctuaries which I have studied have some form of identificational hymn which recapitulates their history and make it known as a badge of identity. Can Cerdà, for example, has borrowed the Ave Maria of Lourdes, for this was the manifestation of the Virgin Mary that its visionary saw. Sant Boi also relies on the same variant.

Through this configuration, the two sanctuaries act in a traditional fashion. They combine local history with the divine of a mythic time, which in this case is represented by modern apparitions already consolidated as true. The process and songs thus reinforce the authenticity of the local phenomenon.

The Amics de Medjugorje, on the other hand, lack any single identificational song even though in all their gatherings they sing the translation of a song from the sanctuary, " Portes Verge Aquell qui porta el món". This hymn does not, however, make any reference to the history of the apparition itself. Medjugorje proposes a universal dissemination of messages directed to all humanity. Hence, outside the sanctuary at least, it abandons the weight of any local identity .

The universality of the messages is accompanied by "renewed" hymns and prayers: a new liturgy of songs selected from ecclesastic hymnals, from Charismatic Renewal, and from the Order of the Beatitudes, born from the experience of this apparition. Thus a single identifying hymn would be too narrow. Moreover, the tacit acceptance of this apparition by a part of the Catholic hierarchy eliminates some of the need for this aspect of identity formation, so crucial in the case of other apparitions

Nonetheless, I witnessed a musical struggle between this universalist message and local identity provoked by the singing of the Virolai, the characteristic religious hymn of the Catalans dedicated to the Virgin of Montserrat, patroness of Catalunya, in a gathering this year. The majority of the follower were Catalans, given the diffusion that pilgrimiages to Medjugorje have gained throughout Catalunya. In this context, any religious gathering, modern or traditional may end with or somehow appropriately incorporate the singing of the Virolai. In the case that I observed, however, the Franciscan friar from the original sanctuary who directed the act did not know the significance of the hymn and wanted to cut it off without singing the refrain. Yet neither the faithful nor the Catalan nun who directed the singing would let him. Thus a certain tension of miscommunication became evident.

In the singing of other identificational hymns of the aforementioned sanctuaries, the emotion resides in rehearsing local sacred history and

provides the repository of the principle messages of the seer. In the case of the Virolai, the universalist message and the climax created by the liturgy merges with the national identification of the group amidst the international multitude of the pilgrims in the Sanctuary. Emotions multiply to the point that tears flow in an affirmation of identity which is not that of the sanctuary, but an ethnic identity instead.

We have, so far, left aside language as an important element in the songs as well as in the apparitions themselves. Our Lady of Lourdes spoke Gascon, but in urban apparitions, where the presence of a following attentive to the message is extremely important, and where the followers may often not be autochthones, the Virgin Mary asks the Catalan-speaking or Basque-speaking visionary (in the case of the Virgin of Remei or of Umbe) to speak in Castilian so that everyone might understand. As a result, prayers and songs may be in one language or another, or alternate between the two. At Can Cerdà, Catalan and Castilian have been combined even in the signal Ave-Maria hymn. The gatherings of the Amics de Medjugorje are completely bilingual. At St. Boi, all is done in Castilian, given that the visionary and the majority of her followers are Castililian-speaking.

Combinations may prove more complex over time. In the case of the Virgin of the Remei de St. Vicen' dels Horts, which has revived a traditional comarcal sanctuary, neither the Goigs del Remei nor even a widely-known Hymn to Our Lady del Remei by a great turn-of-the-century Catalan composer are used. Indeed, they are totally unknown. A member of the central circle composed a literary hymn in Castilian, but it has achieved no dissemination among other followers. I believe that this is because it lacks the characteristic links with the consolidated and accepted apparitions that I noted earlier among hymns of identity. In fact, in that sanctuary, a hymn is sung to the melody of Fatima's Hail Mary.

We see, thus, that the role of the hymn of the apparitional sanctuary follows the route traditionally assigned to the Goigs. That is, it bonds the local phenomenon with a lineage tied to Divinity through a history of celestial interventions. This was done by adding to the first verses dedicated to the Virgin Mary or the life of a saint, those verses dedicated to the local phenomenon, apparition, discovery of an image, miracles, etc. Thus, the sacred epic. Since contemporary apparitions need to establish kinship with phenomena approved by the Catholic Church, the Ave Marias of Lourdes and Fatima are the borrowed poetic-musical formulae. The fact of introducing newly-sung verses into these reaffirms for the faithful the authenticity of the facts.

A second emotional step in the songs used lies in the personal creations of the faithful. These creations can be poetic -- new verses for the official songs of the sanctuary; musical and poetic, as in the case of new hymns, or more individualistic in their interpretation.

Given the strong social stratification which is established around any apparitional phenomenon, the most peripheral followers have scant resources to advance in the scale of power and prestige. One possibility, however, lies in the interpretation of songs. This can be done in the buses which go to the sanctuary or in the sacred space during the ritual.

These buses are truly liminal spaces, in the terminology of Van Gennep describing rites of passage, and they permit the re-placement of individuals within the groups. Often, singing occurs during the trajectory toward the sanctuary and those persons interested in approaching the center from the outskirts of the group will try to stand out. They can, if they have the capacity, sing in such a manner that the others will notice them, whether for a good voice, or because of a new verse that the others do not know, or in producing a new song which proves particularly emotive for participants. These songs trace back to the religious past in their villages of origin, to festivals and devotions of childhood, to missions and to pilgrimages, and thus synthesize multiple conditions to give that which is sung a personal tone which the listeners appreciate. The message that the singer give is:" I also have my own religious experiences which move the soul and must be taken into account by the group". The listeners recognize this, praising the novelty of the lyrics or the melody, in the interpretation itself or in the total effect. It is probable that they will demand another individualized interpretation on other occasions. This means that there emerges a certain struggle at the moment of choosing a song, and that certain efforts are also viewed negatively by the group as well.

Singing of a second voice in harmony, often in parallel thirds, has the same character, although it never attains the same protagonism or the same consequences. Emotion is more focussed on personal realization and the joy of listening to it, which evokes emotion in the group in the fullness it represents. Yet it rarely brings compensations other than emotional ones, just as it never gains any protagonism nor challenges anyone's position, given its complementarity.

Other creations must be sanctioned by the dominant central group around the apparition since they might infringe on the territoriality of the visionary and his/her own drive toward protagonism.

Yet at the same time, the visionary or someone of the central group might also present the poet, or more commonly the poestess, to the public. An official singer of the central group might also add new verses to a song of the service. This activity represents the recognition of creative faculties in persons who have been ignored in everyday life. Personal realization in the field of poetry or music is recognized as part of the mystic process and receives the same treatment. It is subject to the territoriality of the "titular" seer of the sanctuary and approaches the central circles of activity and mystical recognition. Poetical and musical creation are seen as activities

which transcend the normal level of emotion, allowing the subject to enter the plane of perception of an alternative reality. In St. Boi, the woman who directs most of the songs, la Petri, has an extremely good voice. Yet she also has penetrated deeply in mystical phenomena and adds very personal verses which speak of intimate spiritual experiences within the songs of the apparitional ritual.

Despite these continuities, each space of apparition has its own musical universe which is the result of many factors, such as the historical moment in which it originated, the everyday forms of religious music, the dominant theological moment, the type of faithful who come and their composition as a group, their religious formation and the atmosphere in which they have been formed. The universalist currents of religious songs can be modified by the configuration of each diocese, depending in part on its traditional musical heritage. But the most important apparitions have had an impact on many other, including secondary sites, and have established recognizable lines of diffusion as well.

Thus songs used in an apparitional gathering depend on the balance between the musical religious histories of the faithful and the universalist influences of the Catholic church and its dominant apparitions.

Thus we see that the songs of Can Cerdà, emerging at the beginning of the 1970s, use official hymns of the Spanish church of the beginning of the century which have become traditional. This is exemplified in the songs which accompany the Via Crucis. People alternate Catalan and Castilian constantly, in prayer as well as song. Beyond the Via Crucis and the song of identification -- the Hail Mary of Lourdes transformed with local verses,-- however, this sanctuary has taken on no other music, save some background music of official contemporary religious music.

Moreover, since the seer died years ago, there is no liturgical or musical renovation emergent there. Nor is there the same emotion of direct contract with the seer or the apparition. Thus emotion becomes reduced to memory and the song of identity.

The apparitional nucleus which draws together the faithful of the Bosnian visitation of Medjugorje around the visit of a Franciscan father or, at times, of a visonary herself, also takes music as an axis to direct the religious emotions of the faithful. This even means the accompaniment of an electronic organ when the gathering is held in the meeting hall of some religious high school. Singing in two voices [harmony] is also easier, and some member of the faithful who is well known as a professional singer might offer a solo. A very central person in the apparition, a priest-chaplain or a nun leads the songs, following the schema of parish masses.

The rhythm of prayer, sermon-meditation, witness, Eucharist and songs means that these have an important role in guiding the attitude of the faithful towards a climax of emotional devotion.

In the first place, extremely short songs abound. These are repeated to the point that there is a corporeal assimilation to the singing. Thus one comes to alternate a relaxed verse with a counterpart that is expectant, supplicant, affirmational with regard to faith.

During the liturgy there are also occasions where the wait becomes long, as in the distribution of communion or the sharing of souvenirs. To sing, there, serves not only for the emotional appropriation of the ritual but also to soothe the individualism which breaks out and threatens to disrupt the ambience in any moment.

The climax of the preaching and the healing benediction of the sick, etc, requires a community of sentiment, of one breath in both the faithful and the officiant. Thus songs are repeated again and again with only variation in their stress. This produces a sense a rhythmic and emotional seesaw and ultimately a state of rapture which obliterates many corporal conditions to concentrate on the necessary emotional plane whether to follow the liturgy completely or to give oneself totally to the sermon which has emerged spontaneously from the preacher. He himself, in turn, seems to gain this climax through the united company of the faithful in communitas.

The entire ceremony brings to mind the healing revivals of major American preachers, including the naming within the sermon the parts of the body to be cured, in a situation of intense preaching. Even the space, a stage instead of a church, reinforces the image. However, the contribution of Catholic Charismatic Renewal groups, with their own liturgy, also brings in their collection of songs although not the glossolalia which they practice in their own meetings.

Another function of the songs, then, is to procure the sentiment of communitas, beyond individualism, making sure that the faithful assume the emotion-laden words of the preacher within this heady environment. This function clearly dominates other conditions of singing, like the need to belong to a known repertory or the to expand upon it in parallel thirds. In order to achieve total function, the presence of a central member of the apparitionist sanctuary remains a necessary element, because of his direct contact with the divine. The songs, however, play the role of catalyst.

At the apparition in St. Boi the devotional melodies sung are those of the post-Conciliar Spanish Catholic church, after the liturgical reforms of 1969. These are characterized by a Christological tendency instead of the earlier Marian ascendancy. The Marian songs of the present also insist on theological and evangelical concepts more than in the highly- complicated literary praises of and sentimental content of the past. In this apparition, songs of both types are sung. There is even one -- Estrella del dia, prodigio

de amor, (Star of the Day, Prodigy of Love) -- which has a special significance since they explain that when the Virgin Mary descends as an apparition, she stops in order to listen to it.

Singing is part of the initial procession of the faihful behind their standard, guided by central figures who directs via megaphone the Rosary and praises to the Virgin Mary, songs of identification for the sanctuary, and other hymns. Once all have reached the place of the apparition, singing and praying continues until the seer arrives. She does not show up until the Vision asks her to. Here the music reaches its maximum emotional intensity. The same songs which had a festive air, as if in a " romeria", (a mixture of pilgrimage and festival, typical of Mediterranean countries), begin to be sung more seriously, expectantly, while the seer kneels, surrounded by central persons who obey every nuance or instruction whether to record the message, give her the megaphone, continue singing, or something else.

The first phase of the apparition is an external one. The vision comes down from Heaven and the visionary speaks in a visible and emotive fashion. After a few minutes, she begins to sigh and cry out "Ay Dios mío!" (Oh My God) and to demand God's pardon. Often she breaks into heart-rending sobs while murmuring prayers and speaking with the vision of the Virgin Mary. The people, assembled in a large circle, have eyes for nothing but her. Everyone catches their breath in a pregnant silence, waiting for the trance.

But often enough, this comes only slowly and the visionary extends her arms with her hands clasped, movements whch seem to help her enter a trance state. If this still fails to transpire, the tension becomes so great that people will do anything. Those who know the seer personally suffer from watching her suffer. In these moments the assistant and at the same time, director of the seer and the liturgy makes all the faithful recite the Our Father while holding hands. Next, the song director is asked to be begin the most emotionally moving of the songs in the repertory, which continue one after another as the tension grows. They remain the same songs as before but people now sing them tensely, imploringly, with their eyes fixed on every movement of the visionary, attentive to every nuance of the director of the act. Heterophonia and the feeling and satisfaction of the song are replaced by an emotion and a will directed like an arrow toward the seer's trance. Finally the seer stretches out her arms once again and falls to the ground, releasing an incredible cracking of bones.

The director of the songs does not stop the song abruptly, however, but ends the verse pianissimo. In those moments there is a release of the tension. The seer, in a trance variable duration again kneels and begins to speak, "possessed" by the message from inside. The messages, delivered in a very low and relaxed voice, are captured by the tape recorders which assistants bring to her. Later, she rises, still in a state of trance, and gives blessings, lays her hands on the sick, and gives particular messages to the

follower who approach her in a line. People now speak in a more relaxed fashion although hthey cannot avoid emotion when the approach the seer herself.

The final acts pass almost unperceived, without great attention. The seer stands up, dusts herself off, is greeted by some of the highly central figures and disappears.

In this case, the trance-ecstasy (whose frontiers I do not see as clearly drawn in the examples I have studied as Gilbert Rouget's classification suggests) seem induced and seduced at the same time, to borrow Rouget's concepts. Nonetheless I believe that the induction is secondary, at least in the final functional stage when trance does not arise, its role is fundamental. It provides the emotional ambience to transcend everyday states of perception and to pass from the extant vision to "possession." The signal or response to the action of the faithful is the fall of the body and the final message through the word of the seer.

Thus the more festive music of the ascent to the sanctuary prepares the emotional ambience of the followers. Sometimes the visionary accompanies them in singing, especially emotional songs of the musical patrimony of her infancy, such as saetas [semi-improvised and very emotive songs, performed by individuals as the holly Week processions pass by, in the South of Spain.]. This also conditions her to receive the apparition.

Later, the same songs of the faithful in an even more committed fashion form a circle from which the seer transcends to a level of vision of an alternate reality. Finally, the third stage of the same song, worried, tense and supplicant, makes the state of trance arise.

To conclude, I would underscore that in the set of examples which I have reviewed, the most important element in capturing the emotion of the worshippers is direct contact with the Divine. The role of songs, then, is to construct a system of communication among the believers, the seer and the vision. Thus songs themselves are the proof that this communication exists. The seer himself/herself needs this emotional accompaniment to cross the threshold of trance. Even the celebrant of the liturgy of the Amics de Medjugorje needs this influence. I have noted as well the changes of rhythm and intensity as well as the explicit intention of unifying diverse sentiments through song. "let's sing something" says the Franciscan Friar who celebrates the liturgy when he sees the faithful escaping into individualistic movements.

Nonetheless, the function of the music in provoking the trance does not depend so much on the musical structure per se as on the emotive use that the faithful make of it in the apparition. The songs used, after all, are those of the official corpus of the Catholic Church, present or past, and are sung in various moments of the ritual without stimulating the trance. Only when the ritual signals that the moment has arrived and emotion overshelms the singers and the seer, does music become the catalyst.

With this brief reflection on the relation of music and trance in cotemporary apparitions I hope to have shed light on phenomena which while scarcely brilliant, at the level of its music itself, fulfill in our cities and suburbs the function which many anthropologists have assigned to the "other" - that is, primitive people and exotic places. My contribution also shows the universality of the emotional use of religious music through a review of aspects of contemporary culture which rarely have merited the attention of investigators.

Bibliografia

APOLITO, Paolo.- Dice que hanno visto alla Madonna. Roma. 1992.

CHRISTIAN, William.- Apparitions in late medieval and renaissance Spain. Princenton U. P. 1989

COX,Harvey.- Jazz and Pentecostalism. n.84 Archives de Sciences Sociales des Religions.Paris. 1993

GOODMAN, Felicitas.- Ecstasy, Ritual and Alternate Reality. Indiana U.P. 1988

ROMA, Josefina.- Epica sacra y profana en el Alto Aragón. ESEM a Valencia.1991.

ROUGET,Gilbert.- Music and Trance. The University of Chicago Press. 1985

ZIMDARS-SWARTZ, Sandra.- Encountering Mary. Princenton U.P. 1991

Nina A. Meschtyb

Communications with spirits and healing in dreams among Nanai and Ulchi

We all dream. If we forget or do not pay attention to our dreams, to the images that comes to us unbidden, it is because our cultural environment does not support a means by which dreaming could transform and revitalise our awareness. In archaic society it could be possible sometimes for ordinary peoples to visit the altered reality (in dreams and visions). But the world of dreams is considered as the shaman's world. Through the communication with spirits he is able to harmonise micro and macro cosmos. Studying the shamanic healing practise, dreaming and visionary that is important that scholar must realise that faced with phenomenon which is far out of the paradigm of western materialistic consciousness. Paradigm structures of traditional culture are acceptable by a person as their own values in altered state of consciousness (ASC). ASC is a sphere of unconscious acceptance of cultural orders, so religious systems which are founded on the ASC (and first of all - the shamanism) must be expected as a field of socialization that is continued the cultural tradition.

The interpretation of the dreams includes both personal and social experience. Before the vision, this possibility of experience lies concealed in

the general fabric of traditional belief. After the vision, it becomes a more integral part of personal existence what can influence upon the personal and communal behaviour motivation. The dreamer is the one who has understood the visionary content through traditional religious cosmovision and through the self-awareness. This kind of understanding requires a successful translation of the reality of the vision into a meaningful pattern of shared social relations. The dialogue structure of the search for meaning – the semiotic web of related words, images, acts, relationships, that work together to contribute to the specific expression of individual understanding. The visionary event is encoded in objects and images that have powerful religious associations in a culture and are capable of transforming the structures of perception through their correct use. The dream reject both shared meanings and individual experience. That is important to recognize the transformative effect that dreaming has on the dreamer - the many ways in which the shared contents of dreaming have shaped the perceptions and experiences of the „every day". All dreams became a part of reality by which culture is transformed itself. The indigenous peoples of the Law Amur Basin were undergoing rapid transformations and cultural change during the contemporary period. Dreams reveals this process quite clearly. In this paper I would like to investigate the phenomenon of dreams and visions among Nanai and Ulchi within a particular historical and ecological context that is important for understanding the spiritual and religious experience for indigenous peoples in a modern social context.

А.П. Зенько

ОБРЯДЫ ИЗГНАНИЯ БОЛЕЗНЕЙ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТОВОЙ ПРАКТИКЕ ОБСКИХ УГРОВ: ЭТНИЧЕСКИЙ И ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТЫ

Уделяя внимание изучению мировоззренческих и смежных проблем, этнологи традиционно прибегают к использованию в своих исследованиях теоретических и практических знаний поведенческих наук и, в первую очередь, психологии. С позиций обеих этих отраслей науки сейчас активно изучаются этнические стереотипы различных народов, выявляется общее и частное, прорабатываются соответствующие теоретические аспекты. Одновременно с этим все большее внимание многих специалистов привлекает тот круг проблем, который, находясь в сфере изучаемого и этнографией и психологией, выходит все же за рамки анализируемых ими реальных фактов и, в большей степени, касается сферы ирреального. На наш взгляд, это явления, не поддающиеся внешнему наблюдению и требующие „внутреннего" анализа и понимания.

В этнографической практике каждого исследователя есть та грань, которая независимо от него, указывает на некие „скрытые" моменты и интуитивно диктует соответствующее им понимание и поведение. Субъективное „я" исследователя пытается соответствовать тем критериям той культуры, которые необходимы при передаче и воспроизводстве определенного рода традиционных знаний и, следовательно, - особому настрою (или состоянию). В этом отношении „психологический" статус этнографа в определенных ситуациях можно сравнить с пограничным „психологическим" статусом передающего эти знания – „знающего человека" (шамана, гадателя и прочих), с той только разницей, что социальная роль (статус) обоих в этом обществе остается различной.

В традиционных обществах коренных народов Северо-Западной Сибири – хантов и манси (обских угров) психологический фактор (мышление, восприятие и пр.) остается одним из необходимых, но и отчасти скрытых, регуляторов общения: коммуникативного, перцептивного и интерактивного. Мировоззренческие знания, передаваемые хантами и манси в процессе обмена информацией, восприятия явлений, сопутствующих им, и взаимодействия на практике во время совершения разного рода церемоний и ритуалов, требуют определенного психологического настроя и для них самих. Однако в настоящее время при наблюдающемся стремлении большинства представителей этих народов сохранить имеющийся, в том числе, связанный с иррациональными представлениями, традиционный опыт предков (особенно его практическую сторону), существует и несколько иное отношение к данному наследию. Именно поэтому сейчас можно говорить о разных тенденциях, характеризующих отношение обских угров к своему здоровью и способам лечения, которые необходимо рассматривать как с позиций анализа их традиционных этнических подходов, так и с позиций анализа современного состояния их сознания, психики в целом.

Значительная часть представителей хантов и манси продолжает обитать в глухих участках тайги и тундры, вдали от центров медицинского обслуживания, что принуждает их, даже при „достаточном" уровне образованности, обращаться к традиционному опыту борьбы с недугами. Сохраняя и стремясь сохранить и в будущем свой хозяйственный уклад, представители этих групп обеспечивают тем самым и относительно устойчивое сохранение традиционных мировоззренческих установок.

По этой причине в сознании большинства хантов и манси до сегодняшнего дня превалирует традиционное отношение к болезни как субстанции внешнего происхождения, попадающей в тело человека извне[1]. Источником таких заболеваний, как правило, считаются так

называемые „злые духи“ (*лунг//юнг//куль*), вселяющиеся в тело человека и „пожирающие“ или повреждающие различные его органы. Оценка болезней не только как явлений внешних, но и как явлений ирреальных, приводящих в то же время к „внутренним“ изменениям в человеческом организме, ощущаемым или наблюдаемым, то есть настоящим и реальным, обуславливает и основной способ борьбы с ними – различные формы изгнания болезнетворного начала из тела человека. Такая обрядность различной степени сложности осуществлялась и осуществляется в настоящее время как шаманами, так и пожилыми „знающими“ людьми – мужчинами и, наиболее часто, женщинами. Последняя категория специалистов подобного рода у хантов и манси в определенной степени напоминает категорию знахарей или „народных целителей“ у русских, хотя все же большая часть их способов лечения, представляя собой сохранившиеся в прежнем виде или нескольно „усовершенствованные“ временем архаичные обряды, основывается на психологических методах, включающих внушение, гипноз и пр.

Например, у хантов и манси широко распространена практика целительства посредством передачи больного под „попечительство“ или защиту конкретного, желательно лиственного дерева, выбранного им самим или „знающим человеком“ и выполняющего роль его своеобразного, символического, двойника. В отличие от хвойных, эти деревья полагались деревьями верхнего мира, противостоящего злым существам, а, следовательно, и болезням. Так, молодые березки рассматривались хантами и манси как хранительницы здоровья человека в целом; время от времени, без четкой регламентации, на них повязывались куски белой ткани на возможно большей высоте. С этого момента березка становилась личной хранительницей здоровья конкретного человека, – пока она росла и крепла, состояние ее „подопечного“, при прочих равных условиях, должно было оставаться отменным. Повязывать ткань на уже занятое дерево являлось предосудительным и приравнивалось к черной магии, поскольку это должно было привести к болезни предшественника.

При существующих и активно используемых подобных „средствах“ борьбы с болезнями, носящих иногда просто профилактический характер и представляющих способ защиты от ирреального, продолжают использоваться более „сильные“ средства профилактики болезней и их лечения – культовые жертвоприношения, шаманские камлания и другие ритуалы. С возрождением национальной культуры и одновременным упадком в сфере здравоохранения они приобретают в жизни коренного населения все большее значение.

Вызываемые к жизни различными уровнями потребностей, в том числе аффилиацией, эстетическими потребностями, потребностями в безопасности, формы общения с потусторонним миром предполагают

самый разнообразный характер. Так, наиболее сильными средствами борьбы с болезнями и злыми силами вообще, в сознании хантов и манси представляются коллективные жертвоприношения, во время которых они наиболее полно ощущают реализацию этих потребностей. По нашим данным, зимой 1997 г. в Сургутском районе, с просьбой о благополучии и защите здоровья, было организовано одно из таких масштабных (более 30 оленей) коллективных жертвоприношений наиболее значимому локальному духу.

Одновременно с этим, как эффективный способ борьбы с заболеваниями, продолжает возрождаться шаманская практика, представляющаяся в сознании хантов и манси надежным и максимально коротким путем достижения контакта с потусторонним, ирреальным миром. Во время шаманских камланий, помимо получаемой эмоциогенной информации, активное влияние на переживания и состояние человека оказывают словесные формулы и инструкции. Желая удовлетворить одну из своих самых необходимых потребностей – возвращение целостности здоровья – ханты и манси, воспринимая лечение шаманом более действенным, чем медицинское, обращаются к нему только в случае крайней нужды. Здесь особо важную роль играет психологический настрой больного не только на общение с шаманом, но и на „общение“ с духами. Побуждение к действию, то есть к лечению у шамана, возникает у больного и его родственников не только под влиянием эмоций (переживания по поводу болезни), но и под воздействием когнитивно формируемых традиционных знаний о сфере иррационального. Так, семья лесных ненцев с р. Казым обратилась с просьбой о лечении своего сына к сильному хантыйскому шаману только после того, как его легочное заболевание не удалось излечить в больнице. Однако, даже несмотря на смерть сына, их вера в лечение шамана и в его необходимость не пропала, а неудачный результат объяснялся слишком поздним обращением к „специалисту“. В то же время, глава этой семьи сам является человеком „знающим“ и не единожды лечил членов своей многочисленной семьи от разного рода болезней.

Важным условием успешной реализации подобных лечебных сеансов, таким образом, является сам психологический настрой больного, как и в формируемых у каждого пациента установках в отношении лечения у врача. Это состояние характерно, впрочем, для представителей многих культур. Так, например, наш информант – русский, проработавший долгое время среди хантов и манси охотоведом, хорошо знающий их традиции и обычаи, не раз при заболеваниях прибегал к помощи шамана и имел при этом положительный результат. Постоянно испытывая, таким образом, определенный психологический настрой на восприятие их культуры, он

бессознательно формировал в себе установку и на успешное лечение посредством магии.

Рассматривая бытующие в настоящее время в культуре обских угров формы и способы лечения болезней, особо остановимся на взаимодействии традиционного и инновационного подходов в этой сфере, проявляющихся как в практических действиях, поведении хантов и манси, так и в направленности их сознания в целом. За длительный период этнокультурного соседства с другими народами, у хантов и манси не только выработалось собственное отношение к „чужим" способам борьбы с недугами, но и, особенно в годы советского „строительства", стал формироваться своеобразный сплав знаний и навыков традиционного целительства и общепринятых в „цивилизованной" медицине. Имея необходимую потребность в защите от болезней, ханты и манси инстинктивно тянутся к тому, что может обеспечить им такую защиту, будь то традиционная магия или же лечение, проводимое медицинскими сотрудниками. В сознании представителей этих традиционных обществ врач предстает в той же социальной роли, что и шаман („знающий человек и пр.), выступая посредником между духами, посылающими болезни и духами, способствующими выздоровлению, и выполняя по сути те же (основные) магические функции – борьбы с внешней субстанцией. Именно поэтому до сих пор у большинства хантов и манси отношение к врачу почти „священно" – практически полностью и очень тщательно выполняются все медицинские предписания и назначения.

И в отношении традиционного целительства, и в отношении врачебного лечения можно говорить о непосвященности в эту область знаний большинства, а, следовательно, их закрытости и таинственности, рассматриваемых как необходимые и даже обязательные моменты, соответствующие и традиционным критериям борьбы с ирреальным и психическому складу самих представителей малочисленных народов. Таким образом, современное отношение к лечению у большинства хантов и манси базируется на актуальной потребности, инстинкте к самосохранению и исходит из архетипического коллективного бессознательного, психологически приемля и допуская любые формы и способы борьбы с болезнями - в расчете на практическую целесообразность.

---

[1] Кулемзин В.М. Человек и природа в верованиях хантов. Томск, 1984. С. 117; Зенько А.П. Представления о сверхъестественном в традиционном мировоззрении обских угров. Новосибирск, 1997. С. 90.

Д.Д. Румянцев

ДВЕ ВСТРЕЧИ С ПРЕДСТАВИТЕЛЯМИ РУССКОЙ КОЛДОВСКОЙ ТРАДИЦИИ

Из всех представителей деревенской колдовской традиции лишь двое произвели на меня значительное впечатление.

Первая «бабка», Вера Алексеевна, широко известна в Архангельской и на севере Вологодской областей. Местные жители гордятся «сильной бабкой» и простодушно рассказывают о ее исцелениях. В г. Красавино Вологодской области я беседовал с несколькими пациентами «бабки». У одной женщины были сильные боли в желудке, которые прошли после двух встреч с «бабкой»; у другой были симптомы гинекологического заболевания - после посещения «бабки» она забыла о болезни.

Весьма заинтригованный, я направился в деревню Белая Слуда Котласского района. Рано утром 5 июля 1997 года я вышел к деревне. Расстояние от парома до населенного пункта было около 17 километров и, пока я шел, меня обогнали около двух десятков машин. Когда около 11 часов я был на месте, то обнаружил, что перед домом «бабки» стояла приличная очередь.

Дожидаясь приема, я расспрашивал соседей о Вере Алексеевне. То, что мне удалось узнать, сводилось к следующему. Ей 66 лет; лечить она начала в 1990 году, когда ей было 59. Денег за лечение она не берет. Как лечит, никто сказать не мог, но об успешности этого лечения говорил тот факт, что в очереди были люди из Казахстана и даже кто-то из Тюмени.

Когда, наконец, подошла моя очередь, я не без внутреннего волнения вошел в комнату, где Вера Алексеевна принимала. Она оказалась крепкого вида старухой с пронизывающими серыми глазами. Черты лица выдавали волевой склад характера, а во всей фигуре виделись телесная крепость и уверенность в себе. Вера Алексеевна усадила меня на стул напротив себя и спросила, зачем я пришел. Я сознался, что пришел не ради исцеления, а пишу работу о представителях деревенского колдовства.

У нас завязался диалог, очень скоро перешедший в монолог. Вера Алексеевна рассказывала мне о своей жизни и о том, как она начала лечить. Видения начались у нее, когда она была девушкой лет 17. Однажды в церкви - кажется, это было на Пасху - она увидела через открытые двери алтаря высокого красивого человека, который улыбнулся и несколько раз кивнул ей. Кроме нее никто, даже священник, не видел этого. Иногда она видела этого человека с

распущенными длинными волосами до плеч в толпе, иногда во сне. Особенно часто он стал ей являться после смерти младшего сына, Вени. В 1990 г. ей было видение преп. Серафима Саровского, который называл ее «Боголюбица ты наша». Серафим сказал ей, что отныне она будет его руками и ей нужно лечить тех, кто к ней будет приходить. С того момента она стала переживать явления многих святых - и Пушкина, как она подчеркнула. «Он не канонизирован, но он наш, русской святой».

Вера Алексеевна сказала, что каждый день (кроме четверга и пятницы, когда она не принимает) к ней приходит до сотни человек и что она очень устает после этого. Вдруг чему-то рассмеялась, и все лицо ее внезапно вспыхнуло мягкой лукавой добротой. Потом она велела мне сидеть смирно, а сама закрыла глаза и стала молиться.

За две-три минуты, пока она молилась, я имел возможность оглядеть комнату. Справа от меня стоял стол, на подставце горели пять свечей («Св. Троице, Богоматери, Всем святым, Ангелу-хранителю и Во здравие пришедшего», - как объяснила мне потом Вера Алексеевна), и стояли несколько икон современного письма. У стены за спиной Веры Алексеевны стояли две большие - более метра в высоту каждая - иконы: «Св. Петр и Павел» и «Серафим Саровский». Рассматривая все это, я не заметил, как в комнате стало как будто тише. Вера Алексеевна, не открывая глаз, перекрестила меня, и я ощутил, что сосущее чувство голода исчезло. Голова мгновенно прояснилась. Усталость от ходьбы и боль в натертой ноге прошли. Я чувствовал себя бодрым, сознание было ясным.

Вера Алексеевна открыла глаза и улыбнулась: «Ну что, полегчало? Ну и ступай с Богом». Поблагодарив ее, я вышел. Постояв немного у очереди, я выяснил, что Вера Алексеевна была отлучена от церкви архиепископом Архангельским, что, впрочем, ничуть не повредило ее популярности. Как бы то ни было, в очереди не было ни одного, кто усомнился бы в том, что она лечит «от Бога».

* * *

Другой представительницей традиционной практики, с которой мне довелось встретиться, была Тина Афиногеновна Малинина из г. Черноисточинск Нижне-Тагильского района Свердловской области.

Первая моя встреча с ней состоялась 4 сентября 1997 года. Тина Афиногеновна оказалась дряхлой, но еще сильной духом старухой лет восьмидесяти (79-ти, как я узнал позже). Она сразу сказала, что на мне порча и что ее нужно снять. Я присел рядом с ней, и она достала из-под изголовья дивана какой-то корешок. Верх этого корешка был черен и отполирован - как будто обожжен и покрыт лаком. Тина Афиногеновна

принялась шептать, водя щепоткой правой руки по часовой стрелке по отполированной части. Слов заговора я не слышал. Затем она сделала движение правой рукой, как будто набрасывая петлю. Теплая волна прошла по лицу, и я ощутил, что все больные мои места (кисть левой руки, верх легких, затылок, колени) разом «почувствовались». Когда я сказал Малининой об этом, она удовлетворенно кивнула: «Это те места, где сглаз на тебе», - и возобновила движения вокруг корня. Теперь, однако, она периодически постукивала ногтями по черной части. Через пару минут она сделала еще одно петлеобразное движение и сказала, что лечение закончено.

Оставив некоторое приношение, я полюбопытствовал, что это за корешок. Тина Афиногеновна сказала, что корешок ей достался от бабки и что на него она переносит (как и ее бабка до нее) болезни и сглазы тех, кто к ней приходит. Я ушел, слабо веря в способности Тины Афиногеновны.

В августе 1998 года, однако, я имел возможность пересмотреть свое мнение. Я как раз был в Екатеринбурге и свалился с жесточайшим приступом мигрени. Эти приступы длятся до семи суток, и никакие приемы и обезболивающие обычно не помогают. Однако после суток нестерпимых болей мне было нечего терять, и я отправился в Черноисточинск. <...>

Тина Афиногеновна узнала меня и, ни слова не говоря, достала все тот же корешок. Пробормотав какие-то объяснения, я поскорее уселся на стул. Негромкий монотонный шепот усыпил меня, и впервые за последние сутки я задремал. Вдруг в ушах у меня зазвенело, и я очнулся как от толчка. В голове что-то подрагивало, но боли не было, и сознание было абсолютно ясным. Я взглянул на Малинину - она продолжала шептать над корешком. Затем, сделав знакомое петлеобразное движение, она закончила сеанс. На случай, если боль вернется, я попросил Тину Афиногеновну «наговорить» на воду. Она усмехнулась, но согласилась. Должен сказать, что в продолжение последующих двух дней, едва начинались вспышки боли, я тут же делал глоток и боль сразу уходила. С тех пор - с августа 1998 г. - у меня не было ни одного долгого (более суток) приступа, хотя до этого они следовали с частотой раз в пять-шесть недель.

* * *

Какова бы ни была природа воздействия «бабою», но результат четко наблюдаем: значительное облегчение болей и улучшение самочувствия следовали незамедлительно.

Вера Алексеевна, как мне кажется, относится к той группе целителей, что приняла дар «свыше», как она это объясняет.

Тина Афиногеновна же, видимо, получила его в наследство от своей бабки вместе с корнем.

Two meetings with the representatives of the Russian magic tradition

Only two of the whole army of healers, witches, spiritualists, etc. did impress me in a great deal.

I was to meet the first of the two, Vera Alexeevna, on the 5th of July, 1997. During my walk from the ferry to the village Belaya Sluda of Arkhangelski region about twenty cars overtook me, so when I finally arrived, a long queue was there for anyone to see. It looked like about fifty by number. Waiting for my turn, I was questioning the people around me. The facts I discovered, were as follows. V.A. was 66, she began her practice in 1990, when she was 59 respectively; no fees are accepted; the healings are successful , for there were people from as far as Tumen' and Kazakhstan in the queue. (…).

When I entered the room, V.A. ordered me to sit down facing her and asked me for the reason of my arrival. She was a strongly-built old woman with a face which demonstrated an unshakable will. I honestly admitted that what I came for is not a healing but a talk about her gift. Our dialogue turned into her monologue pretty soon. I was too curious to interrupt her. First visions came to her when she was but a girl of about 17 . Once in a church she saw a tall and beautiful young man in the altar room, who smiled and nodded to her. No one, even the priest who was performing rituals in the altar, could see that man. The appearance of this man haunted her throughout the rest of life. Sometimes she saw a glimpse of him in the crowd or in a dream. In 1990 she dreamed of an old man who called her 'our dear God-loving soul' and told her that her task is 'to heal the sick' from now on. The religion was persecuted at that time and it is not surprising that the church of that region was reopened about a year after that . V.A. came to the church for the first time in decades. And there she found the old man she dreamed of on an icon entitled 'St. Serafim Sarovski' . Since then , she had experienced many visions, including those of Pushkin. (…)

Vera Alexeevna began to pray, and it seemed that a queer calm filled the room. V.A. closed her eyes, concentrated, blessed me with a sign of cross and suddenly the sucking in the stomach, dizzing and the pain caused by too tight shoes disappeared. I felt fine and shining. V.A. opened her eyes and smiled to me: 'Feeling better? Go and God be with you!'

Despite obvious good will and the reputation of a saint through the region, she was excommunicated from the Church by the Archbishop of Archangelsk in 1992.

I met Tina Afinogenovna Malinina from Chernoistochinsk of Nizhnetagilski region on the 4th of September 1997. She seemed to be aged but still strong spiritually in her 79. She diagnosed malefic on me and said that it can be taken off. T.A. took some dried root, the upper part of which

was black and somewhat polished. She started wispering a spell, touching the black part of the root by the fingertips of her right hand. After a while she made a circular movement in the air, as if putting a lasso over my head. I felt a warm wave coming through my body and pains in the injured places (left wrist, knees, etc.). When I said this to T.A. she smiled and answered that they were supposed to be painful. Then she resumed those circular movements with periodical scratching of the black half with the nails. In a couple of minutes the session was over. As no result whatsoever was seen, I left her , highly doubting the genuinness of the healing. Later however, I had a chance to reconcider my opinion. In August 1998 I visited Yekaterinburg, where a severe paroxysm of migrains to which I am periodically subjected occurred. The time interval of these paroxysms is up to 6-7 days and no medicine or cure known to me (including painkillers) are of much help, so I headed towards Chernoistochinsk. T.A. recognised me at once and took out well-remembered root. I sat down , not quite clearly aware of what was going on around me. The monotonous whispering somehow calmed me and for the first time in more than 24 hours I felt sleepy. Suddenly I heard a ringing in my ears and I was widely awake as if pushed. The ringing slowly disappeared, but the pain was gone and the consciousness was perfectly clear. I looked at Tina Afinogenovna - she was whispering over the root. When the session was over , I asked T.A. to put a spell on water ' in case', I said, ' if the pain returns'. T. A. smiled sardonically, but agreed. During the next two days I drank that water at the first sign of the pain. Since then there were no paroxysms longer than 24 hours and they made themselves known once in two-three months, although before that it was once in four-five weeks.

В.Н.Шинкарёв

"КАМЕНЬ В ГОЛОВЕ": ПРЕДСТАВЛЕНИЯ МНОНГОВ О ДУШЕ-КВАРЦЕ И МАГИЧЕСКИЕ КАМНИ ШАМАНОВ

В статье изложены некоторые сведения о верованиях разных групп мнонгов, собранные в южно-вьетнамской провинции Даклак в декабре 1990 г.[1] Главное внимание уделяено представлениям мнонг-наров и мнонг-пре о природе т.н. души-кварц, ее местопребывании, характере связи с телом.

Рассмотрим сначала материалы об этих представлениях, освещенные в литературе. Основным источником по этнографии мнонг-гаров являются работы Ж.Кондоминаса.

Ж.Кондоминас так описывает представление мнонг-гаров о душе: "... каждый человек имеет несколько душ (хэенг), наделенных своей формой и ... ведущих себя по-своему: душа-кварц обитает непосредственно за лбом, душа-паук покидает голову во время сна, душа-буйвол возносится на небо, где находятся также душа-гигантский бамбук, душа-лодка и прочие" [Кондоминас 1968. С.123].

Отмеченное Ж.Кондоминасом представление мнонг-гаров о многообразии душ человека – отправной момент нашего исследования. Следует уделить внимание и комментарию Г.Г.Стратановича. Вот что он пишет о душе-кварце: "... она ведает движениями многих частей тела". Душа-паук, по его мнению, также обитающая в голове, "... ведает образами "внутреннего зрения"", а душа-буйвол, "помещающаяся в грудной клетке, ведает "сохранностью тела"" [Стратанович 1978. С. 89]

В книге Ж.Кондоминаса прямо не говорится о том, что душа-кварц может оставлять тело живого человека (исключение составляет, видимо, душа-кварц шамана, которая может странствовать во время камлания) [Кондоминас 1968. С.149; Condominas 1957. P. 167]. Г.Г.Стратанович считает, что все души, размещенные в теле, "могут покидать тело без ведома человека..." [Стратанович 1978. С. 90].

Несмотря на то, что у меня, как у читателя, было, пожалуй, больше оснований согласиться с Г.Г.Стратановичем и считать, что душа-кварц может временно покидать тело человека[2], я, тем не менее, оказавшись у мнонг-гаров, решил выяснить мнение информаторов о природе этой души.

Термины nar bok, или naar book, nar buk (мнонг-гар) и nglar bok, или ngar bok (мнонг-пре) образованы сочетанием двух слов, первое из которых обозначает особую разновидность камня (кварц), а второе означает "голова" (иногда информаторы переводили его как "лоб"). По представлениям гаров, душа-кварц располагается в голове человека, от переносицы до затылка [Инф. 173-176]. Нар бук находится в теле только живого человека: человек жив – нар бук тоже жив, человек умирает – душа-кварц тоже [Инф. 173-176, 178, 179]. Подавляющее большинство информаторов-гаров полагает, что нар бук всегда связан с человеком, никогда не покидает его тела (головы) (даже когда человек спит или находится в обмороке) [Инф. 173-176]. Сновидения связаны с нар бук'ом ("все исходит из нар бука"), но только в таком смысле: когда нар бук передвигается в голове (внутри головы, в ее пределах), тогда человеку что-то снится. Неразрывная связь с ушами (вместилищем памяти) способствует запоминанию людьми снов [Инф. 182, переводил 183].

Единственным человеком, сообщившим, что нар бук во время сна человека покидает его тело и уходит "гулять", был И Тан Фок [Инф. 180]. По его мнению, если спящему снится сон, это означает, что нар бук "гуляет". Если же человек не видит снов, то нар бук в теле "владельца". Мнение И Тан Фока, что нар бук может оставлять тело спящего человека, стоит особняком и отличается от ответов других информаторов. По его собственному признанию, "это все суеверия, а

они меня не интересуют". Может быть, именно эти его слова – ключ к объяснению того, почему точка зрения этого образованного, интеллигентного человека, сообщившего много важных, ценных и полезных сведений другим участникам экспедиции, столь отличается от позиции других гаров (кстати говоря, И Тан Фок переводит нар бук как "душа", где нар – "дух", а бук – "голова").

Интерес представляют и взгляды И Нунг Пантронга [Инф. 174]. Он полагает, что нар бук – не душа, а нечто очень особенное, находящееся в голове. Если болит голова (в результате того, что на голове носили что-то тяжелое), это означает, что болит нар бук [Инф. 174]. Хотя нар бук никогда не покидает тела, никогда не выходит наружу, он может странствовать по телу (в его пределах), переходя из одной части тела в другую. "Где (что) болит – там и находится нар бук" [Инф. 173-174]. Возникает соблазн истолковать это сообщение как проявление представления об эманации, перемещении жизненных сил внутри тела. Однако полностью принять это предположение нельзя. Так, уже следующие информаторы отрицательно ответили на вопрос о возможности таких перемещений нар бука: "Нар бук всегда в голове (не может переходить из головы в руки)" [Инф. 177-179]. Кроме того, как показано ниже, единственно возможными изменениями положения нар бука являются, по представлениям гаров и пре, наклон и падение его (оба этих состояния суть отклонения от нормы).

Рассказывая о душе-кварце, гары отмечали, что эта душа появляется у ребенка естественно, естественным путем. Но если для одних информаторов это означало, что никто конкретно не наделяет ребенка нар бук'ом [Инф. 177-179], то для других – что ребенок получает его от духа Неба *Yang Tro* [Инф. 180]. При общей убежденности в том, что еще не появившийся на свет ребенок, который находится в материнской утробе, уже обладает нар бук'ом [Инф. 177-179, 182-183, 185-186], лишь отдельные информаторы [Инф. 173-176] сочли возможным подчеркнуть, что эта душа начинается в крови, ребенку передают нар бук его родители (и отец, и мать; по представлениям изученных мон-кхмерских групп Южного Вьетнама, в ребенке смешаны две "крови" – отца и матери). В случае болезни или какого-нибудь другого нарушения нормального течения жизни человека прибегают к помощи шамана (njau, нджау). Нджау ощупывает голову пациента и определяет положение нар бука. Если нар бук стоит прямо, то здоровью человека ничего не угрожает. Наклон нар бука в ту или иную сторону означает, что его "владелец" болен [Инф. 184]. Наклон, отклонение души-кварца вправо символизирует болезнь человека, а влево – предвещает несчастный случай [Инф. 184].

Гораздо больше проблем встает перед исследователем представлений пре о нглар бок. Разные информаторы высказывали резко отличавшиеся друг от друга суждения по этой проблеме. Попытаюсь резюмировать их.

Многие информаторы подчеркнули, что нглар бок (нгар бок) – не душа [Инф. 213-216]. Так, по мнению И Кем Кпора и И Тхер Бонджа, это особый блестящий камень, который всегда находится в голове, в области темени [Инф. 204, 205]. Нглар бок, как полагают пре, никогда не покидает тела живого человека, даже когда "хозяин" спит, не может странствовать по телу. Со смертью человека он тоже умирает [Инф. 207]. Что касается сна и сновидений, то они, по представлениям опрошенных, связаны с активностью души (hueng) и не имеют никакого отношения к нглар боку. "Нглар бок нормального человека никуда не "улетает" (Nglar bok mau doi m`par eng du ma bunuih), – отметил информатор И Брет Не [Инф. 206]. В только что приведенных данных не содержится ничего, что могло бы помешать рассматривать представления пре о нглар бок в качестве аналога верований гаров о нар бук, считать категорию нглар бок тождественной категории нар бук.

Главное отличие представлений пре от верований гаров заключается в том, что пре приписывают обладание нглар бок`ом далеко не всем людям. Нглар бок есть не у всех, а, скорее, у небольшой части людей. О том, что у того или иного человека есть нглар бок, узнают только тогда, когда у него болит голова (ти бок) или когда он сильно пьян и, захмелев, не контролирует себя, рассказывает чепуху, бьет кого-то. Нглар бок, главным образом, появляется у мужчин. Что касается женщин, то появление нглар бока у женщин – скорее, исключение и случается редко [Инф. 204-205]. По мнению других информаторов, нглар бок есть только у ненормальных (сумасшедших). У обладателя его болит голова, он не очень умен, говорит глупости. Иметь нглар бок – плохо [Инф. 213-216, 203]. Вместе с тем, некоторые пре утверждали, что душа-кварц есть у каждого человека. Еще не появившийся на свет ребенок, находящийся в животе у матери, считается, тем не менее, наделенным этой душой [Инф. 206-207]. Это сообщение не противоречит изложенным выше данным о представлениях гаров (плод в материнской утробе уже обладает душой-кварцем).

В самом начале нашей работы у пре информаторы высказывали свою убежденность в наличии представления о душе-кварце не только у пре, но и у других групп мнонгов – гар, пронг, куень [Инф. 204-205]. В свою очередь, мы сочли возможным и целесообразным познакомить наших собеседников с собранными нами материалами у гаров. Реакция

этих информаторов-пре, заявивших в начале, что нглар бок имеют не все, была следующей. "Да, наверное, правильнее будет сказать, что нглар бок есть у каждого человека, – отметили они, – нглар бок появляется уже в плоде, находящемся в материнской утробе. Но проявляется он не у всех". Эти информаторы все же сочли уместным и необходимым подчеркнуть, что мнонг-гар и мнонг-пре – все таки разные группы и между ними много различий [Инф. 204-205].

Следующему нашему собеседнику И Брет Не, отметившему, что двумя формами, двумя проявлениями нглар бока являются пьянство и припадки эпилепсии, мы, пытаясь внести ясность, изложили свое понимание проблемы ("Может быть, верным будет предположить, что нглар бок есть у всех, но поскольку обычным, нормальным его положением является прямое, вертикальное, он не беспокоит владельца, и тот не вспоминает о своем нглар боке"). Информатор согласился с такой трактовкой: "Да, у всех людей есть нглар бок. Но нглар бок нормального человека всегда стоит прямо, отличаясь тем самым от нглар бока пьяницы" [Инф. 206]. К этому И Брет Не добавил: "Нглар бок у всех людей появляется и развивается естественным путем. Когда ребенок находится в животе у матери, его нглар бок постепенно растет, увеличиваясь в размерах, как гриб, как опухоль (Nglar bok pang geh eng cat nam bu set geh eng) [Инф. 206]. От себя замечу, что попытка "оказать давление" на собеседника путем вопроса, поставленного "в лоб", прямо, оказалась единственной (если не считать рассказа о представлениях гаров).

С выяснением того, кто является обладателем нглар бока, связаны вопросы, когда и как у человека появляется (начинает проявляться?) так называемая "душа-кварц". По мнению информаторов, нглар бок появляется обычно, когда человеку исполняется 14-15 лет ("в этом возрасте человек уже умеет пить алкогольные напитки и развлекаться") [Инф. 204-205]; варианты: человек "приобретает" нглар бок в 15-16 лет (т.е. в том возрасте, когда начинает употреблять много алкоголя, пить и курить) [Инф. 206]; нглар бок у человека не с самого рождения, а появляется, когда человек становится взрослым (т.е. в 18-19 лет) [Инф. 213-216].

По мнению некоторых информаторов, нглар бок тесно связан с ("рождается из") ndrui(h) (соответствует вьетскому слову men ruoi "винные дрожжи"). Как только нглар бок пьяницы "встречается" с винными дрожжами, почувствует их запах, он наклоняется [Инф. 206].

Несколько слов о тех положениях, которые может принимать нглар бок, в которых он может находиться (некоторые данные, имеющие отношение к этому вопросу, приведены выше). Как и гары,

пре полагают, что обычно нг(л)ар бок в голове стоит прямо. Двумя видоизменениями первоначального, нормального положения "души-кварца" считается наклон или падение этого "камня". Пре верят, что если человек пьян, его нг(л)ар бок наклоняется или падает [Инф. 206] (есть мнение, что человек, у которого "упал" нг(л)ар бок, сходит с ума) [Инф. 207][3].

Применительно к пьяным употребляют выражение srut nglar bok (srut означает "наклоняться" [Инф. 206], "падать", "подскользнуться" [Инф. 213-216]); таким образом, пьяные люди – это лица, нг(л)ар бок которых srut[4]. По представлению пре, нг(л)ар бок проявляется и у сумасшедших, которых характеризуют как лиц jing brut ngar bok (jing "становиться", brut "сумасшедший") [Инф. 213-216].

Вышеприведенные материалы, на мой взгляд, позволяют внести ряд уточнений и дополнений в перевод на русский язык отдельных мест книги Ж. Кондоминаса о мнонг-гарах. Так, слово "исцелить" ("шаман исцеляет душу-кварц" [Кондоминас 1968. С.123]) целесообразно заменить на "выпрямлять", тем более, что в оригинале употребляется глагол redresser [Condominas 1957. P.135], имеющий значение "выпрямлять, восстанавливать". На с. 165 издания книги Кондоминаса на французском языке отмечается, что шаман в ходе лечебного сеанса ставит на место душу-кварц пациента: "remet l'ame en place" [Condominas 1957. P.165], и исцеление, т.о., сводится к "выпрямлению". На с. 270 рассказывается о тех мерах, которые родственники умершего предпринимали перед выходом погребальной процессии. Для этого, в частности, из сосуда с рисовым супом выливали по несколько капель на голову каждого участника церемонии, "чтобы удержать душу-кварц на макушке головы" [Кондоминас 1968. С.270]. Полевые материалы и сравнительные данные позволяют уточнить, что тем самым старались избежать падения нар бука.

Что же касается души-кварца шамана (нджау), то она, "испугавшись лая, может скрыться под землей, вызвав этим смерть нджау". Во избежание этого старались не допускать лая собак во время церемонии путешествия шамана в другие миры [Кондоминас 1968. С.149; Condominas 1957. P.167].

Некоторые исследователи традиционных верований считают, что представление о душе, свободно покидающей тело живого человека, во многом обязано своим происхождением шаманизму [См., например: Алексеенко 1979. С. 79; Алексеев 1980. С. 128]. Играющее большую роль в шаманизме представление о "свободной душе" /см., например: Paulson 1958; Toshihiko Izutsu 1976; Hultkrantz 1984; Hoppal 1997/ может оказывать влияние и на осмысление душ, которые могут быть

названы (по терминологии В.Вундта) "связанными", или телесными, душами /Вундт 1910/, и тогда последние наделяются некоторыми свойствами свободной души /Paulson 1958; Tolley 1994. Pp.143-144; Шинкарев 1993. С.93/. В нашем случае, своего рода "сбивающим" фактором, способствующим наделению души-кварца некоторыми свойствами свободной души, можно считать наличие у мнонгских шаманов магического кварца как средства исцеления больных.

Иногда информаторы отождествляли "кварц головы" с извлекаемым из тела больного магическим камнем [Инф. 203-206]. Вполне возможно, что на формирование такого представления оказала влияние знахарско-магическая теория болезней, согласно которой болезнь является следствием вредоносной магии ("вложенного" магическим путем в тело больного какого-нибудь постороннего материального предмета) /Токарев 1990. С.111, 288/. По представлениям мнонгов, в роли такого предмета чаще всего выступают камни (кристаллы кварца) и палочки (щепочки) /Кондоминас 1968. С.156-157; Condominas 1957. P.175, 387/. Лечение "насланных" болезней, являющихся результатом чьей-то вредоносной магии сводится к извлечению ("высасыванию") из тела больного (жертвы) воображаемой причины болезни, которая чаще всего представляется в виде какого-то кристалла, камня или палочек /Народы 1956. С.230; Токарев 1990. С.107,109,273,275; Стратанович 1978. С.156/.

Уместно затронуть и представления мнонгов и их соседей о реинкарнации. Как сообщает Ж. Кондоминас, гары словом *koon maa* обозначают воплощение (души) умершего в новорожденном, саму реинкарнировавшуюся душу [Кондоминас 1968; Condominas 1957]. По свидетельству вьетнамского этнографа Ву Динь Лоя, у мнонгов душа умершего, входящая в тело новорожденного, называется *guk yon* [Dai cuong 1982. Tr. 170]. Ср. с верованиями эде, которые полагают, что душа умершего входит в плод, вынашиваемый беременной женщиной; эта душа известна у них под именем *ba yun* [Dai cuong 1982. Tr. 157][5]. Собранные полевые материалы позволяют сделать вывод, что гары ставят знак равенства между такими понятиями, как нар бук и *yun* (варианты: *yon, jun*) [Инф. 177-179, 182]. При этом уточняется, что после смерти человека его нар бук превращается в *jun*, которая, в свою очередь, воплощается в ребенке (Nar buk hen sut con wai jun) [Инф. 178, 179]. По мнению информаторов из общины Кронгкно, нар бук после смерти "владельца" становится кон ма и исчезает, улетает в поисках беременной женщины. Ион, полагают они, является словом из языка мнонг-рлам; кон ма и нар бок – гарские слова [Инф. 182-183]. Мнение же И Тлиня, считающего, что гарским является слово jun, а рламским –

кон ма, является, на мой взгляд, ошибочным. На культуру мнонг-рламов сильное влияние оказывают индонезийскоязычные эде [Lafont 1967. P. 44]; одним из проявлений такого влияния и следует считать использование рламами (и обитающими рядом с ними группами гаров) слова *yun* (*jun, yon*).

И Тлинь сообщил также, что душу живого человека называют нар бук, а душу умершего – *jun*. Именно *jun* (а не нар бук) вселяется в ребенка, когда он еще находится в утробе матери, и в течение первых лет жизни этого ребенка живет в нем. Когда ребенок вырастает, становится сильнее, начинает самостоятельно мыслить, тогда его душу начинают называть нар бук [Инф. 181].

В ряде традиций с идеей камня связывают и облитерацию (окостенение родничков /ср. Ортега и Гассет 1994. С.183/). Так, грузины, абхазы, абазины считают, что родничок на темени грудного ребенка зарастает, когда ребенок может сказать слово "отец" или "камень" /Чеснов 1991. С.145; Chesnov 1993. P.31/. К сожалению, при сборе информации в "поле", я не уделил должного внимания этому вопросу, но, все же, было бы неверно отрицать возможность существования представления о связи процессов роста души-кварца и зарастания родничка на темени грудного ребенка.

В верованиях ряда народов Восточного Непала, объединяемых под общим названием кираты (киранти), можно обнаружить любопытные и, прямо скажем, неожиданные параллели представлениям мнонгов о душе-кварце.

Saya, "сущность (субстанция), полученная от предков" ("ancestral substance"), находится, по представлениям лохорунг-раи, в голове. Лохорунг-раи считают, что сайя имеет изменчивую натуру; они мыслят ее неустойчивой. Положение сайя в теле человека с течением времени претерпевает изменения и отражает силу, энергию и степень сопротивляемости владельца злым силам. Как полагают лохорунг-раи, сайя может занимать низкое положение (упав, опустившись) и высокое положение (будучи поднятой, или выпрямленной). Сайя, занимающая высокое положение, считается сильной и способной не поддаваться болезням и несчастьям (невзгодам). Если сайя падает, человек может стать слабым, апатичным ко всему и заболеть. Тело такого человека перестает быть надежным пристанищем для души (*lawa*, лава). Человек, чья сайя упала, а лава покинула тело, умрет, если сайя не будет поднята и лава не вернется. Таким образом, сайя постоянно нуждается во внимании (уходе, заботе), ревитализации (придании энергии) и поднятии [Hardman 1981]. Сходные представления о сайя бытуют и у меваханг-раи [Gaenszle 1991. S. 130-131]. Лимбу верят, что жизненная

сила mukuma sam обитает в верхней части головы ("на макушке" – au sommet de la tete) [Sagant 1981]. Для обозначения восстановления этой души у раи существует выражение "поднимать сайя" [*saya pokme* – лохорунг, *saya pokma* – меваханг]; лимбу же употребляют термин *sam phungma* ("выпрямлять голову").

Верование мнонгов о том, что душа-кварц, обычно стоящая прямо, может и падать, во многом схоже с представлениями тибето-бирманцев Восточного Непала о необходимости поднятия и выпрямления упавшей сайя.

Знакомая нам по мнонгским материалам тема "камень в голове" по-своему осмысляется в другой части тибето-бирманского мира. У лхота нага широко бытуют *oha* (оха), камни-талисманы, приносящие удачу [Mills 1922; Маретина 1970]. Шаманы и знахари (ratsen) считаются обладателями особого рода оха. Как полагают лхота, шаман (знахарь) хранит такой камень, называемый *ratse'ha*, внутри своей головы [Mills 1922. Pp. 104, 166].

В качестве резюме отмечу следующее. Собранные в конце 1990 г. у мнонг-гаров и мнонг-пре материалы позволяют сделать вывод, что душа-кварц (нар бок, нглар бок, нгар бок) мыслится информаторами неразрывно связанной с телом (головой) и, по их мнению, никогда не может покидать тело живого человека. Как полагают информаторы, плод, который вынашивает беременная женщина, уже наделен этой "душой". Нар бок [нг(л)ар бок] проявляется (не появляется!) в экстремальных ситуациях, когда здоровью человека – обладателя этой "души" что-то угрожает, нарушен нормальный ход процессов жизнедеятельности организма. В обычное время, когда человек здоров, о душе-кварце не размышляют, что и послужило основанием для отрицания некоторыми информаторами существования этой души у нормальных людей; заявлений, что у нормальных людей души-кварца нет. Таким образом, опасность для человека представляет не само присутствие камня (кварца) в голове, а отклонение этого камня от нормального положения.

Примечания

1. В качестве участника совместной российско-вьетнамской этнографической экспедиции я провел 4 полевых сезона на плато Тэйнгуен (Южный Вьетнам): в 1987 г. (февраль-март, ноябрь-декабрь), в 1989 г. (март-апрель) и в 1990 г. (декабрь). В южновьетнамских провинциях Ламдонг, Даклак, Шонгбе и Донгнай я изучал различные аспекты духовной культуры народов ма, тил, лат, ноп, тола, манто, будэ, було, бунонг, тамун, гар, рлам, пре, куэнь, тринг, срэ, тьро, говорящих на южнобахнарических языках

бахнарической группы австроазиатской языковой семьи; а также тюру, бих, эде (чамийская группа австронезийской языковой семьи).

В 1987 г. российско-вьетнамская этнографическая экспедиция работала среди горных народов провинций Ламдонг и Шонгбе. С российской стороны в исследованиях участвовали В.П.Алексеев, М.В. Крюков, А.Н. Лескинен и автор этих строк (Ин-т этнологии и антропологии РАН), с вьетнамской стороны - Ву Тхи Хонг, Фам Куанг Хоан, Чан Тат Тюм (Ин-т этнологии Комитета общественных наук СРВ; ныне - Национального Центра общественных и гуманитарных наук СРВ), Фан Ан и Фан Суан Бьен (Ин-т общественных наук КОН/НЦОиГН СРВ), Нгуен Туан Тай (Далатский университет).

В марте-апреле 1989 г. я проводил полевые исследования в провинциях Ламдонг и Донгнай. Всю тяжесть организационной работы по проведению экспедиционного выезда принял на себя ученый секретарь Ин-та общественных наук Фан Суан Бьен. В полевых исследованиях в провинции Ламдонг самое деятельное участие принимали также: преподаватель Далатского университета лингвист Нгуен Туан Тай и сотрудник организации "Отечественный фронт" уезда Баолок представитель этнической группы козон К'Хань. Программа исследований предусматривала повторное (первый выезд состоялся в декабре 1987 г.) посещение общины Локбак, наиболее удаленной и труднодоступной, население которой - ма - продолжает сохранять традиционные верования и обычаи.

В 1990 г. российско-вьетнамская этнографическая экспедиция работала среди австроазиатских и австронезийских народов провинции Даклак (декабрь месяц). В ее состав вошли: М.В.Крюков, автор этих строк (ИЭиА РАН), Фан Ан, Фан Суан Бьен (ИОН НЦО и ГН), До Тхи Бинь (ИЭ НЦОиГН), Фам Фонг Лан (журнал "Viet Nam - Social Sciences" НЦОиГН), Фунг Минь Тяу (педагогическое училище, г.Буонматхуот).

2. Представление о связанной со лбом (расположенной за ним) душе отмечено и у других народов, говорящих на языках австроазиатской языковой семьи (у бахнаров /Tran Manh Cat 1986. Tr.424; Dang Nghiem Van 1988. Tr.277/, рэнгао /Minority Groups 1966. P.616/ и сеноев /Km.bc 1997. C.179; ch. Рццудд 1984/).

3. Ср. с тем, что В.А.Плунгян пишет о различных типах отклонений органов, считающихся местами обычного "пребывания" физических и психических проявлений человека, от нормального положения. Нарушение нормального положения органа, его смещение в том или ином направлении, неустойчивость "коррелирует как с физиологическими отклонениями, так и с известной "моральной неустойчивостью"" /Плунгян 1991. С.157/.

4. Рассуждения информаторов о душе-кварце пьяниц можно было бы рассматривать в качестве примера "удачной пропаганды трезвости" [Ендон, Сазыкин 1984. С.55], если бы не сомнения в широком распространении пьянства у мнонгов в прошлом (данные современной наркологической статистики мне, к сожалению, не известны). Не повторяя всех возражений Ж. Кондоминаса тем, кто склонен посчитать мнонг-гаров отъявленными пьяницами, ограничусь лишь его словами, заключающими раздел "Глиняный

кувшин": "Здесь не напиваются допьяна и вообще не пьют без религиозного повода" [Кондоминас 1968. С. 29]. Разумеется, тему "исторической эпидемиологии пьянства и алкоголизма" [Машкинд 1990. С. 39] нельзя затрагивать походя.

5. Эде верят, что у каждого человека – три души. Одна из них, *Yun* (юн), считается источником жизни. Как полагают эде, она входит в тело новорожденного через т.н. "монгольское пятно". Юн, находящаяся в теле, имеет название ***m'ngah*** ("жизнь"). *M'ngah* (ее еще называют *ewa* "жизнь", "дыхание") после смерти покидает тело умершего и входит в другое тело, давая ему жизнь. Название юн эта душа носит, когда она покинула одно тело, но еще не вошла в другое. Человека, чья юн вошла в тело ребенка и стала ***m'ngah*** новорожденного, именуют **по юн**. Родственники младенца обычно стараются определить, какой из предков стал **по юн'ом** ребенка [Jouin 1949; Minority Groups 1966. Pp. 672, 687].

Список информаторов

МНОНГ – ГАР

Провинция Даклак, уезд Лак, община Дакфой

173. И Зонь Буонкронг. 1961. Мнонг-рлам, женившийся на гарке. Д. /К/Дэ.
174. И Нунг Пантронг. 1946.
175. И Биенг Ом. 1939
176. И Тронь Дактят. 1952.
177. Ма Ри /И Та/ Фок. 1948.

Дер. Бонтриет

178. Ама Сиенг /И Сир/ Пантинг. 1940.
179. Ама Лет /И Ньянг/ Лондынг. 1952.
180. И Тан Фок. 1934.
181. И Тлинь Бункронг. 1962.

Даклак, Лак, община Кронг Кно

182. И Мбиенг Дактят. 1920.

Дер. Ртяй А /Сар Лук/

183. И Сиа Бонкронг. 1960.

Зонгхат

184. Ама Лием /И Кранг/ Нду. 1957.

Ртяй А /Сар Лук/

185. И Сиенг Пантинг. 1942.

Лакдонг

186. И Сун Пантинг. 1960.

ПРЕ

Даклак, Уезд Дакмил, община Дакгань

203. И Блой Бонджа. 1960. Мать – эдеска, отец – пре, сам себя считает пре.
204. И Кем Кпор. 1934.
205. И Тхер Бонджа. 1962.
206. И Брет Не. 1922.
207. И Про Йун. 1918.

Даклак, Дакмил, община Тхуан Ан

213. И Джрет Тумло /Бунол/. 1925.
214. И Кранг Буклан. 1910.
215. И Нгок Мон Тумло. 1958.
216. И Бинь Бунол. 1955.

Список использованной литературы

Алексеев 1980 – Алексеев Н.А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980.

Алексеенко 1979 – Алексеенко Е.А. Христианизация на Туруханском Севере и ее влияние на мировоззрение и религиозные культы кетов // Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири (вторая половина XIX – начало XX в.). Л., 1979.

Вундт 1910 – Вундт В. Миф и религия. СПб., 1910.

Ендон, Сазыкин 1984 – Ендон Д., Сазыкин А.Г. Тибето-монгольская дидактическая литература о вреде пьянства // Народы Азии и Африки. 1984, № 3.

Кондоминас 1968 – Кондоминас Ж. Лес священного камня. М., 1968.

Льюис 1997 – Льюис Дж.Р. Энциклопедия сновидений. Перевод с анл. Погореловой Ю.В. Ростов-на-Дону, 1997.

Маретина 1970 – Маретина С.А. О культе камней у нага // Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии. М., 1970.

Мишкинд 1990 – Мишкинд А. "Три-то дня они угощаются...". Пьянство на Крайнем Севере: сквозь призму фольклора // Трезвость и культура. 1990. № 6.

Народы 1956 – Народы Австралии и Океании. М., 1956.

Ортега и Гассет 1994 – Ортега и Гассет Х. Этюды об Испании / Пер. с исп. Составл. А.Матвеев, И.Петровский под общей редакцией И.Петровского. Киев, 1994.

Плунгян 1991 – Плунгян В.А. К описанию африканской "наивной картины мира" (локализация ощущений и понимание в языке догон) // Логический анализ языка. Культурные концепты. М., 1991.

Стратанович 1978 – Стратанович Г.Г. Народные верования населения Индокитая. М., 1978.

Токарев 1990 – Токарев С.А. Ранние формы религии. М., 1990.

Чеснов 1991 – Чеснов Я.В. Мужское и женское начала в рождении ребенка по представлениям абхазо-адыгских народов // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991.

Шинкарев 1993 – Шинкарев В.Н. Представления ма и их соседей о душе (плато Тэйнгуен, Южный Вьетнам) // Этнографическое обозрение. 1993, № 2.

Chesnov 1993 – Chesnov Ia.V. Male and Female Origins in the Birth of a Child as Perceived by the Abkhaz-Adyge Peoples // Anthropology and Archeology of Eurasia. A Journal of Translations. 1993. Vol.32, № 2 (The Semiotics of Self, Gender, and Spirits).

Condominas 1957 – Condominas G. Nous avons mange la foret de la pierre-genie Goo. Chronique de Sar Luk, village Mnong Gar (tribu proto-indochinoise des hauts-plateaux du Viet Nam central). P., 1957.

Gaenszle 1991 – Gaenszle M. Verwandtschaft und Mythologie bei den Mewahang Rai in Ostnepal: eine ethnographische Studie zum Problem der "ethnischen Identitat". Stuttgart, 1991. (Beitrage zur Sudasienforschung. Sudasien-Institut. Universitat Heidelberg. Bd. 136).

Hardman 1981 – Hardman Ch. The Psychology of Conformity and Self-Expression Among the Lohorung Rai of East Nepal // Indigenous Psychologies. The Anthropology of the Self / Ed. by P. Heelas, A. Lock. L., 1981.

Hoppál 1997 – Hoppál M. Fnimistic Mythology and Helping Spirits in Siberian Shamanism // Circumpolar Animism and shamanism / Ed. by Takako Yamada and Takashi Irimoto. Sapporo, 1997.

Howell 1984 – Howell S. Society and Cosmos. Chewong of Peninsular Malaysia. Oxford, 1984.

Hultkrantz 1984 – Hultkrantz A. Shamanism and Soul Ideology // Shamanism in Eurasia / Ed. by M.Hoppál. Göttingen, 1984.

Jouin 1949 – Jouin B.Y. La Mort et la Tombe, l'abandon de la Tombe. Les ceremonies, prieres et sacrifices se rapportant a ces tres importantes manifestations de la vie des autochtones du Darlac. P., 1949.

Lafont 1967 – Lafont P.-B. Notes sur les structures sociales des Mnong-Rlam du centre-Vietnam // BEFEO. 1967. T. 53. Fasc. 2.

Mills 1922 – Mills J.P. The Lhota Nagas/With an Introduction and Supplementary Notes by J.H. Hutton. L., 1922.

Minority Groups 1966 – Minority Groups in the Republic of Vietnam / Contributors: Joann L. Schrock; William Stockton, Jr.; Elaine M. Murphy, Marilou Fromme. Washington, 1966 (Ethnographic Study Series. Department of the Army Pamphlet No. 550-1105. Headquarters, Department of the Army).

Paulson 1958 – Paulson I. Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker. Stockholm, 1958.

Sagant 1981 – Sagant Ph. La Tete Haute: Maison, Rituel et Politique au Nepal Oriental // L'Homme et la Maison en Himalaya. Ecologie du Nepal. Textes rassembles et presentes par Gerard Toffin assiste de Luc Barre et de Corneille Jest. P., 1981.

Tolley 1994 – Tolley C. The Shamanic Séance in the **Historia Norvegiae** // Shaman. Journal of the International Society for Shamanistic Research. 1994. Vol.2, No.2.

Toshihiko Izutsu 1976 – Toshihiko Izutsu. The Mythopoetic Ego in Shamanism and Taoism // Sophia Perennis. The Bulletin of the Imperial Iranian Academy of Philosophy. 1976. Vol.2, No.2.

Dai cuong 1982 – Dai cuong ve cac dan toc Ede, Mnong o Dac Lac / Be Viet Dang, Chu Thai Son, Vu Thi Hong, Vu Dinh Loi. Ha Noi, 1982.

Dang Thu, Doan Mau Diep, Hoang Xuan Quyen 1987 - Dang Thu, Doan Mau Diep, Hoang Xuan Quyen. Quan niem va tam ly sinh con cua mot so dan toc theo che do gia dinh mau he o Tay Nguyen // DTH. 1987. No. 2. (54).

Tran Manh Cat 1986 - Tran Manh Cat. Van de chong me tin di doan o cac dan toc Tay Nguyen // Mot so van de kinh te - xa hoi Tay Nguyen. Ha Noi, 1986.

"A STONE IN THE HEAD": THE MNONG BELIEFS IN THE QUARTZ-SOUL AND THE SHAMAN'S MAGICAL STONES

This paper is based on fieldwork conducted and on primary data collected by the author among certain Mnong groups of Dac Lac province in Southern Vietnam at December 1990.

Mnong are linguistically classified in the South Bahnaric branch of the Mon-Khmer language sub-family of the Austroasiatic language family. Among the Mnongs, each individual is supposed to have many souls. The author lays stress on the belief of the Mnong-Gar, according to which one of the souls – naar book ("the quartz of the head"), the quartz-soul – resides just behind a person's forehead /Condominas 1957. P.135/. Unfortunately, G.Condominas does not give us any information as to whether the quartz-soul can wander away from the body during dreams (only the information about the shaman's quartz-soul could be interpreted as something suggesting its volatile and vagrant nature, or if to put it into other words, the possibility that the quartz-soul of the shaman is believed to leave his body /see Condominas 1957. P.167/).

By adding details to this general description of the Mnong soul-beliefs, G.G.Stratanovich /1978. P.90/ leaves an impression in the reader's mind that the quartz-soul can depart from the body in life, like many other souls. The author's own field investigations have shown that, according to the beliefs of the Mnong-Gar and Mnong-Preh, there is a stone (quartz) inside everyone's forehead. The Mnong-Gar and Mnong-Preh call it nar bok (nar buk, nglar bok, ngar bok, "the quartz of the head") and believe that it remains within the body when the individual is alive (it remains inside and keeps the body alive during dreams, too) and departs from it at death.

The fact that the shaman's quartz-soul can to some extent be regarded as a sort of **de facto** free soul /cf. Izikowitz 1951. P.335; Paulson 1958. Pp.345-347; Tolley 1994. P.144/, need not detract from the importance of the quartz crystals in the shamanic healing. There is an association in the Mnong beliefs between the quartz-soul and the explanations of disease. Some informants assured the author that the presence of "the quartz of the head" inside a person's forehead is a consequence of (is caused by) the intrusion of alien element or object (e.g., a stone or a splinter) into a person's body. One of the most widespread explanations of disease among the Mnong emphasizes the object-intrusion. According to it, people or spirits can intrude an object into a person's body to cause the victim pain /cf. Durrenberger 1989; Durenberger 1993. P.51/. An intruded object (a stone) becomes associated with "the quartz of the head". But some Mnong-Preh informants positively denied that such phenomenon could exist in regard to the normal, ordinary individuals. In order to take the analysis a stage beyond what can be derived from the explanations of the informants themselves /Turton 1984. P.281/ the author attempts to discuss the different states and conditions of the quartz-soul [ng(l)ar bok]. The position of ng(l)ar bok in a person's head changes over time and reflects his or her health and strength. People explain their misfortune in terms of the conditions of the quartz-soul [the "bent ng(l)ar bok", the "fallen ng(l)ar bok"]. Misfortune rather than good fortune is more problematical and in need of explanation /cf. Tannenbaum 1993. Pp.78-79/. As a broad generalisation one may say that at best the Mnong-Preh informants' statements account for the idea that usually, when a person is healthy, he does not meditate on the quartz-soul, not for the fact that an ordinary person is devoid of this soul. There are remarkable parallels between these Mnong beliefs and the notions of the Limbu and the Rai peoples of Eastern Nepal (a Kiranti subgroup of Tibeto-Burman). In the Lohorung Rai and Limbu thought, to have a "straight head" is to restore the "vital strength" in its primary energy. The contrary also exists: to have a "bent head". If saya (the life force) falls, a man is liable to become weak and may fall ill. The person whose saya has fallen will die unless the saya is raised /Hardman 1981; Sagant 1981/. It would be improper to deny the linkage between the quartz-soul (the "stone" behind a person's forehead) and a gradual process of physical and social hardening /Huntington 1988/. As in some Siberian shamanic conceptions, in the Mnong rituals and beliefs the crown of the head (the sinciput) is a focus of spiritual curing and purification, in adults as well as children /cf. Balzer 1993. P.44/. An analysis makes it possible to conclude that although a child has a quartz-soul without which it could not live, it is an undeveloped soul /Durrenberger 1980/. It is tempting to regard that the quartz-soul develops within a young child gradually, simultaneously with hardening and solidifying male elements and masculine attributes, hardening of the child's bone and skull [most noticeably, the fontanel(le)] /cf. Strathern 1981. P.300; Huntington 1988/, but the evidence is inconclusive. (translated by author).

Э.П.Бакаева

„СЯКЮСТА" (ИМЕЮЩИЕ БОЖЕСТВО-ПОКРОВИТЕЛЯ) У КАЛМЫКОВ

Среди современных представителей магико-медицинской практики и народного целительства у калмыков выделяются следующие категории: бё (традиционно термин переводится как шаман), удган (шаманка), медлгчи („знающий, знаток"), сякюста („имеющие божество-хранителя"). На практике существует определенное смешение понятий: называющие себя бё и удган лица зачастую могут именоваться по-другому.

Довольно значительной является группа „сякюста". В их обязанности входит:

1)ежедневное возжигание лампадок своему покровителю и ежедневные молитвы, по дням поста и праздника – возжигание лампадок также всем бурханам и за всех людей, не проводящих данный ритуал;

2)лечение больных в случае их обращения за помощью – путем манипуляций или молитв; обеспечение благополучия, в основном, чтением молитв; отдельные люди занимаются гаданием, нахождением пропавших вещей;

3) „цер бэрх" - содержание себя в ритуальной чистоте – не есть мясо свиней, кур, икру, колбасу, яйца, не пить, не курить, подвергать очищению место проживания;

4) совершение жертвоприношений земле-воде и хозяевам земли-воды, духам родовых предков, жертвоприношений на местах поклонения предшественников.

Среди данной категории лиц можно предварительно вычленить две неформальные подгруппы. Одна объединяет тех, кто активно ведет практику гадания и лечения, принимая людей на дому. Вторая - тех, кто не считают возможным вести какой-либо индивидуальный прием по подобным вопросам, а именуют себя „сякюста" исходя из того, что им покровительствуют божества.

Рассмотрим данные подгруппы, исходя из следующих позиций: понимание ими значения понятия „божество-покровитель" или „сякюсен" и определение религиозной принадлежности; наличие объединяющей их организации; принятие на себя покровительства сякюсена; вхождение в необычное состояние сознания.

1. Сякюсен. Покровитель может быть один, их количество может быть и большим, но во втором случае имеется главное божество – покровитель. Как правило, среди покровителей – буддийские божества различного ранга, от идамов до докшитов. Но встречаются и особые

покровители: небесные девы (например, имеющая небесный корень дева-княгиня у одной из самых известных сякюста), умершие гелюнги (монахи высшего посвящения), а также табуированные божества типа покровителя ойрат, имя которого не решается раскрыть его подопечный.

Все „имеющие божество-покровителя", или „сякюста", являются приверженцами буддизма, хотя их „самоопределение" не является гарантией того, что таковыми их считают представители традиционных буддийских общин четырех школ тибетского буддизм, распространенных в Калмыкии. Если вторая подгруппа официальными буддийскими центрами принимается, в основном, за представителей народного буддизма (за исключением тех примеров, когда „сякюста" называют просто человека, имеющего „родовую" буддийскую икону или статуэтку), то первая многими приверженцами обновленного буддизма откровенно именуется шаманистами (с чем не согласны они сами).

Люди, имеющие покровителем буддийское божество милостивого или гневного вида, называют себя „цаган сякюста" – те, у кого белый покровитель. Кроме них имеются и „хар сякюста" - имеющие черного покровителя, как правило, зооморфное существо, чаще всего представляемое в виде козы, козла. Такие люди, исходя из образа их покровителя – звероподобного божества добуддийского происхождения, считаются занимающимися черной магией, вредоносной. Однако на практике нелегко выявить подобного человека – о них лишь говорят в третьем лице.

Среди тех, кто нами отнесен предварительно к первой подгруппе сякюста, имеются лица, практикующие самостоятельно, таковых насчитывается в республике немало. Они входят в буддийские общины, иногда даже возглавляют их, и одновременно ведут магико-медицинскую практику. Но существует и объединение, в рамках которого собираются сякюста, ведущие линию знаний от уважаемой прорицательницы – лекаря, которую в народе почтительно именуют термином „haha" – старшая тетушка по отцовской линии. Читающие буддийские молитвы, посещающие регулярно храмы и так же регулярно проводящие совместные обряды, эти „сякюста" считают себя буддистами, но отношение к ним у буддийской молодежи двоякое: многие их рассматривают как приверженцев шаманских обрядов.

Вторая подгруппа объединяет тех, кто пользуется термином „сякюста", чтобы подчеркнуть существование божества, к которому обращаются за помощью, и наличие его живописного или скульптурного изображения, часто передаваемого из поколения в поколение, а потому понимаемое как „родовое". Кстати, в отличие от бурят, например, у

калмыков существует и понятие обрядовой „передачи" („переписывания с одного имени на другое") такого изображения покровителя от одного человека к другому. Интересно, что таковые предметы культа не передаются по женской линии, дабы уберечь их от передачи в иной род.

Среди входящих в эту подгруппу – лица, практикующие обряд „мацг" (в дни поста), целью которого является принесение подношений в виде еды предкам и получение их благословения, а также „очищение" жилища. Подобный обряд проводился во все годы существования у калмыков буддизма и понимается как народный, во время него читаются буддийские молитвы. Основной мотивацией его проведения в домах верующих считается быстрое доведение до получателей (предков) подношений.

2. Принятие на себя покровительства сякюсена.

Формальным отличием первой подгруппы лиц „сякюста" от второй является их избранность самим божеством, добровольно или вынужденно принятое покровительство. Избранничество обозначается термином „божество-покровитель кружит" (сякюсен эргжана). На практике такое избрание выражается общением с божеством, происходящим во сне или наяву; болезнью или другими несчастьями; проявлением необычных качеств – от неожиданных прорицаний и предсказаний до необычных состояний, в которые может впадать кандидат (получатель дара).

Кроме того, избранничество может быть определено и другим сякюста во время обряда гадания, обозначаемого понятием „маани татх, хэлэх" (буквально: тянуть, смотреть молитву; слово „маани", взятое из известной шестичленной буддийской формулы „Ом мани падме хум", заменяет другой термин „эрк" - четки, с помощью которых производится гадание). Имеются свидетельства о передаче дара предсказания и лечения, а соответственно, и божества-покровителя через предшественника, здравствующего или умершего; это происходит либо во сне, либо наяву, через видения или слышание голоса.

Принятие покровительства происходит различно. В одних случаях – самостоятельно, в других (в недавнем прошлом, когда были живы последние представители старого калмыцкого поколения монахов) – через посредство буддийского священнослужителя. В отношении лиц, входящих в объединение сякюста, обряд проводится только главой этой общины. В настоящее время бытует обряд призывания божества-покровителя, который заключается в следующем. „Посвящаемый" заранее приобретает изображение божества-покровителя. Это чаще божества из ранга буддийских докшитов – защитников веры, но встречаются и другие божества; кроме того, полагают, что Делкян

Цаган Авга („Космический" Белый дед, в этой форме он считается покровителей всех калмыков и хозяином времени, властителем) и „hазр-усна Цаган Авга" („Земной", Белый дед - хозяин земли-воды, т.е. пространства) должны брать под свое покровительство людей одиноких или пожилых. (Часто встречающаяся замена частей имени божества также свидетельствует о табуированном отношении и большом почитании божества калмыками.)

Согласно выбранному божеству, его цвету, подбираются ткань, ленты и нитки. Например, Окн-тенгри соответствует желтый цвет, Цаган Дэрк – розовый, Очрваань – темно-синий, Ноган Дэрк – зеленый, Бурхн Багш – желтый. Ткань необходима для изготовления „одежды" для божества и для оркимджи, которое будет надевать посвящаемый во время молитв.

Для обряда приготавливают девять видов сладостей, кроме этого, борцоки (традиционные изделия из жареного теста), калмыцкий чай, лампадки, изготовленные из смеси отрубей и муки, топленое масло, благовония, белую ткань, которую стелят на столик для подношений и из которой изготавливают подобие традиционной войлочной подстилки, монеты, водку, специально приготовленные носки. Барана закалывают традиционным способом, перехватывая артерию, („орчлэд алсн"), причем лицу, совершающему ритуальное заклание, обязательно подносятся приношения и дарится рубашка. Голову барана, окуренную благовониями, обворачивают внутренним жиром, поскольку различные части туши барана имеют разное предназначение, мясо варят отдельно.

Обряд совершается следующим образом: все жертвоприношения расставляют на жертвенном столике. Лампадки располагают с разных сторон от посвящаемого, сидящего на чем-то, напоминающем войлочную подстилку - ширдыка. Буддийские молитвы и мантры сопровождают подношение одеяний изображениям божеств и одеванию оркимджи посвящаемому. После завершения чтения молитв лопатку овцы заворачивают в ткань, завязывают лентами и нитками, она будет храниться за изображениями бурханов в доме. Ленты привязывают к священному дереву, растущему во дворе посвящающего. Чай, часть подношений дееж, монеты, сладости кладут и выливают под дерево. Водку – на пепелище, где обычно производится жертвоприношение огню. Шаha (альчик), заговоренный во время обряда, заворачивают в куски тканей. Лечение обычно начинают производить именно этим альчиком, причем женщины лечение начинают с мальчиков, иногда даже указанных специально. После обряда все, что составляло дееж, посвящаемый везет домой и считает

аршаном (священной пищей); кости от съеденного мяса, голову барана сжигают, совершая тем самым жертвоприношение огню.

После обряда проведения большое значение придается снам, во время которых божество-покровитель может передавать информацию, если не является наяву. По снам же гадают о результативности обряда.

Для представителей выделенной нами второй подгруппы сякюста принятие покровительства не выражается в специальном обряде. Оно выражается в определении согласно году рождения покровительствующего божества и почитании его изображения. Однако и среди этой подгруппы лиц, в частности, среди практикующих „мацг", встречаются те, кто приняли обеты сякюста после проведения вышеописанного обряда.

3. Вхождение в необычное состояние сознания (некоторые замечания).

Переход от ритуализированного поведения, практикуемого всеми сякюста, к ритуальному совершается по-разному. Почти обязательным является прочтение предварительных молитв или мантр. Лечение и гадание производится с помощью вхождения в контакт либо с самим божеством-покровителем, либо с предшественником, передавшим знания. Так, известный деятель, глава буддийской поселковой общины, считающийся результативным лекарем, входит в контакт с покровителями через медитативное погружение, во время которого, по его признанию, к нему может явиться до трехсот буддийских бурханов, среди них и покровитель ойрат с табуированным именем, предсказывающий человеку грядущие события. После вхождения в необычное состояние сознания и установления контакта с покровителями, он возвращается мыслями к пациенту, от которого было отключено его внимание и сознание, уже зная способы лечения.

Другая сякюста слышит голос предшественницы, как перед посвящением, который указывает на дальнейшие действия. Существуют и способы концентрации на ритуальных предметах – чаще на четках, гадая с помощью которых, определяют не только будущие события, но и вероятность положительного исхода дел, а также болезни, лечение которых предстоит. При том, что покровителями сякюста являются самые различные божества, существует представление о том, что у многих происходит контакт с божеством Белый старец, который является покровителем калмыков в мифологических представлениях.

Сякюста, ведущие индивидуальный прием, практикуют различные способы вхождения в необычное состояние сознания: необычная обстановка, чтение ритмических формул, часто шепотом или

скороговоркой, концентрация на культовых предметах (четках), концентрация сознания на видении покровителя и вхождение с ним в контакт через медитацию или чтение молитв в различном темпе и т.д.

Особая ситуация сложилась с теми, кто относится к круг лиц, составляющих общину практикующих „мацг“ (входящих в выделенную нами вторую подгруппу). Во время обряда „мацг“ совершается коллективное действо, целью которого является „донесение еды предкам“ и получение их благословления. Цель достигается чтением (распеванием) буддийских молитв согласно установленному канону в течение почти целого дня – с раннего утра до трех-четырех часов после полудня. Молитвы сопровождаются совершением обрядовых действий, семантика которых заключается в отправлении пищи в мир мертвых, и ритуальной трапезой, которую совершают узким кругом молящихся, допуская присутствующих хозяев дома и других верующих к вкушению обрядовой пищи лишь после окончания символической передачи подношений предкам.

Поскольку обрядовое действо занимает довольно продолжительное время, остановимя хотя бы кратко на его основных моментах.

После утреннего возжигания лампадок у себя в доме следует прочесть буддийскую молитву „Мигзема“ (восхваление Цзонхавы) и отправиться в дом, где готовятся к обряду, как можно ранее - обряд начинается около половины восьмого утра. Обстановка в доме верующих напоминает храм: молящиеся сидят на тонких подстилках, но располагаются не рядами, а вокруг алтаря. Утреннее чаепитие (допускается съесть также борцок) завершается ритуальным омовением рта с целью очищения. Начальные молитвы – восхваления божествам распеваются стоя, при этом молитвы повторяются многократно, и во избежание ошибок за чтение каждой из молитв может быть ответственен один из молящихся, исполняющий ведущего молитву. Тексты молитв исполняются на тибетском и калмыцком языках, причем между ними вставляются рефреном повторы одних и тех же молитвенных формул, повторяющих напевы.

Сопоставление набора текстов с буддийскими каноническими молитвами показало, что все они являются исполняемыми в буддийских храмовых центрах молитвами. Однако при этом мелодика совершенно отличается от той, которую можно услышать в современном буддийском хуруле в Калмыкии, не говоря уже о других буддийских регионах. Сличение же и набора молитв, и напевов с редкими записями, сохранившимися на валиках в фоноархиве ИРЛИ (записи Б.Я.Владимирцова в Западной Монголии в 1913, Руднева в 1909 (?) году в Калмыкии) и других архивах, а также с записями, сделанными в

калмыцкой диаспоре в восьмидесятых годах среди старшего поколения, попавшего в эмиграцию во время гражданской войны, показало, что основные напевы полностью совпадают.

Изучение молитвенных напевов обряда „мацг“ показало, что среди тех напевов, которые составляют большую часть, характерна песенная стилистика, меньшая часть представляет собой речитативные формулы. В начале обрядового молитвословия (-пения), по определению музыковеда В.К.Шивляновой, „наличие возгласной зачинной интонации – восходящей квинты или только одного начального квинтового тона, преобладание декламационного склада и „триадное строение мелосторофы „a+в+с“ (своего рода зачина, речитации и заключения-каданса) роднит (...) напев молитвы с эпическими напевами „Джангара“[1]. По заключению этого исследователя, ритмическая организация, структурная стабильность мелостроф свидетельствуют о том, что напевы должны были соотноситься с движением; в них использован также ритмический параллелизм музыкальных фраз, характерных для хороводов. Последнее заключение музыковеда интересно сопоставить с обычаем кругового расположения молящихся и ритмического раскачивания во время чтения молитв. Важнейшее значение ритмизации в ритуальной практике для достижения необычного состояния сознания в связи с проблемами современной магико-медицинской практики специально отмечала В.И.Харитонова[2].

Произнесение тибетских молитвенных текстов с „калмыцкой“ фонетической обработкой; использование ускоренного их произнесения – до скороговорки – сочетается с напевами, которые, во-первых, знакомы наблюдающему обряд, во-вторых, они родственны музыкальным напевам эпоса калмыков, а он, как известно, имел сакральное значение (в связи со связью эпоса с культом громовержца и шаманами – вызывателями дождя и непогоды), происхождение же его легенды связывают с миром мертвых. Здесь наблюдается, с одной стороны, сочетание знакомой слушателю формы (напевы), в которую

[1] Шивлянова В.К. Рукопись „Молитвенные напевы“. Элиста, 1998. Выражаю признательность В.К.Шивляновой за возможность сослаться не еще неопубликованную рукопись. Данная рукопись готовится к изданию в составе коллективной работы об обряде „мацг“. В.К.Шивлянова провела подробный профессиональный анализ напевов молитв.

[2] Харитонова В.И. Традиционная магико-медицинская практика и современное целительство: к проблеме воздействия на реципиента. // Харитонова В.И. Традиционная магико-медицинская практика и современное народное целительство. Статьи и материалы. М., 1995. С.42,50 и др.

заключаются недоступные для понимания тибетские тексты молитв; с другой стороны, вовлечение участника обряда в круг напевов, семантически сопряженных с обрядовыми, а они при достаточно широком знании фольклора неизбежно приводили к цепочке: напев – эпос – магическое значение второго.

Чтение или распевание молитв во время обряда, в течение которого молящимися должен быть установлен контакт с умершими, совершается в различных позах. Как уже говорилось, зачин исполняется стоя. Он же в наибольшей степени связан с мелодикой „Джангара". Послеобеденная служба также происходит стоя, это молитвы умершим. Помимо обязательных обрядовых действий, характерных для каждодневных молитв, в „мацг" входит приготовление обрядовой пищи, обязательно постной. Ее подношение в качестве дееж – первой порции блюд, предназначаемых для предков, должно произойти как можно ранее полудня, поскольку до двенадцати часов (на подъеме солнца, что связано с древними представлениями о местонахождении адресатов обряда) должна быть завершена ритуальная трапеза и порции каждого блюда, собранные вместе, „отправлены" предкам. Считается, что само вкушение этой пищи читавшими молитвы является передачей подношений по назначению. Однако обряд включает специальные поведенческие формулы, усиливающие контакт с миром умерших. Особая чаша с порциями всех подношений передается по кругу „против солнца"; каждый из участников трижды делает плевок в эту чашу и трижды поворачивает ее против часовой стрелки. Ритуальные предписания, выполняемые методически, сконцентрированно (поскольку привычным является постоянное вращение и движение по часовой стрелке), усиливают роль ритмических песнопений, организованных мелодическими напевами.

Заключая рассмотрение „мацг", можно сделать вывод о том, что и сякюста, включаемые в ту группу личностей, которые в глазах общества являются представителями буддийского мира, не отягощенными в своем большинстве обязанностями целителей, получавшие знания от участников своей общины или буддийских монахов, - и они во время рассматриваемого обряда выполняют роль медиаторов между двумя мирами. Их практика включает особые методы, благодаря которым через вхождение в необычное состояние сознания при ритуальном поведении сякюста осуществляют связь между живыми „заказчиками" обряда и их предками в ином мире.

"Syakusta" (having a deity-protector)

The term "syakusta" means a person who has a deity-protector. The category of persons, named "syakusta" , combines two formally unalloted groups of people: 1) buddhists honoring some deity as their protector; 2) people also considering themselves buddhists, in ritual practice of which there are many shaman ceremonies. There are people among the second group, who deal with magic-medical practice. In the first subgroup one can single out a community, practicing the ceremony "matsg". The report was aimed at trying to analyse the practice "syacusta".

Материалы к работе секции 2
ОБРЯДОВАЯ ПРАКТИКА И ФОЛЬКЛОР: РОЛЬ «ПОСВЯЩЕННЫХ» И «НЕПОСВЯЩЕННЫХ» ХРАНИТЕЛЕЙ ТРАДИЦИЙ В ФОРМИРОВАНИИ, ТРАНСФОРМАЦИЯХ, ЭВОЛЮЦИИ ЭТНИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Marjorie Mandelstam Balzer

Shamans as Healers, Rebels and Philosophers: Exploring Cultural Repression and Resilience in Siberia

The adaptability of shamanic practice has led to its survival and diversity over the centuries. Its non-missionizing eclecticism has provided fertile ground for debates within shamanic studies over whether shamanism is truly a cohesive "ism" or religion. One way out of this familiar, even stale, dilemma is to more closely examine patterns of shamanic responses to major social-cultural upheavals, such as Soviet repression. Another, as many researchers advocate, is to better understand the diversity of what shamans do, in and for their communities, as well as what they and their followers say about it (cf. Basilov, Funk, Hoppal, Humphrey, Kendall, Ksenofontov, Popov, Shirokogoroff, Siikala, Zhukovskaya). Combining these approaches can take us beyond the anecdotal to a better analytical systematization of shamanic practice, and a greater respect for shamanic beliefs in the current post-Soviet, multi-cultural context of the late twentieth century. Drawing on field research in various cultural contexts, especially Khanty (Ostiak), Sakha (Yakut), and Yukagir (Odul), I suggest a preliminary matrix of diverse shamanic strategies for survival under difficult circumstances. I argue that how shamans responded to potential and often very real devastation in Soviet times influenced the uneven 1990s recovery of shamanic practices and beliefs.

One model of shamanic response, interethnic cooperation, may surprise researchers focused on the study of shamanic complexes within one "culture" or cultural area, as well as those aware of the often-justified reputation of many shamans as competitive and territorial. Interethnic solidarity is exemplified by the friendship of the famed Sakha shaman Tokoyeu with the Yukagir shaman Kurilov during the 1920s, and their mutual aid in crisis. Another example is the cooperation of one Sakha shaman with a Russian doctor, whose daughter the shaman cured in the 1950s. More recently, those shamanic curers who have also acquired Soviet or European-style medical degrees, such as Alexandra

Konstantinova Chirkova of the Sakha Republic, exemplify a trend in shamanic resilience that may well be the cutting edge of twenty-first century interlinked medicine and spirituality.

A second response style is organized shamanic protest, far more widespread across the North in the 1920s and 1930s than official Soviet literature led us to believe. The most dramatic example is the Kazym "rebellion" of 1931-3, led by Khanty shamans, but also including Nentsy leaders. To call this tragedy, that culminated in the hostage taking and ritual killing of an entire Soviet brigade, a "rebellion" or "uprising," implicitly aligns the analyst with official views. My field interviews on the protest and its brutal, massive aftermath enable indigenous views of this painful, destructive on all sides, interethnic conflict to be heard. Other Soviet period protests also can be compared and placed in the context of classic and more recent theoretical literature on cultural revitalization movements and attempts (cf. Golovnev, Schwartz, Trott, Wallace).

A third, and particularly common, kind of shamanic response can be termed the ad hoc, or situational response. It is beautifully illustrated by the story of the famed Sakha shaman Konstantin oiuun (Chirkov), who in the 1960s reputedly managed to divert a military plane flying near his village so that a young girl with appendicitis could be transported to a regional hospital. Descriptions of shamanic competitions with Soviet doctors also fall into this category, as do the semi-fantastic, seemingly miraculous accounts of shamanic resistance to arrest and incarceration.

A related, yet analytically separate category may be called the "show off on demand" shamanic response. Far from "pokazuka" (superficial sleight-of-hand), shamanic seances performed on demand or under duress are famed through-out the North. In relatively traditional contexts, shamans of some communities needed to prove themselves on demand for their first seance, their debut after an initiatory bout of "shamanic sickness," their "calling" by the spirits. But more hostile "show off" contexts developed during competitions with Russian Orthodox missionaries. And in the Soviet period, especially but not only in Yakutia, believers repeated with awe reports of seances held in Komsomol halls, where conditions were set for shamanic failure. Such stories, still told today, often depict shamanic success, and serve to reinforce folk respect for shamans as curers and miracle workers. At minimum, they are couched in the language of science: that powerful shamans could hypnotise audiences of skeptical Soviet atheists into believing the shamans had turned into bears, for

example. At maximum, the accounts become symbols of ethnic pride and rekindled spirituality.

In many shamanic traditions, spiritual prowess normally is expected to be low-profile. Shamans are not supposed to boast of spirit control or communication, lest they lose their powers. Thus another common shamanic strategy in the face of Soviet repression, ironically in harmony with shamanic values, was the modest "go underground" response. In extremis, this led to seances in the forest or spirit invocation without drums, after drums were confiscated, hauled off to museums, or burned. One Sakha curer had to improvise a frying pan for a drum. The "underground" response is well exemplified by the belatedly-valorized career of Nikon-oiuun of the Viliuisk region (Yakutia, today's Sakha Republic). His gentle laying-on-of-hands healing and quiet chanting became renowned through-out the republic, on a need-to-know basis. Unlike previous practice, he had to develop his following with a minimum of information about his patients, to envelope them and himself in a careful veil of secrecy.

A related ramification of secrecy led to the feminization of shamanic practice in the Soviet North, my final response model. Because the more high-profile, famed "big-man" shamans were more likely to be arrested or pressured, it was often the women who carried on the basics of shamanic traditions within their communities. This "gender transfer" response meant that much esoteric and important knowledge was lost, in cultural environments where male shamans had previously passed on their clients, prayer chants, and sometimes specific spirit-helpers to male proteges. Beyond what had been common for women in the past, and women were indeed often strong healers plus dream interpreters in many communities where curing divisions-of-labor were refined -- women took over shamanic practices on an unprecedented scale in Northern communities, certainly including Khanty, Sakha, Yukagir, and Amur River ones. This kind of gender transfer needs to be further and better investigated in diverse areas, for it concerns both changes in gender status, and the question, crucial for recovery of shamanic knowledge, of whether human apprenticeship needs to be part of the inheritance or acquisition of spirit power, supplementing the usually involuntary calling by spirits.

In sum, analysts in the late 1990s are in an exciting, though bitter-sweet, position to review a broad range of shamanic responses to cultural repression and shamanic stimulation of cultural revitalization. More models can be generated, and mere typologizing (listing of categories) should be augmented

with understanding of their interrelations and mutual synergy. Increased potential for the abuse or faking of shamanic knowledge must also be acknowledged. Yet cautious conclusions can be suggested, concerning which shamanic strategies met with the greatest success, and provided the best conditions for a recovery of shamanic practices, when post-Soviet spiritual revitalization became politically possible. Those groups with greater numbers of indigenous leaders, greater numbers of indigenous philosophers, and more diverse historical responses to repression (especially the quiet, modest "underground" responses, the creative ad hoc responses, and the interethnic cooperation responses), eventually were able to bring shamanic practice out from underground, into public display and discourse more easily and more quickly than those where violent protest was met with violent reprisal. Thus it is no surprise that shamanic healing and reconfigured cosmologies have become part of an adapted, eclectic, popular cultural revival in the Sakha Republic, while in most Khanty areas, shamanic practices have been harder, but not impossible, to recover.

Шаманы как целители, бунтовщики и философы: Исследование культурных репрессий и приспосабливаемости к ним в Сибири

На протяжении многих веков приспособляемость шаманской практики позволила шаманству выжить и приобрести разнообразные формы. Его немессийская эклектика стала благодатной почвой для дебатов среди исследователей на тему, является ли шаманизм «измом» или религией? Одним из решений этой знакомой и «избитой» проблемы можно считать близкое изучение примеров реакции шаманов на основные социально-культурные изменения, как например, репрессии советского режима. Другим решением, по мнению многих исследователей, является лучшее понимание всего того, что шаманы делают внутри и для своих общин, а также того, что они и их последователи говорят об этом (Басилов, Функ, Хоппал, Хумфри, Кендалл, Ксенофонтов, Попов, Широкогоров, Сиикала, Жуковская). Комбинация этих подходов может привести нас от отдельных примеров к лучшей аналитической систематизации шаманской практики и к большему уважению шаманских верований в современном постсоветском, многокультурном контексте XX века.

На основании полевых исследований в различных культурных средах, в особенности среди хантов (остяков), саха (якутов) и юкагиров (одул), я предлагаю предварительную систему шаманских стратегий выживания в сложных условиях. Я утверждаю, что, так как шаманы реагировали на потенциальную и часто очень реальную угрозу уничтожения

в советский период, это повлияло на неравномерное возрождение шаманских практик и верований в 90-е годы (Пер. автора).

Kira Van Deusen

STORYTELLING AS A SHAMANIC ART: THE UDEGEJ PEOPLE OF THE AMUR REGION

Storytelling and songs have always played a key role in shamanic cultures, including that of the Udegei people of the Amur River region in the Russian Far East. The art of the storyteller is closely related to that of the shaman, as both are able to call spirits and to see beyond the boundaries that divide ordinary life from the worlds of dreams and visions. Like shamans, storytellers have the ability to heal individuals and societies. Shamanic storytelling tradition includes life stories and legends about shamans, stories and songs that are part of a ceremony, as well as magic tales whose plots follow the course of a shaman's initiation and/or healing journey (nimanku), and which also contain shamanic imagery (for example shape-changing, death and rebirth, bones, communication with animals, use of shaman's tools.)

Outsiders are attracted to Siberian shamanism in its relation to healing and ecology and have begun travelling in Siberia and inviting shamans and storytellers to Europe, Japan, and North America. As these very local traditions gain global attention, ancient magic tales are told in new languages to audiences thousands of kilometres from their places of origin.

I would like to describe the process of introducing this tradition to Canada, through one Udegei storyteller, Valentina Kyalundzyuga. Traditionally hunting and fishing people, today the Udegei number about 2000 and live mostly in villages and cities. The Udegei language is severely endangered, spoken by only about 350 people, most of them in the older generations. It is part of the southern Tungus group of Siberian languages, a branch of the Altai family which also includes the Turkic languages and Japanese and Korean.

Kyalundzyuga is in her early 60's. She grew up in a nomadic family and on a kolkhoz(collective), worked for thirty years as administrative head of the village of Gvasyugi in the

Khabarovsk Territory. She is co-author of a large bilingual edition of Udegei folklore which has just come out from the Academy of Sciences in Novosibirsk, and includes her linguistic and cultural notes as well as stories she collected from local elders. She is active in today's cultural revival, as well as

working on ecological and political issues affecting her people. In 1998 she performed with her niece Nadezhda Kimonko at two storytelling festivals in Canada. I will trace one of her stories through several transmissions, including translation from Udegei to Russian and later to English. We will look at the changes which took place in the story text, the presence and absence of spiritual and shamanic elements in various time periods, as well as its non-verbal performance aspects. Then I will describe briefly the Udegei cultural revival of the 1990s, and raise questions about the effects of modern audiences at home and abroad on storytellers and shamans.

Gamuli

There is no performance storytelling movement in the Russian Far East, and Valentina Kyalundzyuga was pleased and surprised to be invited to tell stories in Canada. She brought with her transcriptions of tales she heard 30-40 years ago from elders whose memory extended back before the 1917 revolution. These versions are unusual in that they were told in the Udegei language to an insider to the culture, instead of to a Russian folklorist as most recorded tales were during that time period. She had told these same tales to me in Russian several times in her home village of Gvasyugi in 1993-1997, where we sat in her kitchen in the company of her children and grandchildren. (I have been telling these stories in performance since then.) In Canada the context was public performance in Udegei and English at storytelling festivals, with audiences of 20-400.

I will concentrate here on the story of "Gamuli", about three girls who answer the challenge of the Master of the Wind, and climb his ice mountain. One of the points of the story is that the heroine Gamuli is a fine artist her clothes are covered with beautiful embroidery. (A good clothing artist was a highly desirable marriage partner in traditional society.) She wears fishskin (dried, bleached and softened salmon-skin), the usual material for clothing before the twentieth century, with an old fishskin coat on top. Her rivals wear imported Chinese silk and satin and are blown off the ice mountain. Between 1993 and 1997 I published an article (Van Deusen 1996) on the symbolic ways embroidery acts as a spiritual protection and showed it to Valentina. She praised the article in general and then retold the story, emphasizing that the importance of Gamuli's clothing lay in its practicality, protecting her literally from the storms sent by the Master of the Winds. In this version the other two girls dressed poorly their clothes were neither beautiful nor practical. This seemed to

be her way of warning me not to get too tied up in symbolism, ignoring the practical.

In that second version she added a conversation between the Master of the Wind (Doye) and his mother, in which he admires Gamuli's bravery and strength. He also later apologizes to the heroine for trying to kill her. This made the story more comprehensible on an emotional level.

In Canada we returned to the way Valentina herself heard the story in the 1960s with a few explanations. Here Gamuli "thinks" of Doye before setting out, rather than hearing a rumour about him. Valentina says she saw him in a dream or vision. Here his mother tells him outright to kill Gamuli. Of course there is no ethnographic description of the ice mountain, nor of any of the household items like Gamuli's walking stick or hook, Doye's house and door. All of this was presumably added by Valentina in telling to me: an outsider. The 1960s version mentions the man's side of the house which Valentina had left out, perhaps to save explaining that a traditional house was divided into male and female sides. Again the girls are dressed in fishskin, silk, and satin.

There is an incident where the Master of the Wind throws a knife at Gamuli. Although in her first telling Valentina simply said that Doye threw the knife and wounded Gamuli's leg, in the early version they throw it back and forth several times before he finally wounds her. This adds drama to the telling as well as showing that the two have equal strength. In performance Valentina drew this part out even more with gestures. She also draws out certain vowel sounds in the Udegei language, which emphasizes the importance of this part of the story and also the passing of time. She emphasized important conversations (such as Doye's mother's instructions to him) by singing them in a particular style associated with sacred songs in much of Siberia (Leisi^L 1999).

After the knife fight, Gamuli is angry and goes away, leaving a sample of her embroidery in Doye's bedding. The mother finds it, realizes that Gamuli is a fine artist and sends Doye after her. As she walks, Gamuli takes off her old outer coat, further revealing her artistry. Doye stops her by throwing his hunting spear so that it lands across her path. In the original there is no explanation of why she should not step over it, although Valentina explained it to me as a hunting tabboo. In the 1960s version he first shoots an arrow, which she steps across out of defiance.

Then he throws the spear, thus drawing out the drama. Gamuli says she is stepping over it on purpose, to pay him back because he had tried to kill her with the winds and the knife. The implication is that she could kill him by

stepping over the spear, since a woman's menstrual magic has the ability to overwhelm the man's hunting magic. In traditional society it was considered a "sin" (sondo) for a woman to step across a man's weapons. Most likely these spiritual elements have even greater clarity and impact in the original language.

Between my first research trip and the second I developed an interest in shamanism. As I asked questions, Valentina added details about shamans' predictions to several of her stories. I asked if "Gamuli" might be a tale of the girl's shamanic initiation, because of her initiatory climb, the protective spirits of her clothing, the image of death and rebirth in the knife fight, her contests with the Master of the Wind and finally her alliance with him. Valentina disagreed, although she also pointed out that the Master of the Wind was a healer, using his own saliva to heal the wound he had inflicted on Gamuli's leg. Like his mother, he had the ability to "see far", also characteristic of shamans. As is often the case, there is more than one character with shamanic abilities in this story. But still Valentina insists that the story's plot does not represent Gamuli's shamanic initiation.

Whether an Udegei shaman would see this kind of story differently is impossible to say, as today there are none alive to ask. (Buriat and Tuvan shamans have agreed to a similar proposal). Valentina sees the tales as historical and educational, which is in line with looking at them as literal truth (as Siberian people usually do) and not as metaphor or symbol. It also respects the privacy of spiritual life. While there is no ownership or restriction on the retelling of Udegei magic tales by outsiders, as there is among many North American peoples, it is considered spiritually dangerous to speak of spirits or the inner lives of shamans directly. So perhaps the stories are a way to speak of that reality in an oblique way, much as sacred animals like the tiger and bear are called by nick-names. Especially if the teller were a shaman, subtle ways of "speaking around" the subject would protect the speaker. I was beginning to understand the complexity of the Udegei spiritual world, and the ways an outside view can distort it. To call these multi-layered stories shamanic in a narrow sense is an over-simplification. The western fascination with shamans has tended to emphasize one aspect of Siberian spirituality at the expense of others, including the art of the storyteller.

During the twentieth century Udegei magic tales have been told further and further from their original setting. Storytellers have changed emphasis, adding and deleting details from the many layers of meaning inherent in them, answering the needs of their listeners. For myself as a storyteller, it is important

to understand what kinds of changes can be made while still remaining true to the essence of the story. Valentina's recent emphasis on details of spiritual life came in response to the continuing revival of spiritual culture at home and to contacts with both native and non-native Canadians with an interest in spiritual matters.

Audiences, Belief Systems and the Cultural Revival:

What role do stories like "Gamuli" play in today's cultural revival? And how do the preconceptions, needs and expectations of various audiences influence storytellers and shamans?

Unlike many parts of Siberia, no new shamans have appeared in the Amur region, and the cultural revival focuses on art, music and dance mostly with children. There is not much dialogue about the deeper meaning of traditional stories or their significance in the cultural revival, although some writers are using ancient motifs in contemporary settings.

Of the shamans from the older generations who never stopped practicing during the Soviet era, very few are alive today. Some of these elder shamans visited North America in 1994-5, where they gave seminars. Today people consult them on questions relating to traditional culture, as well as for divination and healing. People wait for new younger shamans to appear, which will have to happen in certain families. The gift is hereditary, and must be accompanied by signs showing selection by spirits, such as an unexplained illness or prophetic dreams. One young Udegei girl had a dream in which a white-haired old man spoke to her about Khanyaunya khuni, the rite of accompanying the souls of the dead to the next world. This was exciting because the girl had grown up in the city and did not understand the Udegei words which she heard in her dream until they were explained to her, but so far nothing more has developed. Meanwhile a lively debate goes on about what is needed in terms of community healing and laying to rest the souls of the dead who have not been properly seen off to the next world.

There are at least two medical doctors who use traditional shamanic methods in their treatment, along with western medicine. One of these doctors, Lyubov Passar, tells of visual disturbances and dreams that preceded her work in alternative medicine (which includes treating alcoholism using hypnotism and magnetic healing). Her experience sounds like a story of shamanic initiation (again, this is my idea!) Later Passar learned that she has shamanic ancestry,

and her authority in the community resembles that of a shaman. Shamanic doctors like Passar are meeting the changed needs of a partly urban population.

Storytelling can heal a people's self-esteem, just as shamanic practice heals their bodies and souls. There is no doubt that storytellers are influenced by their audiences just as shamans are influenced by their clients. More than many performing arts, storytelling is an interaction. Tellers speak to the needs of the audience, known both rationally and intuitively, trusting the story to speak on deeper levels than can be grasped in the moment. Although much of this is very individual, audiences as a whole have very different approaches and needs, and storytellers respond to them. Siberian shamanic tales, legends, and practice are received by very different audiences at home and abroad.

Under the Soviet system public storytelling was forbidden along with shamanic practice, both out of fear of the teller as community leader, and of the content, which glorified heroes of the past and praised values out of line with the new ideology, such as not taking more than is needed from the forests and rivers. The policy of educating children in boarding schools where they heard only Russian folklore soon interrupted even the home storytelling tradition. The sense of telling stories to "insiders" to the tradition almost disappeared, as children adopted behaviour, language, and thought patterns from the larger "outside" Soviet society. The only lessons that were safe to draw from traditional tales were ethnographic: "how people used to live". Story details were pointed out showing how people hunted, what kinds of houses they lived in, and various customs. Today elders say that they cannot tell stories to children because the children do not understand the language, and without the language the stories lose their vitality. Published editions of native stories in the Soviet period were highly edited and selected to show socialist values and downplay national heroism and spirituality. Shamans were shown as charlatans weak, greedy and foolish. Even some oral versions of stories adopted elements of Soviet ideology (Simonov 1998:391).

Soviet academics made extensive collecting expeditions among many native peoples, which helped preserve the stories themselves, but not the oral tradition the art of the storyteller. There are some valuable archival collections, like those made by V.K. Arseniev and Yu.I. Sheikin. In the last forty years or so, most traditional stories have been told to ethnographers and folklorists. Beyond the academic world indigenous culture in Russia is still viewed as primitive; naive at best, evil at worst. The general public does not have the fascination with native spirituality that is such a powerful factor in North America. Both native

and non-native people are sceptical about shamans from years of hearing that they were charlatans or sorcerors, as well as from the fact that today there is a huge growth industry in all sorts of religious activity, much of it less than reputable. Another factor is the revival of nationalistic Russian Orthodoxy as the approved vehicle for spirituality.

The way Siberian stories and especially shamans are received in North America is very different. The Nanai and Ulchi shamans who gave seminars in Washington state in 1994-5 (Mingo Geiker and Misha Duvan) met audiences composed largely of alternate healers and spiritual seekers, some connected with the neo-shamanic movement all of whom sought something practical rather than theoretical or ethnographic in their teachings. These audiences who live in a very materialistic world wanted to participate in a living spiritual tradition. Some were hoping to find lost roots, or to fulfil a sense of rootlessness and experience therapeutic change by making a connection with people they perceived as exotic and uncorrupted by civilization. Others are disappointed to learn that Siberian shamans do not take apprentices.

Through this tendency to exoticise, looking for any evidence that Siberian people are living a lifestyle in complete harmony with nature, foreigners may ignore the very real problems that indigenous people are facing in Siberia today, as well as their levels of education and degree of urbanization. I frequently hear people remark on how wonderful it is that Siberian native people were so untouched by Soviet and post-Soviet realities, in spite of evidence to the contrary. At the same time the Siberian visitors are verifying their own TV preconceptions about life in North America, involving material comfort, isolation, and lack of spirituality. They adapt quickly to the conditions they meet.

Opportunism arises on both sides of the water, involving money, travel and prestige. A question which has very different answers in Khabarovsk and Seattle is whether the elderly Amur shamans succeeded in calling their spirits while in North America, and whether their trips had anything to do with the fact that both became ill and died within a short time of returning home. Apart from the spiritual realities, what happened was a complex combination of desires and expectations. It seems that the American side was quick to claim that the spirits did arrive, while the Russian side is sceptical, maintaining that their spirits are specifically connected to their land. In any case it was clear that the shamans were very concerned about not offending the spirits of the places they visited.

Some stories are created by promoters as much as by the shamans themselves. For example, one woman from the Amur region who is a specialist in traditional culture, an ensemble leader and a fine dancer, has been called a shaman in North America, although she herself has never claimed to be one, and people at home confirm that she is not. Calling a person a shaman has a greater attraction for North Americans, it seems, than calling her a specialist or simply a knowledgeable person with interesting things to say. (Similar things are happening with Native Americans in Europe.)

The audiences at storytelling festivals in 1998 were different from the workshop attenders composed mainly of people interested in stories for their own sake, including their deeper meanings, therapeutic value and place in traditional and contemporary life. Many of these listeners are themselves storytellers, both professional and amateur, as well as people with an interest in indigenous peoples and Russia. Some had very specific interests, such as herbal medicine. At both festivals the Udegei guests had extensive contacts with First Nations people; storytellers, elders, teachers and people who use story to deal with political and ecological issues as well as in preservation of culture and language.

Although there is much in common between Siberian and North American native stories, they are being used in very different ways today. Canadian First Nations storytellers frequently emphasize the spiritual and ecological significance of their stories, the lessons they offer the larger society an approach the Udegei women found inspiring, since their own stories contain the same kinds of lessons. They were also fascinated to learn that First Nations people have won court cases over land tenure based on the evidence of storytellers about traditional land use. A developing sense of kinship will lead to further exchange in the future.

Storytelling is a barometer of health of language and culture. Today's shamanic and cultural revival cannot be separated from the economic and social crisis in which it is taking place. Top priority is simple survival. Udegei spiritual and political leaders are most concerned with children's health and well-being, protection of their environment and finding new ways to live with self-esteem in a changed world. Oral stories and shamanic traditions can contribute to this movement, but the forms that emerge may prove to be completely unexpected. Contacts with foreigners at home and abroad can encourage healing of the whole people, and unfortunately can also contribute to rivalry and jealousy over money and prestige which distort the goals of the movement.

One of the stories Valentina's niece Nadezhda Kimonko told was her grandmother's version of a familiar tale called "Who is Strongest?" If the sun can melt the ice, the cloud can block out the sun, the wind can blow away the cloud..... Nadia's version ended with God as the strongest, interesting in light of the fact that her grandmother was one of the last Udegei shamans, who never converted to Christianity. In Soviet editions, man is always the strongest. But I've heard that long ago the story was told a different way without an ending. Everyone had a chance to be strongest and to be defeated. Today the cycle continues, as spiritual seeds from the past are planted in new soil.

References:

Avrorin, V.A. 1986. Materialy po nanaiskomu yazyku i fol'kloru [Materials on Nanai Language and Folklore] Leningrad: Nauka.

Khodzher Anna. 1990. Duchenku poet. Khabarovsk: Khabarovskoe knizhnoe izdatel'stvo

Kyalundzyuga, Valentina. 1974 Dva solntse [Two Suns] Khabarovsk: Khabarovskoe knizhnoe izdatel'stvo

Kyalundzyuga, Valentina. 1998 The Ice Mountain. Vancouver BC: Udagan Books

Leisi L, T. 1999. "The Eurasian Problem of the Octosyllabic Metric Pattern" Presentation at the conference "Shamans Epics and Ecology" Tampere, Finland.

Simonov, MD. ed 1998. Fol'klor udegeitsev: Nimanku, telungu, ekhe. Pamyatniki fol'klora narodov Sibiri i dal'nego vostoka. Novosibirsk: Nauka

Van Deusen, K.M. 1996. "Protection and Empowerment: Clothing Symbolism in the Amur River Region of the Russian Far East". In Braving the Cold: Continuity and Change in Arctic Clothing. Leiden. The Netherlands: National Museum of Ethnology.

Сказительство как шаманское искусство: удегейцы и народы Амурского региона

Рассказывание сказок и легенд всегда играло большую роль в шаманской практике удэгейцев. Дар сказителя похож на дар шамана в том, что у обоих есть способность вызывать духов и видеть через границы, отделяя повседневную жизнь от мира видений и сновидений. Сравниваются шаманские элементы в сказках, записанных удэгейской сказительницей-собирательницей Валентиной Кялундзюга от стариков в 1960-х гг. с вариантами тех же сказок, которые она рассказала автору в Хабаровском крае в 1993-1997 гг., а также с вариантами, рассказанными ею в Канаде в 1998 г., учитывая при этом влияние ее контактов с представителями коренных народов Канады. Обсуждается вопрос о положительном и негативном влиянии разных видов слушателей-участников в России и Канаде на дальнейшее развитие культуры. (Пер. автора.)

Решетникова А. П.

ПРОБЛЕМА РЕАЛЬНОГО И ИРРЕАЛЬНОГО ВРЕМЕНИ СКВОЗЬ ПРИЗМУ ЗНАНИЯ „ПОСВЯЩЕННЫХ“

(на материале якутского эпоса и шаманской традиции)

Обратим внимание на функциональное единство времени в обоих сюжетных мотивах в сторону его убыстрения. Такая предпочтительность кратности месяцу ежедневного срока беременности и году - каждого дня подрастающего ребенка не случайны. Подобное маркирование чудеснорожденности эпических героев связано, очевидно, с представлениями о времени в разных мифических мирах. В противоположность современному сознанию, где космос десакрализован, традиционная картина мира основывалась на единстве принципов функционирования в иных мирах различных уровней земного бытия. Но при дублировании своеобразно отражалось качественное - до зеркальной симметричности - различие частей Вселенной, когда с небесным миром связывалась абсолютизация положительных начал, а с хтоническим - отрицательных.

Главной особенностью архаического представления о земном времени является его тесная связь с ритуалами, регулярно отмечающими границы жизненного / календарного циклов. Выделяясь из профанного времени, ритуал противостоит ему, поднимаясь до высот воспроизводимого первопрецедента данной ситуации. Вновь и вновь возрождаются «времена первотворения», когда мифологические и культурные герои своими великими открытиями (составляющими содержание ритуалов) заложили и завещали данные традиции для поддержания оптимального баланса космического и социального порядка. Так у якутов ысыах всякий раз по спирали восходит к основоположнику ритуала - культурному герою-первопредку Эллэйю; родины и проводы Айыысыт - к эпическим «свидетельствам» явлений богини к родильницам и т.д. Зачатки представлений о линейном времени связывалось с наблюдаемой реальностью, знанием не только своего мифологического прошлого.

Одинокий герой якутского эпоса не знает не только откуда он родом, но и «на протяжении скольких лет он живет - никто не знает, когда он родился и сколько лет живет» (Архив ЯНЦ РАН, ф.5, оп.7, ед. хр. 109, с.3; СРТЯО, с. 88 и др.). Тонкая природа времени в традиционных культурах соотносилась с видимой хозяйственной деятельностью. При

отсутствии часовых механизмов длительность времени определялась через конкретные хозяйственно-культурные явления. Так у якутов «летом время движения дня ... отмечалось по удою коров, который производился четыре раза, примерно в следующие часы: утренний удой - в 6 - 7 часов утра, полдневный удой - в 12 - 1 час дня, дневной удой - в 4 - 5 часов вечера, вечерний удой - в 7 - 8 часов вечера» (СКК, с. 598). «У якутов раньше единицами времени считалось время, необходимое для того, чтобы сварился один горшок мяса (примерно один час), время поспевания на рожне мяса или рыбы (около получаса) и время выкуривания трубки табаку (несколько минут). «Три горшка» - промежуток времени, необходимый, чтобы сварить один за другим три горшка мяса, т.е. около трех часов» (Там же, с.589). невыражаемые в числах временные величины порождают ощущение дискретности времени: оно делится на промежутки, отделенные друг от друга рамками протяженности разного рода действий, - «понятия об объективном, физическом времени не существует и время воспринимается как последовательность событий, деяний, приуроченных к конкретному месту» (ТМТЮС, 1988, с.53).

Из-за подобной приблизительности и неисследованности представлений о времени в разных мифических мирах считалось, что «время фольклорное слабо соотнесено со временем реального мира: в героическом эпосе, например, такие единицы, как год или день, не более чем метафоры длительности, не соотносимые с реальным значением величин (ТМТЮС, 1988, с.53), - с чем мы не согласны. Вслед за Д. С. Раевским мы считаем, что применительно к архаическому мышлению термин «метафора» может употребляться лишь условно (Раевский, с. 210). Мифологическим метафоры, по сути являются «до-метафорами», поскольку не предполагают перенос значения с одного предмета на другой, а исходят из тождества этих предметов (Фрейденберг, 1978. с. 23). Появление же метафоры в современном ее понимании, то есть «в смысле сознания разнородности образа и значения, есть тем самым исчезновение мифа» (Потебня, 1976, с.434). В этом смысле мифология и поэзия суть проявления противоположных тенденций (Лотман, Успенский, 1973, с.299-300). Современному человеку трудно представить трактовку традиционным мировоззрением проблематики времени в «догалилееву» эпоху, когда вокруг плоской земли вращались небесные светила, звезды, а под землей обитало все, что страшило человека.

Столь пристальное внимание к содержанию времени, наполняемого обыденными действиями, совмещалось в архаическом сознании с глобальным восприятием космического циклического времени, выражавшегося не только в календаре и календарных празднествах, но и представлении о том, что время во всех уровнях Вселенной коррелировалось между собой - матрицей для версий временных величин в иных мирах были антропомерные циклы: суточный, месячный, годовой. Но время мыслилось, надо полагать, иерархически неравным.

По якутским традиционным представлениям, в Нижнем мире все обращалось в собственную противоположность: его обитатели двигались, пятясь, молодежь там холостая, никто и ничто не плодоносит; вращаются в другую сторону ущербные Солнце и Луна и т.п. Последнее может считаться основой для предположения инверсионного течения времени в Нижнем мире. Обратное направление времени подтверждается данными шаманского языка. Предсказания шамана основывались на его видениях во время камланий-«путешествий» (снов), ворожбы и других магических способов связи с миром своих духов-помощников. При этом шаман «никогда не называет предметы по имени, а описывает только их приметы» (Худяков, с.310). В шаманском языке земные сутки обозначаются термином «год»: «Если шаман говорит, что больной умрет через десять лет, то это значит, что через десять ночей» (Там же). Другое свидетельство соотношения равности земным суткам года в Нижнем мире следующее: на шаманском дереве, растущем «на севере, внизу, в смертном море», обитает в облике птицы «Ийэ-кыыл - Мать-зверь» шамана, которая отыскивает четырехгранные камни, рожденные лягушками Смертного моря, «... вытаскивает их, парит, воспитывает. После девятилетнего (что на шаманском языке означает девять дней) парения камень лопается» и т.д. (Худяков, с.308-309). О типологическом единстве представления о времени в Нижнем Мире свидетельствуют данные из румынской сказки «Иляна Косынзяна» (Сказки народов мира, с.278).

Противоположность плодородию изобильного Среднего мира выражается как железной растительностью, так и неспособностью рожать молодых обитателей Нижнего мира: определенная последовательность развития плода возможна в принципиально «земном» направлении времени (возможно, еще и поэтому бездетность считалась признаком человеческой ущербности). А если добавить к очевидной связи хтоники с миром мертвых эту глобально понимаемую противоположную направленность времени, то

подобная континуальность могла влиять на формирование представлений о возвращении мертвых вспять к жизни, вплоть до идеи реинкарнации. Существуют традиции с замкнутым, круговым жизненным циклом, например, у чукчей, юкагиров, манси, нганасан, когда представлялось, что умерший возрождается в новорожденном. Так у манси, провожая умершего в «тот» мир, верят, что покойный «будет жить продолжительное время - столько лет, сколько он жил на белом свете. Предполагается, что со дня смерти умерший начитает жить обратной жизнью, то есть становится все меньше, доходит до состояния новорожденного, а затем душа человека ... превращается у женщин в паука ... у мужчин - в жука ... Так внушают детям и говорят: «Не убивай насекомых, а то раздавишь бабушку (дедушку или прабабушку, прадедушку)» (Ромбандеева», с.238).

Этот концептуальный путь «возвращения» ритуально оформлялся в обрядах, связанных с наречением имени. Сразу после родов манси стремились выяснить, кто именно воплотился в только что рожденном ребенке. В обряде имянаречения - определения того, кто из предков вернулся к жизни участвовали только женщины: «Новорожденного в ночную люльку укладывают, затем под люльку нож кладут. Без железа плохо. Потом старая женщина из родни ... «взвешивать начинает» - люльку немного приподнимает. Другие в это время имена вспоминают. В момент произнесения того имени, чья «схватилась» душа люлька к полу прилипает. С того момента ребенок больше не плачет» (Чернецов В.Н. Представления о душе у обских угров. - М., 1959, с.139-140; Цит. По Федорова, с. 81). Согласно мировоззренческим представлениям оленных чукчей и коряков, «в лице новорожденного возвращался кто-либо из умерших предков. Имя определяли гаданием. Специальный камень .. имевшийся в каждой семье, подвешивали на ремешке к посоху, снеговыбивалке из рогов оленя или треноге у чукчей. Отец ребенка произносил имена умерших родственников по линии отца у матери. Движение камня во время произнесения одного из имен указывало на вновь «вернувшегося» ... В «гадании» при определении имени использовали и антропоморфную деревянную фигурку, заменявшую камень. В. Г. Богораз переводит это название ... как «гадательный человек». На наречение имени ребенка могли оказать влияние сны матери, особые приметы на теле ребенка, а также наблюдения за его поведением в первые после родов дни» (Чесноков, с.142). Как писал М. М. Бахтин, характеризуя архаическое миропонимание, «смерть здесь входит в целое жизни как ее необходимый момент, как условие ее постоянного обновления и омоложения

... Смерть включена в жизнь наряду с рождением определяет ее вечное движение» (Бахтин, с.58).

У юкагиров тоже считалось, что сила жизни (душа умершего якобы переходит к новорожденному. Судить об этом можно по записанному на магнитофон радиожурналистом С. Дадаскиновым рассказу матери известного юкагирского писателя Семена Николаевича Курилова о его рождении: «Когда Семен родился, то плакал, не переставая. Тело младенца смотрели - чистое, без опрелостей; сосал хорошо, значит не был голодным. Все вокруг гадали, почему он плачет и кто из умерших родственников вернулся. Приглашенный шаман узнал во сне, что это вернулся дед Курил, а плачет он потому, что с ним не похоронили царскую медаль и кортик (русские, прибыв впервые на Колыму, назначили князцом Куриля - молодого, сильного охотника, сбившего себе из диких оленей большое стадо: вручили ему царскую медаль и кортик - А.Р.). Отец ребенка поехал в тундру к кочевавшей невдалеке бабушке и рассказал ей, что, кажется, Куриль вернулся. Старушка обрадовалась: «Будет теперь кому за мной в старости ухаживать», - и отдала просимые вещи. Когда, вернувшись, отец подвесил медаль с кортиком на колыбель плачущего малыша, тот замолчал. И все обрадовались вокруг: «А-а узнал!» (Архив радиопрограммы «Геван» Якутского радио).

Идея реинкарнации души просматривается и в якутских легендах о перерождении шамана (Ксенофонтов, 1992, с.61-62; 62-66 и др.), а также о так называемых кут-о5о (душа-ребенок) - детях, помнящих свое предыдущее рождение, что как бы являлось «свидетельством» вторичного рождения души ранее жившего человека (там же, с.102). Так в легенде об Ааджа-шамане его после смерти ворон уносит на шаманское дерево для нового рождения. Крылатая белая олениха прилетает кормить его. Лежал он в гнезде «ровно три года и чем больше сосал он оленя, тем все меньше и меньше становилось тело, пока, наконец, не стало с наперсток. К концу третьего года голос старика повелел низринуть его на землю: «Пусть, внедрившись в женщину с таким-то именем, родится он и прогремит там, ставши известен под именем, данным нами - Ааджа-шаман! ..». С момента, когда его с песнями и благословениями низринули вниз, «он потерял сознание и не помнил, где и как пребывал. Только вступив в пятилетний возраст, восстановил он в памяти, вспомнил, как раньше родился и жил на земле, как возродился ...» (Ксенофонтов, с.61-65). По рассказу шамана И. А. Суздалова-Сапалаайа воспитанник также прогоняется из гнезда. «Под

восточным небом на серебряной горе он купается в молочном озере и взлетает оттуда соколом ... искать себе будущих родителей. В понравившемся месте он садится белой бабочкой на макушку головы избранной им в матери женщины», внедрившись в которую, рождается ребенком (Ойуун, с.1, с.13-14). Уменьшение тела в процессе движения вспять к жизни своеобразно интерпретирует обратное направление времени в «Том» мире, где растет шаманское дерево.

С идеей круговращения солнца связана символика северных круговых танцев и якутского оһуохая: традиционное вращение танцевального круга влево (по часовой стрелке) совпадает с направлением движения светила. респонсорный тип пения: хор участников подхватывает импровизируемые фразы запевалы-корифея, - был присущ и камланиям сибирских шаманов. Шаман просит своих домочадцев «лучше петь-отвечать», ведь он «лучше найдет дорогу домой» (Варламова, Решетникова, 1995, с.118). У нганасан голоса камлающего шамана и его помощника тоже «все время чередуются, как бы реализуя связь-веревку, протянутую между миром нго (божеств-небожителей - А.Р.) и людьми» (Грачева, с.56). По данным Г. И. Варламовой, ответное пение хора участников сеанса эвенкийского шамана служило ему ориентиром при возвращении из «путешествий». Принцип респонсорного пения, направленного на непрерывность контакта с иным миром в камлании, позволяет предположить, что прежде «запевалой» оһуохая был белый шаман, руководивший ритуалом. Степень громкости звучания «ответов» хора, зависящая от количества участников, очевидно, влияла на вероятность быть услышанными внеземными адресатами.

Поскольку важнейшей характеристикой Среднего мира являлась направленность движения танцевального круга, а также объезда коновязи / дома в свадебных и погребальных обрядах наполнено семиотическим содержанием. В целом, можно сказать, что вращательное направление движения - как важный элемент акционального кода в контексте ритуала - связано с идеей круговращения времени.

Параметры же земного и небесного времени должны были соотноситься между собой согласно рангам самих мифических миров. Если фазовый цикл Луны лег в основу принципиально единых в мире лунных календарей, то поворотное изменение местоположения звездного зодиака связывалось с определенными месяцами. Мы полагаем, что относительно малые изменения зодиакостояния должны были резонансно породить

представления о глобально ином времени в Верхнем мире, с разницей продолжительности единиц земного и небесного времени. Данные об этом мы нашли только во вьетнамской сказке, в которой прямо говорится о том, что день в Верхнем мире равен году земной жизни. Поэтому побывавший на небесах герой, вернувшись через некоторое время домой, не застал никого в живых из своих современников - давно умерших. Таким образом, год в Верхнем мире представлял собой 365 земных лет: вполне конкретное отражение представлений еще не вечности, а скорее, неограниченного долголетия божественных небожителей с точки зрения архаического мышления.

Инвариантная же основа якутского эпического сюжета «Чудесного рождения» героя-первопредка прочно связана с ниспосланием божествами на землю недоношенных и уже родившихся детей из Верхнего мира с высоким предназначением «стать родоначальниками племени урангхай саха (эпическое самоназвание якутов». Изначальное одиночество таких героев, не знающих своих родителей, не ведающих своего происхождения, - в дальнейшем объясняется их небесным происхождением. Об этом обязательно в песенной форме ему сообщают различные эпические персонажи, выступающие в функции вестников: дух-хозяйка земли, богатырский конь, небесные удаганки, стерхи, посланники божеств, небесные писари и т.д.

Поскольку герои не только якутского эпоса - потомки небожителей, постольку мы считаем, что универсальный мотив «чудесного роста» связан с подверженностью подобных смешанного происхождения героев действию времени не одного, а сразу двух миров. При переходе героя из одного мира в другой смешиваются не только пространства его существования: отдельного от пространства времени не существует, - происходит смешение законов времени, текущего в разных мирах по-разному. Поэтому, уже находясь на земле, герой за один небесный день вырастает на один земной год.

Если же у героя якутского олонхо есть родители, то обычно они поначалу описываются как бездетные старики, совершающие обряды испрошения детей. Следующий за этим сюжетный мотив «чудесной беременности» - содержание которого заключается в месяцекратном ускорении земного времени - также призван маркировать чудесность рождения испрошенного ребенка. Очевидно, мотив «чудесного роста», связанный с полубожественным происхождением героя, является

типологически более ранним как в якутском эпосе, так и в мировом фольклоре по отношению к столь универсальному мотиву «чудесной беременности». Позже обе мифологемы «чудесного роста» и «чудесной беременности» становятся маркерами подлинности героев эпико-сказочного фольклора. Распространенность этих двух мотивов, думается, порождена древностью воззренческих пластов, которым присуще типологическое единство, базирующееся на особой логике мыслительных операций архаического сознания. Традиционные представления о разном течении времени в мифических мирах можно даже назвать мифопоэтическим прообразом теории относительности: неразделимые время и пространство трех миров традиционной модели космоса являют собой четырехмерные континуумы.

Литература

[1]Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. - М., 1965

[2]Варламова Г.И., Решетникова А.П. Эвенкийская шаманка М. П. Кульбертинова //Миф - язык - культура народов Сибири. Вып.4. - Якутск, 1995, с.117-123.

[3]Грачева Г.Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX - начала XX в.). - Л., 1983.

[4]Ксенофонтов Г.В. Шаманизм: Избранные труды. - Якутск, 1992.

[5]Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Миф - имя - культура. ТЗС. Т.6. (УЗ ТГУ. Вып. 308) - Тарту, 1973.

[6]Ойуун: Ойуннар уонна ойуун сиэрин-туомун туһунан кэпсээннэр. Ч.1 - Якутск, 1993.

[7]Потебня А.А. Эстетика и поэтика. - М., 1976

[8]Раевский Д.С. Модель мира скифской культуры. - М., 1985

[9]Ромбандеева Е. И. Погребальный обряд сыгвинских манси. //Семейная обрядность народов Сибири: Опыт сравнительного изучения. - М., 1980, с.232 - 238.

[10]Сказки народов мира: Тысяча и одна ночь (Сост. В. П. Аникин, Н.И. Никулин, Б. Н. Путилов, Р. А. Кушнерович). - М.: Дет. лит (Б-ка мировой литературы для детей, т.32), 1985, 734 с.

[11]СКК - Строптивый Кулун Куллустуур: Якутское олонхо (запись В.Н. Васильева, вступ. стат. и примечания к переводу И. В. Пухова и Г. У. Эргиса) - М., 1985

[12]СРТЯО - Емельянов Н.В. Сюжеты олонхо о родоначальниках племени. - М., 1990.

[13]ТМТЮС - Львова З.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: пространство и время. - Новосибирск, 1988.

[14]Федорова Е.Г. Ребенок в традиционной мансийской семье.// Традиционное воспитание детей у народов Сибири: Сборник статей. - Л., 1988, с.80 - 95

[15]Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. - М., 1978.

[16]Худяков И.А. Краткое описание Верхоянского округа. - Л., 1969.

Н.В.Плужников

ПРОБЛЕМА УНИВЕРСАЛИЙ В СИБИРСКОМ ШАМАНСТВЕ

Этот доклад - результат обработки уже существующих этнографических источников.

В Сибири живет множество самых разных народностей. У каждой представления о мире имеет свои неповторимые особенности, вероятно, возникшие благодаря специфике исторического пути традиционной культуры.

Любая картина мира не существует абстрактно, а представляет собой массу личных трактовок, поэтому можно долго и интересно разговаривать со стариками, которых занимают вопросы мироздания. По отношению к картине мира область шаманства находится в особом положении. Шаманская трактовка окружающего мира отличается от обычной своеобразным эмпирическим опытом и меньшей умозрительностью - это похоже на проверку традиционной картины мира и ее корректировку. Кроме того шаманов мало интересуют вопросы мироздания, в связи с этими вопросами их занимают больше собственные возможности. Несмотря на отдельные детали, сибирские аборигены представляют себе окружающий мир более-менее схожим образом. Иначе шаманский опыт не мог бы передаваться между этническими группами. Некоторые этнографические факты позволяют предположить сравнительно недавнее распространение наиболее ритуализованной формы шаманства по обширным просторам Сибири.

Нас интересует присутствие общих представлений о мире в среде сибирских шаманистов независимо от этнического признака. Возьмем пространственные «реалии». Мир Мертвых находится далеко на севере или же в Подземном Мире. Однако это «или» нередко существует внутри той или иной этнической культуры. О такой несообразности у эвенков писала Г.М.Василевич, а у тувинцев - С.И.Вайнштейн. Соответствие между этими представлениями отчасти понятно, если учесть, что реки текут вниз, а в Сибири - это в основном будет север. Однако у эвенков, широко расселившихся по Сибири, Мир Мертвых находится в зависимости от направления основной водной артерии, и это могут быть самые различные части света, разве что исключающие юг. Ряд исследователей предполагает, что «вертикальная» картина мира была принесена в Сибирь переселенцами из Центральной Азии.

У некоторых народов, например, селькупов и кетов, шаманские представления объединяют «вертикальную» и «горизонтальную» картину мира, подобную речной системе с истоком и устьем: Нижний Мир строится горизонтальным образом, а Верхний Мир эту горизонталь заканчивает и дальше располагается по вертикали. Шаманство селькупов и кетов очень похоже по внешним атрибутам. Это случилось, видимо, не только благодаря близкому соседству, но и, вероятно, обучению селькупских шаманов прошлого у кетских «учителей». При этом сильные шаманы были у тех и у других, по своей «квалификации» они не уступали друг другу. Однако некоторые кардинальные представления о мире у кетских и селькупских шаманов были различны. Например, селькупские шаманы густо и разнообразно «заселили» свой Земной и Подземный мир, тогда как кетские шаманы, в основном, имели дело с Небесным Миром - Земным Миром у кетов занимались колдуны *бангос*, а подземного мира у них не было вовсе; Мир Мертвых располагался в низовьях Енисея, на крайнем севере - туда кетские шаманы отправлялись за душой больного. У селькупских шаманов представления о Небесном Мир были весьма бедными по сравнению с шаманами у кетов, зато среди основных атрибутов встречались колотушки для камлания в Подводный Мир. Обычно у населения по берегам крупных рек представления о Подводном Мире и его обитателях занимают немалое место в картине мира, но это правило не относится к кетам.

Если от универсалий пространства перейти в более частную область - к универсалиям предметов или архетипам, то одна из наиболее волнующих тем, которая занимает мифологов, изучающих шаманизм - это Мировое Дерево. С одной стороны, это архетип дерева, с другой стороны, это бывает «Дерево душ», родовое или общее, с третьей стороны, это может быть дерево шаманских атрибутов. «Дерево душ» ярко представлено в селькупском шаманстве, которое описано в работах Г.Н. и Е.Д.Прокофьевых 30-40-х гг. В то же время о «Дереве душ» у нанайцев писал Л.Я.Штернберг. Однако нанайские материалы по шаманству 50-70-х гг., тщательно собранные А.В.Смоляк, не подтверждают существование «Дерева душ» у нанайских шаманов в это время, хотя шаманство у них внешне сохраняло свой традиционный облик. Вместо «Дерева душ» у нанайцев и ульчей обнаружено дерево шаманских атрибутов и в то же время в шаманских ритуалах присутствует дерево как символ сообщения с Верхним Миром». Подобные деревья-лестницы существуют также в шаманских ритуалах эвенков, якутов, долган, селькупов, народов Саяно-

Алтая. Однако далеко не во всех случаях стоит возводить ритуальный столб к архетипу «Мирового дерева» или «Вселенской оси». Например, у эвенков-орочонов в шаманских обрядах, касающихся посещения шамана звезды *Чалбон*, перед шаманским чумом ставится 27 молодых лиственниц *тагу*, поскольку расстояние до этой звезды измеряется в средней высоте молодой лиственницы и представляет собой 27 таких «единиц».

Другим возражением против символа «Мирового дерева» или «Вселенской оси» в шаманских ритуалах будет отсутствие этого предмета у сибирских шаманов, камлающих в Нижний Мир, поскольку Мировое Дерево «прорастает» в Нижний Мир своими корнями.

Однако если не искать обязательного отражения шаманских представлений в ритуалах, а снова взять эти представления сами по себе, то для наших изысканий окажутся удобными шаманские сны-становления. У нганасан записано пять таких текстов. Настоящий образ «Мирового дерева» есть только в сне-становлении шамана Дюхадие: это дерево стоит на острове посреди одного из озер, по облику выглядит высокой молодой лиственницей, вершиной касающейся неба, на вершине будущий шаман видит различных людей всякого роду-племени, ему дарится ветка с тремя развилками, чтобы он сделал себе из нее три бубна. Хозяин дерева, появившись из его корней в человеческом облике, сказал: «Я есмь дерево, делающее всех людей способными к жизни». Вокруг дерева росли семь трав-родоначальниц земных растений. И хотя нганасанские шаманы не пользуются при лечении травами, хозяин дерева сказал Дюхадие, чтобы тот приходил сюда и употребил эти травы, когда при болезни обычные заклинания не помогут; он же дал суровые предписания Дюхадие относительно его будущей шаманской жизни.

Дерево душ для шамана чрезвычайно важный предмет, поскольку одна из распространенных шаманских обязанностей - обеспечивать рождаемость детей у своих подопечных. Поэтому, когда нет Дерева душ, можно поискать другой предмет с подобным назначением. У нганасан, например, еще нерожденные души шаман берет на Луне, и это понятно - по представлениям многих народов Луна связана с женской сферой воспроизводства. Однако шаманам амурских эвенков-орочонов Луна в таком качестве незнакома - они воспринимают ее зеркалом и по его отражению ищут *Энекан буга*, хозяйку Вселенной. За нерожденными душами шаманы у эвенков летают на звезду *Чалбон*, Венеру. Эти души

выглядят птенцами и живут там на родовых территориях на сухих лиственницах.

Еще один занимательный пример непредсказуемого обращения шаманов с универсалиями касается тех же эвенков. В самых разных этнографических источниках отмечено, как шаман по своей мифической родовой реке отправляется в Нижний Мир. Этот способ сообщения с Нижним Миром распространен среди сибирских шаманов. У шаманов северо-западных эвенков родовая река является также средством для подъема и в Верхний Мир. На родовую реку шаман попадает по своей личной шаманской реке. В архиве Г.М.Василевич в МАЭ отмечено, что по представлениям эвенков с рождением шамана возникает новая шаманская река. О путешествии по шаманской реке в Ниижний Мир у северо-западных эвенков писал И.Суслов, однако в одном из камланий, которое было им описано, шаман отправился в Нижний Мир через «поры земли».

Представленные факты показывают, что описывать шаманскую картину мира чрезвычайно сложно, что хотя в ней имеются пространственные и предметные универсалии, они не поддаются сведению в единый образ, а представляют собой неограниченное количество вариантов. При этом архетипические универсалии, вроде Мирового Дерева, оказываются необязательны, хотя они представляются достаточно емкими образами для выполнения шаманских задач. Многие этнографы, работавшие с сибирскими шаманами, отмечали их необузданную фантазию, что однако не мешало шаманам успешно решать прагматические задачи своей профессии. При сопоставлении причудливых творений шаманского ума возникает предположение, что эти образы - всего лишь способ обозначить неизвестные вещи через знакомые и понятные. С другой стороны, источник этих образов, шаманские путешествия напоминают своего рода управляемые сновидения. Когда одному из нанайских стариков был задан вопрос: Где находится дерево шаманских атрибутов, *конгор дяґда яло туйгэ* (вселенский звенящий священный сосновый столб)? - Старик ответил: «Этого дерева нет ни на земле, ни на небе, оно есть только в шаманском сне.» Шаманский сон - видимо, главное, что отличает шамана от обычных людей. Его невозможно смоделировать по собственному желанию, поэтому у многих аборигенов Сибири считается, что шаман в своей основе уже не-человек, у него человеческая душа заменена на не-человеческую. Сам же шаманский сон - это общее создавание сверхъестественными существами и шаманом некоего определенного

психического пространства, удобного для их коммуникации и решения профессиональных шаманских задач.

Остается все же некоторое сходство между обычным и фиксированным шаманским сном: и тот, и другой избегает повторений, автору не известно ни одного текста шаманских путешествий, где шаман возвращался бы прежней дорогой и/или прежним способом.

Если принять это предположение, то большинство реалий шаманской картины мира окажется вторичными, подчиненными выполнению профессиональных задач и слишком ненадежными для общих характеристик той или иной формы шаманства в сибирском регионе.

Леонид Лар

РОЛЬ И ФУНКЦИИ ПОСВЯЩЕННЫХ И НЕПОСВЯЩЕННЫХ ШАМАНОВ

В ненецкой духовной культуре особое место занимает шаман. Они делятся на три категории: *Выду'тана, Я'нянгы тадебя* и *Самбдорта*. Шаманы высшего ранга выполняли шаманские функции с богатой атрибутикой, тщательно разработанными ритуалами, носящими ярко выраженный театральный характер. Рядом с сильными категориями шаманов, существовали не только ученики, но и другие шаманы, выполняющие многие шаманские функции. Эти шаманы делились на непосвященных, - *мал тадебя* (шаман без бубна) и посвященных – *тадебя си'мя* (шаман, имеющий бубен без подвесок).

К *мал тадебя* относятся шаманы *Юдартана* – предсказывающий события по снам, *Сэвтана* – видящий и умеющий распознавать болезни своей внутренней силой, *Илтана* – дающий жизнь, предсказывающий судьбу, *Тэлтана* – шаман переводчик, *Ингутана* – советчик, прорицатель.

В группе *си'мя* различались следующие разновидности: *Пензретна* – умеющий, видеть будущее, а также обращаться с высшим божеством, *Ял'тана* – вызывающий злых духов, *Мутратна тадибе* – чудотворец, *Тэм'сорта* – выделывающий фокусы, *Хэхэ тэврамбда* – приносящий верхних духов.

Непосвященных шаманов было много. В отличие от посвященных, они занимались хозяйственной деятельностью. Совершая простые формы жертвоприношений, они пользовались очень ограниченным набором

атрибутов, не приводили себя в экстаз, и лишь некоторые из них обладали силой гипноза.

Будущий шаман должен был пройти своего рода школу подготовки под руководством старого и опытного специалиста. Рядовой, только начинающий шаман, сопровождал своего учителя, где осваивал шаманистскую теологию и практику богослужений. По истечению срока обучения, молодой шаман должен был пройти акт посвящения. Посвящаемый подвергался строгому физическому испытанию. У каждого кандидата в шаманы были индивидуальные испытания.

Для наделения сверхъестественными свойствами тело посвящаемого шамана проходило целый ряд инициаций. Некоторые инициации состояли преимущественно в пищевых ограничениях. В основе церемоний лежит, также употребление напитка из мухомора. Для непосвященных длительные мистерии неизбежно приводили в состоянии экстаза, когда у него возникали галлюцинации, с которыми кандидат не мог справиться. Это сопровождалось сильными головными болями, умопомешательством, нервными расстройствами. Поэтому не каждый кандидат в шаманы мог выдержать.

Тело посвящаемого шамана, это местопребывание для духов, так считает шаман *сэвтана* Г.Е.Мандаков. После того, как уничтожится «человеческое тело», и посвящаемый получит новую плоть, он воскресает в новом качестве. В этом возрождении шаман получает от духов сверхъестественные знания и силы, посредством которых он познает тайны жизни и смерти. Чтобы окончательно убедить окружающих в своей силе, власти над духами, шаману приходится прибегать гипнозу, фокусам, чревовещанию.

Прошедший посвящение получал определенные звания и право совершать религиозные обряды. Непосвященные шаманы - это люди прошедшие обучение у старого и опытного шамана, не сумевшие пройти все испытания, но получившие право заниматься ремеслом. Конечно, они имели свой круг знаний, связанных с шаманистским мировоззрением и практику богослужения. Часть из них, обладая выдающимся умом, трезвостью суждений, хорошей памятью, добивались большого уважения сородичей, превосходили даже посвященных шаманов по знаниям и мастерству. Но при этом они не выходили за рамки своих прав и функций, иначе, согласно поверьям, духи или боги могли наказать.

Мал тадебя в основном считались помощниками главных шаманов во время ритуала. Из этой категории образовывались вольнопрактикующие, действовавшие в пределах своих семейно-родственных групп. Бубнов у *мал тадебя* не было. Они гадали по костям зверей или животных, на лезвиях ножа или топора, устраивали специальный разговор с духами. Основными обязанностями их были лечение заболевших людей, оленей, предсказание будущего, предупреждение о бедах и несчастьях.

Тэлтана и *Ингутана* являлись первыми помощниками *Выду'тана*. *Самбдорта* помогали *Илтана* и *Сэвтана*, которые после посвящения могли занять место старого шамана. Они выполняли обязанности советчиков и переводчиков. Шаманы *Выду'тана* и *Самбдорта* обладали могучими духами, которые исполняли их волю, и действовали сильными воздействиями на психику человека.

Выду'тана и *Самбдорта*, совершая во время ритуального камлания медитацию, мысленно налаживали связь с помощниками, которые были своего рода щита между ними и миром людей. Они как бы защищали человека от сильного воздействия духов Верхнего и Нижнего мира, с которыми общались *Выду'тана* и *Самбдорта*. По рассказам информатора Г.Мандакова, эти шаманы-помощники брали на себя энергию духов, которые могли разрушить незащищенную оболочку души человека. Если дух прикоснется к человеку, то он или заболеет, либо умрет. Этих шаманов защищают духи-помощники и духи-покровители, которые окружают их во время камлания сильных шаманов.

Выду'тана производил камлание, только в исключительных случаях, когда требовалась помощь небесных духов. В остальных случаях работу выполнял ученик шамана. Шаманы *Илтана* и *Сэвтана* могли самостоятельно проводить похоронный обряд. *Илтана* – дарующий жизнь, или восстанавливающий душу человека, проводил обряд в тех случаях, если человек умирал внезапно или надо было узнать причину болезни. Он обращался к духам помощникам, которые искали причину недуга человека, и каким образом нужно его излечить. Если человек умирал, то *Илтана* вызывал душу на беседу, и выяснял причину внезапной его смерти.

К помощи *Сэвтана* – ясновидящему или всевидящему, обращались в случае тяжелых заболеваний. Он вместе с духами-помощниками проникал вглубь подземного мира, где находил душу больного и старался вернуть с помощью обмана злых духов. *Сэвтана*, как и *Илтана*, также общался с душой умершего. Основной же функцией *Сэвтана* считается предсказание

будущего по содержанию не только «вещих снов», но и посредством духов-помощников. Шаманом *Юдартана*, предсказывающий события по снам, мог стать человек пожилого возраста, имеющий уважение и мудрость. Они занимались не только разгадыванием снов. Были среди них и женщины, которые занимались гаданием и предсказанием, только в пределах своей семьи. *Самбдорта* брался за лечение или похоронный обряд, лишь только тогда, когда были исчерпаны все средства и силы шаманов-помощников.

Шаманы категории *Си'мя* имели не только костюмы, но и бубны. После прохождения определенных испытаний и посвящения в шаманы, им разрешалось изготавливать бубны. Эти шаманы владели большими знаниями и мастерством, стояли на более высокой ступени в шаманской иерархии. Они должны были знать не только явления природы, оленеводства, промыслов, но и объяснить их значение, научиться ими пользоваться. Поэтому шаман-учитель знакомил их не только с природой, но и с анатомией человека и животного. Таким образом, шаманы категории *Си'мя* получали довольно серьезную и разностороннюю подготовку. После посвящения и получения звания, они имели право заниматься ритуальным обрядом. После 10 лет практики, и получение новых подвесок, шаманы считались выучившимися – *Янумта*.

Пензретна – умеющий видеть будущее, выполнял работу шамана категории *Я'нянгы тадебя*. Шаман *Хэхэ тэврамбда* – приносящий верхних духов, считался *нув'нянгы*, связанным с небесными духами, от которых он узнавал веление бога. Шаманы из категории *нув'нянгы* подчинялись божествам, духам-хозяевам, которые наказывали людей лишь в том случае, если они нарушали обычаи и ритуальные обряды. Их задача заключалась в предупреждении и предотвращении беды.

Шаманы *Мутратна тадибе* – чудотворец, *Тэм'сорта* – выделывающий фокусы и *Ял'тана* – вызывающий злых духов славились чудесами, фокусами, которые они проделывали собой. Они стреляли, ловили пули, протыкали себя насквозь хореем, отрезали себе голову, позволяли душить себя веревкой и т.д. Эти фокусы были зафиксированы многими исследователями, путешественниками XIX в.

В отличие от других шаманов они имели особую одежду, которую выделывали и шили сами. Некоторые из них получали в наследство атрибуты старого шамана, в которых заключалась огромная энергия, помогающая проходить все шаманские дороги и защищающая от злых духов. Шаман, имеющий одежду и бубен с подвесками опытного и

уважаемого шамана, считался владеющим тайнами природы, космоса и магических действий. Он пользовался большим авторитетом, т.к. верили, что вместе с атрибутикой переходила сила шамана.

Деятельность *Мутратна тадибе*, *Тэм'сорта* была весьма многогранна. Они участвовали во всех ритуальных обрядах. Главной особенностью этих шаманов было обладание сильным гипнозом. Они являлись блестящими поэтами-импровизаторами, вызывая положительные эмоции собравшихся. Воздействуя на психику людей красотой художественных образов, они увлекали слушателей своей артистической игрой. Модуляция голоса, артистическая мимика, жестикуляция, все это влияла на человека. С этими шаманами в основном и встречались путешественники и исследователи.

Вспомним, хотя бы встречу В.Ислявина с шаманом, который присутствовал на камлание: «Делает над собой разные истязания. Садится под большой полог, где ставит подле себя котел с теплой водой, по несколько человек с каждой стороны, попеременно обвязывают ему веревкой то руки, то ногу, то голову и тянут с обеих сторон. И слышно, как у него будто бы отрываются члены, если по окончании всего этого испытания тадибе выйдет цел и невредим, то значит, в нем действует высшая сила. Во время вдохновения он делает, будто бы вонзает себя шомполом или ножом в один бок, а из другого вынимает его, и даже присутствующим позволяет делать тоже над собой, и если не покажется ни капли крови, а только останутся следы на одежде тадибе, то это предрекает счастливый успех». (Ислявин В. 1847, С. 110) Из этого отрывка можно предположить, что В.Ислявин был на сеансе у шамана *Мутратна тадибе*, который показывал свои чудеса. Шаманы *Выду'тана* и *Самбдорта* старались редко проводить ритуальные мистерии, тем более перед приезжими, т.к. считали, что эти фокусы могут исполнять и шаманы категории *Янумта*.

Шамана *Ял'тана* население побаивалось, так как он был связан с духами нижнего мира, причиняющие людям зло и посылающие различные болезни. К нему старались обращаться, когда нужно было наказать или навлечь болезнь на своего недоброжелателя. В основном деятельность *Ял'тана* заключалась в предотвращение большой трагедии. С точки зрения шамана *Ял'тана*, душа человека тонкая и ранимая, за которой охотятся злые духи *Хабця Минрена*. И задача *Ял'тана* остановить похищение души человека.

Когда душа человека покидала тело, шаман проводил профилактику возврата его, чтоб провести переход его в мир теней, и не навлечь беду на живых. Считается, что душа убитого или самоубийцы, могут тревожить родственников. Они ищут своего обидчика, чтоб отомстить за причинение зла, и могут превратиться в злого и неуравновешенного духа. Вот здесь, и нужен шаман *Ял'тана*, который находит посредством духов нижнего мира обидчика, а душу покойного отправляет в мир покоя.

Шаман Г.Мандаков рассказывал о *Ял'тана*, как о сильном шамане, который делал великие чудеса. *Ял'тана* мог глазами зажечь огонь, летать по чуму, отрезать свою голову, которая могла разговаривать, превращаться в невидимку, двигать предметы и управлять ими, вызывать и общаться с *Нга*. Все эти фокусы проводимые шаманом *Ял'тана*, заставляли население вести с ним более осторожно. Человек верил в способность *Ял'тана* «портить» людей и животных. Если умирал человек, нанесший обиду шаману, то считалось, что тот убил его. В легендах и рассказах встречается борьба между шаманами, который нарушил религиозные обряды. *Ял'тана* мог уничтожить другого шамана, если тот был слабее его, предложив злому духу душу своего врага.

Анализ материалов о шаманах показывает, что каждый из них практиковался на своей территории, и использовал свои средства и приемы. Никто из этих шаманов не переступал своих функций и обязанностей. Главное и почетное занятие каждого шамана изучение обрядов и традиций. Жизнь шаманов делится на несколько периодов. Первый – знакомство с духослужением старого шамана. Второе – прохождение первого посвящения. Третий период – изучение обрядов, иерархии богов. Четвертый – обучение гипнозу, сочинение своих песен. Пятое – приобретение духов-покровителей, духов-помощников. Шестое – жизнь отшельника и прохождение испытаний на прочность духа и тела. Седьмое – изготовление или приобретение бубна. Восьмое – второе рождение шамана. Девятое – практика и получение новых подвесок. Десятое – получение звания шамана.

Шаманы высшей иерархии проходили обязательные обряды посвящения. Посвящение сопровождалось получением новой силы и духов-помощников, а также новых подвесок. Посвящение рассматривалось как новое рождение шамана. Главное и основное правило шаманов – соблюдать законы обрядов. Шаман, исполняющий все правила и смиренно служит духам, получает возможность в посмертном перерождении.

Из этого краткого обзора, мы видим, что шаманы в течение всей своей деятельности, начиная с периода подготовки, сознательно готовили себя к миссии «избранника духов». Отсюда можно сделать вывод, что шаман - это физически и психически подготовленный человек, но более чувствительной душой к проблемам других людей. Больной человек не смог бы пройти сильной школы шаманства, где обязательно проходят обряд посвящения. Неподготовленный шаман не смог бы контролировать свои действия во время проведения обряда. Тем более хранить в памяти сложные коды речевых формул и ритуалов.

Однако одаренных шаманов было немного, их называли настоящими, остальные были шаманы, не прошедшие подготовку или ставшие ими случайно, в силу различных обстоятельств. Такие шаманы за свои услуги брали плату, в то время как настоящие шаманы получали за работу подарок от семьи, где проходил обряд.

Очень хорошо написал о деятельности истинных и ложных шаманов А.Ордынский: «Есть два рода шаманов: истинные и ложные. Истинный шаман должен иметь особое врожденное предрасположение к своему признанию. Ложные шаманы суть просто фокусники. Они не пользуются никаким доверием у своих сородичей и на него не претендуют. Они довольно часто появляются в русских селениях с корыстолюбивою целью и выделывают различные фокусы, выказывая большую ловкость и находчивость. Они хорошие коновалы и ветеринары, лечат удачно скот, а иногда и людей. Этих фокусников туристы и принимают за шаманов. Истинный шаман никакими фокусами не займется, ему не до них. Да и сами инородцы никогда не укажут вам настоящего шамана, а только фокусника» (Ордынский А. Тобольские губернские ведомости. 1892, С. 15).

Шаманы являлись значительной фигурой у ненцев, но под влиянием православной культуры и на протяжении периода урбанизации, разрушались общественно-религиозные культы, что приводило к распаду шаманской школы. Несмотря на социально-экономические преобразования современного мира, они смогли частично сохранить свои традиционные народные знания. В некоторых районах Ямало-Ненецкого округа есть лица, которые проводят ритуалы до сих пор, но стараются слишком ярко не проявлять свои способности окружающим. Они прошли школу у старых шаманов, но много ввели в обряд современного.

С.П.Тюхтенева

«Неошаманство» на Алтае в 1980-1990-х гг.: ясновидение и сновидение в практике шаманствующих

Алтайские шаманы в настоящее время чаще всего называются просто «знающие люди». Среди них выделяются категории «видящих», «слышащих», «лечащих», «предсказателей» и «защитников». В докладе будет рассказано о «видящих» (во сне и наяву), о том, что и как они видят, какова их роль в обществе.

Э.П.Бакаева

БӘ И УДГАН: ШАМАНЫ ИЛИ ГАДАТЕЛИ?

Вопрос о шаманизме калмыков не изучен, встречаются даже высказывания, что „калмыки… не знали шаманизма, от древних верований они перешли непосредственно к ламаизму" (Михайлов, 1974. С.117) Отдельные исследователи считают, что „черная вера" („хар шажи") калмыков не является шаманством. В связи с этим важное значение приобретает трактовка таких понятий, как „бё" и „удган". Тем более что в настоящее время многие „посвященные" именуют себя так, при этом считая себя приверженцами буддизма. Обычно в литературе данные термины переводят как „шаман, шаманка". Однако рассмотрим, как менялось представление об этих личностях в различное время.

Законы Великого Уложения (Ик Цааджин бичиг), принятые на съезде ойратских и монгольских феодалов с участием буддийского духовенства, практически объявили государственной религией буддизм. Статьи Великого Уложения посвящены наложениям штрафов в случаях каких-либо покушений на имущество монахов и монастырей, поклонения онгонам, хранения онгонов, а также в случаях, если приглашен шаман: ст.182. „У человека, пригласившего к себе шамана или шаманку, взять его лошадь. У прибывшей шаманки тоже взять лошадь. У того, кто, увидев их, не возьмет (у них лошадей), отобрать и его лошадь". Ст.183. „Кто увидит (где-либо) онгона, должен забрать его. Но если владелец его (онгона) будет оспаривать и не отдаст его, то взять с него лошадь". Ст.184. „Если (шаман) произнесет заклятие, (обращаясь) к знатному человеку, то взять (с него) пяток, а если – простолюдину – две лошади". Ст.185. „Кто (убьет в целях использования в

шаманском ритуале) турпана, воробья или собаку, взять его лошадь, а за (убийство) змей, кроме тех, которые водятся на горе Алак-ула, взять две стрелы. Но если у него не окажется стрел, то взять его нож" (Их Цааз, 1981. С.28-29).

Зая-пандита, имевший большие заслуги в деле распространения буддизма в среде ойрат, известный просветитель и религиозный деятель, также сформулировал правила борьбы с приверженцами черной веры. „Еще дал такого рода приказ: „Кто увидит у кого-нибудь обожаемого онгона … (то жжет его и возьмет с того, кто приносил ему жертву) лошадей и овец. – Возьми у того лошадей, кто приглашает к себе шаманов и шаманок, для совершения обрядов, да окури их собачьим калом". После такого обнародования, все стали благоговеть пред буддизмом, и каждый старался возвеличить его" (Биография …,1969. С.172)

Тем не менее, в XVШ веке и шаманы, и шаманки у калмыков практиковали, о чем свидетельствовал П.С.Паллас: „У калмыков есть чародеи или шаманы, только они не причисляются к духовным особам, но паче состоят в презрении, и за такое их непозволенное чародейство обыкновенно бывают подвержены наказанию. Чародей называется бо, а чародейница удугун. Сказывают, что они во всякий месяц чародействуют только однажды, и при том в ту самую ночь, в которую покажется новый месяц. Они не употребляют больше ничего, как только чашку с водою, окунывают некоторую траву, и сперва опрыскивают кибитку. Потом, взяв в каждую руку коренья, зажигают, и, протянув руки, коверкаются разным образом; причем беспрерывно поют сии слова джи ейе io io до тех пор, пока взбесятся, и тогда ответствуют на вопросы о пропавших вещах и пребудущих случаях" (Паллас, 1773. С.529). И.И.Лепехин называл белгючи – „угодники, собственно означающие звездочетца" (Лепехин, 1771. С.486).

О камланиях шаманов и шаманок есть указание и у Н.Нефедьева, побывавшего в калмыцких кочевьях до 1834 г. Этот исследователь называл бо и удугун колдунами и колдуньями, которые, „применивая ко всему этому странное коверкание и впадая в исступление", ворожат различным образом – по воде, по бараньей лопатке, по четкам" (Нефедьев, 1834. С.183).

В XIX веке Ю.Лыткин перечислял следующие разряды людей, занимающихся магией: астрологи-зурхачи, задычи, бё и удугун, далачи (занимающиеся гаданием на лопатке овцы) (Лыткин, 1859. Л.270).

Об экстатическом состоянии бё и удган в литературе второй половины XIX в. не упоминается.

В своей работе о ламаизме калмыков начала XX в., в разделе об остатках шаманизма, Х.Кануков отмечал: „Бё – ворожей мужчина. Удугун – то же, но женщина, если духовного звания, называется чеджин… У калмыков чеджинов пока еще нет, здесь процветают бё и удугун, т.е. простые ворожеи, которые тоже предсказывают будущее и причины несчастья, но больше всего они находят всегда вещи, одежду, которые нужно из хозяйства изолировать и которые они сами забирают. В большинстве эти ворожеи работают в союзе с гелюнгами и заставляют своих пациентов служить разные молебны, что дают доход гелюнгам, которые в свою очередь долю и ворожею. Чем дешевле и малозначительнее ворожеи, тем их средства ворожбы проще; ворожат, например, на полбутылке водки с серебряной монетой, брошенной в водку, то и другое остается в пользу ворожея; сухой лопаткой овцы (дальжи); селезенкой свиньи, овечьим пометом; стружкой дерева (шорчин); сном (зюдечен); или просто знаются с духами (ямата) … Кроме ворожеев еще есть: харалчи, тарнчи, улялгече, а из духовенства - гавгачи“ (Кануков, 1928. С.30).

Чрезвычайно важно упоминание Х.Канукова и о лампадах, поставленных для онгонов - „онгон зул“, которые во время жертвоприношения огню ставились под кроватью женщины, оттого, якобы, что женщины ближе к „нечистой силе“ (Кануков, 1928а).

Таким образом, вплоть до начала XX в. мы встречаем в литературе упоминания различных лиц: бё, удган и других гадателей или ворожеев. Существование различных типов гадания, зачастую практиковавшихся и в быту (гадание по трехгранной палочке, гадание по селезенке о погоде) встречается и у других народов. Например, в X1X в. В.Вербицкий писал о делении алтайских шаманов на собственно камов (шаманов); рымчи – „предсказывающих в припадках“; тельгочи – гадателях; ярынчи – гадающих по сожженной лопатке; кол-куреэчи – гадающий по руке; ядачи – „управляющий камнем яда-таш, который редко попадается на утесах, где всегда ветер“. Ядачи, согласно В.Вербицкому, обычно бывает бездетным, бедным или скоро овдовевшим. Для сильного ливня он держит камень в сухом горячем месте или подмышкой, для ветра – на открытом воздухе (для северного холодного ветра, чтобы не потел конь, камень привязывали к гриве коня), для ненастья – в холодном месте сутки (Вербицкий, 1893.С.45).

Значению терминов „бё“ и „удган“ в свое время посвятил специальную заметку Г.И.Михайлов, отмечавший, что „старые словари и находки в результате некоторого оживления в области сравнительно-исторического

изучения монгольских языков убеждают, что „боо“ и „удган“ в языках и диалектах монгольских народов не всегда имели значение „шаман“ и „шаманка“. Более того, не всегда эти слова имеют такое значение в разных языках и диалектах монгольских народов и в наше время“ (Михайлов,1975.С.92). К такому выводу Г.И.Михайлов пришел, анализируя значение в окинском говоре бурятского языка слова „удган“ не только как шаманки, но и „матери-матушки“. „Слова „боо“ и „удган“ имеются и в калмыцком языке, но те, кого калмыки называли „боо“ и „удган“, не являлись шаманами и шаманками, служителями „черной веры“, камланием не занимались, а выступали в роли гадателей и знахарей. Пропала, скажем, лошадь у калмыка, отправлялся он к боо или удган. Гадатель при помощи специальной палочки определял, где искать пропавшее животное“ (Михайлов, 1975. С.93). Возможно, отчасти такое воззрение на бё и удган у калмыков связано с позицией исследователя по отношению к калмыцкому шаманизму в целом. Как писал Г.И.Михайлов в другой статье, „калмыки, как известно, не знали шаманизма, он древних верований они перешли непосредственно к ламаизму. Тем не менее калмыкам известны тарни, сацал, тайлга и другие поэтические произведения, связанные с древними верованиями монгольских народов, но не имеющими отношения к шаманизму“ (Михайлов, 1974.С. 117). С другой стороны, отмечая особые методы лечения и гадания калмыцких боо и удган, Г.И.Михайлов вопрос о расширении значения данных двух терминов ставил и по отношению к другим монгольским народам. Так, Г.И.Михайлов задался вопросом, кем же были боо, жившие при дворе Угэдэй-хана – шаманами или прорицателями? И кем же являлись называвшиеся удаган женщины, в обязанности которых входило пропускание между кострами лиц, направлявшихся к великим ханам. Сражавшиеся в эпосе с богатырями удаган рассматривались Г.И.Михайловым также или как шаманки, или как волшебницы-колдуньи (Михайлов, 1975. С. 95).

Г.Р.Галданова считает, что термин удаган (у бурят также одигон) произошел от слова „ут“ – огонь, и первоначально означал жриц огня, а затем – шаманок. У ойратов и меркитов, согласно Рашид-ад-дину, главы племен носили титул „бэхи“, означавший волхва-предводителя (Галданова,1987, С.24-25; С. 81). В переводе ойратского текста законов „Великого Уложения“ С.Д.Дылыков переводит udaya boegi как шаманка, шаман (Их Цааз. С.28-29,52). Г.Ц.Пюрбеев дает разъяснение, что бё –

человек, призывающий онгоны и сякюсены, обладающий даром вселять их в себя, удган – обладающая даром бё женщина (Пюрбеев, 1996).

О терминах боо и удган стоит упомянуть следующее. Согласно приводимым Л.П.Потаповым сведениям, еще в 60-х гг. XIX в. П.Кафаров (архимандрит Палладий) связал монгольское слово боо с китайским wu: „Ву – тот, кто имеет сношение с духами. В древности в Китае так назывались девицы-шаманки, чествовавшие духов пляскою; впоследствии это имя осталось за шаманами. У монголов были ву обоих родов, мужчины и женщины; по Дэнь Тань би Цзю, первые назывались бо, другие – идуань". Б.Лауфер, сопоставляя термин боо с древнетюркским bogu, чагатайским bugu ("волшебство") и buguci ("волшебник"), османским bui, связал данные термины с китайскими wu, bu (шаман), тибетским aba, произносимым как ba (цит по: Потапов, 1991, С. 129). Хан-Ву Чой, исследуя корни тюркского шаманского слова bogu, переводимого им „мудрец, волшебник, колдун", отмечает, что слово bogu в древнетюркских орхонских надписях входит в титул bogu qagan, в уйгурских манускриптах используется вместе со словом bilig. Кроме слова bogu, имеются две формы bogun и bogus, связанные с первым словом. Bogus, по мнению Хан-Ву Чоя, означает „мудрость", в древнетюркском словаре это слово толкуется как „уразумевать"; bogus в том же словаре сопоставлено русское слово „постигать". Как пишет Хай-Ву Чой, попытки этимологизировать слово bogu немногочисленны (Хан-Ву Чой, 1992. С.83-87). Р.Р.Поппе и Рамстедт связывали тюркское bogu, читавшееся ими как bugu, с монгольским boge, означавшим шамана. Э.В.Севортян связывает значение этого слова со значениями „мудрость, знать" и рассматривает некоторые диалектные формы в значении „колдовство, волшебство" (Севортян, 1978,С.294). По мнению Хан-Ву Чоя, перечисляющего примеры заимствования глаголов (в принципе, очень редкие), корень bog – это заимствованное слово из древнекитайского puk, мандаринского pu, кантонского puk, имевших значение "гадать, предсказывать на панцире (раковине) черепахи, предсказывать, думать", китайско-японского boku, китайско-корейского pok "гадание на жженом черепашьем панцире; гадать, предсказывать, волшебство, колдовство; думать". Глагол bog, от которого произошли две древнетюркские формы bogun, bogus, заимствован из Китая до 5 века. По мнению корейского исследователя, в древности оба значения глагола были близки. Со временем, с развитием политической и социальной структуры тюркского общества, слово это стало означать колдуна, мудреца,

волшебника, и затем слово bogu, с развитием социальной и политической структуры тюркского общества, стало означать и титул властителя. Что касается монгольского термина boge, означающего шамана, то оно, считает Хан-Ву Чой, происходит из тюркского слова, как отметил еще Клаузон в своем этимологическом словаре (Хан-Ву Чой, 1992. С.84-85).

Т.Д.Скрынникова приходит к выводу, что „в основе идуган (...) лежит др. тюрк. термин ыдук „священный", а учитывая возможность семантического сходства слов „удаган" и „богдо" в значении „священный" или контаминации терминов удаган и otoken (старейшина, предок), заключает, что представляется возможным обозначение термином удаган „не только специалистов по ритуальной деятельности, но и светских лиц, способных на подобные действия благодаря обладанию экстраординарными способностями" (Скрынникова, 1997).

В современной Калмыкии встречается обозначение термином „удган" лиц мужского рода, что связано с забвением сопряженности слова с женским родом, а возможно, имеет и иные причины.

Функции бё и удган менялись на протяжении веков. Помимо них, среди калмыков имелись также и другие гадатели – по лопаткам овцы, деревянной палочке, снам, и пр. Особые функции выполняли задычи (вызыватели дождя и непогоды;, в начале XX в. - как светские лица, так и буддийские священнослужители); с ними особым образом были связаны сказители эпоса – джангарчи. В настоящее время имеются термины, которые объединяют всех практикующих лекарей и гадателей – „медлгчи" – „знающий, посвященный в знание", и „сякюста" – имеющий духа-покровителя. При этом „сякюста" может означать и человека, имеющего покровителем буддийское божество-докшита, и общающегося с духом-покровителем гадателя и лекаря. Отношение к ним буддийских священнослужителей – от неприятия до мирного сосуществования. И те, и другие являются частью религиозной жизни современной Калмыкии, считают себя буддистами, но ведут различную практику.

Литература:

Биография Зая-пандиты. // Калмыцкие историко-литературные памятники в русском переводе. Элиста, 1969.
Вербицкий , 1893 – Вербицкий В. Алтайские инородцы. М.,1893.
Галданова. 1987 - Галданова Г.Р. Доламаистские верования бурят. Новосибирск. 1987.
Древнетюркский словарь. Л., 1969
Их Цааз -Их Цааз. М.,1981
Кануков, 1928а - Кануков Х.Б. Галын окон тенгер (Огнепоклонство у ламаитов-буддистов). // Калмыцкая степь. Астрахань, 1928.№8-9 (11-12). С.83-89.

Кануков, 1928 - Кануков Х.Б. Будда-ламаизм и его последствия. Астрахань, 1928.
Лепехин, 1771 - Лепехин И.И. Дневные записки путешествия по разным провинциям Российской империи. 4 ч. СПб, 1771-1805.
Лыткин, 1859 - Лыткин Г.С. Калмыцкие записки (1859). Архив Востоковедов СПБ отделения ИВ РАН. Ф.44.Оп.1. Ед.хр.25.
Михайлов, 1974 - Михайлов Г.И. Актуальные проблемы изучения литератур монгольских народов. // Проблемы алтаистики и монголоведения. Вып.1.Элиста,1974.
Михайлов, 1975 -Михайлов Г.И. Некоторые замечания о терминах боо и удган. // Вестник института КНИИЯЛИ. № 12.Элиста, 1975.
Нефедьев, 1834 - Нефедьев Н. Подробные сведения о волжских калмыках, собранные на месте. СПб.,1834.
Паллас, 1773 - Паллас П.С. Путешествия по разным провинциям Российской империи.Ч.1.СПб,1773.
Потапов, 1991 - Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л.:Наука, 1991.
Пюрбеев, 1996 -Пюрбеев Г.Ц.Толковый словарь традиционного быта калмыков. Элиста. 1996.
Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков. М.,1978.
Скрынникова, 1997 -Скрынникова Т.Д. Харизма и власть в эпоху Чингис-хана. М., 1997. С.136
Хан-Ву Чой, 1992 – Han-Woo Choi. On the turkic shamanic word bogu. //Altaic Religious Beliefs and Practices. (Proceedings of the 33rd Meeting of the Permanent International Altaistic Conference. Budapest June 24-29, 1990). Budapest, 1992. P.83-87.

"Byo" and "udgan": shamans or forecasteres?
Byo and udgan, considering themselves buddhists, deal with magic-medical practice in modern Kalmykia. These terms, traditionnally translated as shaman (byo) and shaman-wovan (udgan), have more ancient roots. Different points of views at the problem of etimology of these two terms are preseted in the report.

Catherine Lussier

Spiritual opportunism or creative integration? The aggregation of spiritual powers by ritual specialists among highland Aymara herders

In remote communities of the Andean highlands, practices of divination, sorcery and healing are widespread. Although systems of beliefs and associated rituals that predate the introduction of catholic and protestant faiths continue to support Aymara cosmology, they have gradually been displaced by official religious discourses. In Chuymani today, most rituals formerly conducted at the community level are confined to the domestic realm or are performed in secrecy. Through concrete examples, this paper briefly describes the current status of traditional indigenous spiritual beliefs and practices in the context of a religiously heterogeneous community. However, the gamut of spiritual powers and discourses invoked by ritual specialists reveal a clear juxtaposition of these allegedly opposed ideologies.

В.С. Никифорова

ИНТОНАЦИОННЫЕ ОСОБЕННОСТИ ЯКУТСКОГО ШАМАНСКОГО ОБРЯДА «ЫТЫК ДАБАТЫЫ»

В 1969 году в студии звукозаписи Московской консерватории этномузыковед Э.Е. Алексеев и фольклорист-филолог П.Е. Ефремов записали в исполнении талантливого исполнителя, знатока якутской фольклорной традиции Сергея Афанасьевича Зверева шаманский обряд - «Ытык дабатыы». Позже из трехчасовой фонозаписи обряда только фрагменты общей продолжительностью в 25 минут были включены в содержание грампластинки «Из якутского фольклора», изданной Всесоюзной фирмой «Мелодия» в 1978 году. Эта запись раскрыла еще одну, уникальную грань дарования С.А. Зверева, который показал виртуозное владение сложнейшей лексикой и технологией шаманского камлания. Попробуем описать представленный на пластинке обряд «Ытык дабатыы» с музыковедческой точки зрения.

«Ытык дабатыы» - это обряд отправления священного животного (лошади) в качестве дара божеству и, тем самым, «освобождения» его от использования в хозяйстве, следовательно, строгого табуирования. Такое животное (ытык) становилось живым посредником между хозяином и божеством, привлекая собой внимание духов и обеспечивая их благорасположение и помощь людям.

По своей композиции рассматриваемый обряд состоит из вступления и семи разделов, которые можно показать в виде следующей таблицы:

Вст-е	I	II	III	IV	V	VI	VII
Призыва-ние духов	Обр-е к духам не мешать обряду	Путешествие	Преодоление препятствий	Достижение Верхнего мира	Гадание	Диалог с духом Килэки Хотун	Обратный путь

Вступительный раздел представляет собой призывание духов-помощников. Семикратно повторяющаяся мелодическая формула имеет замкнутую структуру *aba, aca, ada ...*, где крайние разделы построены на малотерцовом распевании начального ритуального возгласа «*Чуо*» и гласного звука в конце строки, а средний раздел является быстрой речитацией текста на одной высоте:

Нотный пример № 1.

Начало I раздела обряда знаменуется вступлением в действие главного инструмента шамана - бубна: шаман трижды ударяет в бубен, трижды громко зевает и начинает петь под непрерывный аккомпанемент бубна заклинания, обращенные к духам. Этот раздел основан на постепенном динамическом и эмоциональном нарастании, по содержанию является обращением к семи духам (Тойон Эһэ, Иэйиэхсит Эбэ Хотун, Дендүе Баай Тойон Эһэ, Кудулу Бэргэн, Дьенкүүдэ Эбэ Хотун, Тойбохой Эбэ Хотун, Кыл Күемэй Куоспай Хотун) с просьбой быть благосклонными при проведении обряда. Обращение к каждому из духов представляет собой поэтическую тираду, которая, как правило, начинается вибрированными распевами слогов «ээ», «аа», «оо»:

Нотный пример № 2.

Смысловая часть текста - поэтическая тирада - речитируется в основном в пределах установившегося терцового диапазона (ре - фа). Повторяющиеся равнодлительные строки завершаются нисходящим квартовым оборотом:

Нотный пример № 3.

Во II разделе обряда постепенно нарастает напряжение, ровные удары бубна усиливаются, становятся всё громче, голос шамана повышается: при распеве гласных «ээ» происходит скачок вверх на квинту. Все эти средства выразительности передают эффект постепенного восхождения, путешествия в Верхний мир. В этот момент - наибольшего эмоционального напряжения - шаман излагает цель камлания как отправление священной лошади в Верхний мир и просит местных духов не мешать, отойти от дороги.

Большой раздел путешествия прерывается тремя сильными ударами в бубен, после которых следует довольно длительный сольный эпизод бубна, основанный на чередовании двух ритмических фигур 8 8 8 8 + 4 8 8 8 8

(8 - восьмая длительность, 4 - четвертная) и четырехкратным повторением слогов «*уо-һуй*». Этот эпизод воспринимается как небольшая «передышка» перед сложнейшим участком пути:

Нотный пример № 4.

Дальнейший текст свидетельствует о прохождении шаманом различных преград и препятствий (раздел III), в котором ему помогают духи-помощники - гагара и ворон. Участие своих духов-помощников, их появление шаман показывает путем звукоподражания этим птицам, что привносит в обряд эффект активного действия с несколькими персонажами.

Прибытие в Верхний мир (раздел IV) передается средством «внезапного отключения»: в речевой форме без сопровождения бубна («Тогус хонон дьэ бу тиийэн кэлээхтээтим эбээт» - «Вот я прибыл через девять дней»).

V раздел - небольшой эпизод гадания колотушкой - призван дать ответ на вопрос: вернется ли шаман благополучно на родную землю? В этом разделе на первый план выходит действенное начало, которое передается речевым интонированием без пения и игры на бубне.

Диалог шамана с духом Килэки Хотун (раздел VI), который происходит в Верхнем мире, основан на чередовании речитационного интонирования шамана и песенных разделов, передающих речь Килэки Хотун. Подчеркнутая песенность, «мелодичность», ритмическая ровность, совпадение долей голоса и бубна - резко отличают стилистику интонационного материала Килэки Хотун от всей музыкальной ткани обряда, в котором партия бубна достаточно автономна. По средствам выразительности и общему характеру пения эпизоды Килэки Хотун приближаются к песенности известной героини якутского эпоса Айыы Умсуур Удаган (небесной шаманки Айыы Умсуур):

Нотный пример № 5.

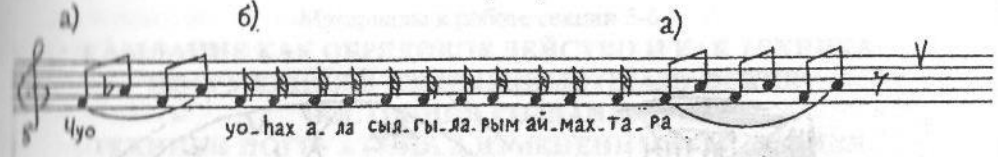
Рассматриваемый фрагмент обряда завершает VII раздел, передающий обратный путь шамана в Средний мир. По музыкальному материалу данный раздел стилистически перекликается с эпизодом путешествия (II раздел), что связано с общностью сюжетной основы. Но в заключительном разделе шаманом максимально используется вся звуковая атрибутика (голос, бубен, подвески-погремушки на одежде). К сожалению, кроме магнитофонной записи мы не располагаем никакими другими

материалами. Было бы весьма интересно проследить не только акустические эффекты и речевые характеристики, но и чисто актерские приемы выразительности: особые жесты, пантомиму и др., которыми обычно пользовались шаманы.

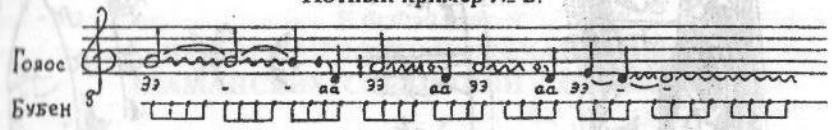
Таким образом, краткий музыковедческий анализ обряда, опубликованного в фрагментах, показывает его композиционную законченность. Редактор сохранил все основные разделы обряда, произведя сокращения внутри текста и не нарушая при этом структуру камлания. Сокращения были вызваны техническими причинами - на одной стороне пластинки может звучать не более 25 минут. Как видно, с вынужденными сокращениями текста был согласен и сам исполнитель - человек, глубоко знающий шаманскую традицию. С. Зверев понимал, что в условиях современной культуры фонографическая эдиция является единственно возможным средством адекватного сохранения шаманского камлания для будущих поколений и другого способа сохранения сакрального памятника культуры не существует, т.к. в целом нарушилась технология передачи фольклорной традиции. Он исполнил обряд, как бы «беседуя» с будущими поколениями саха и оставляя им «интонационный завет».

Необходимо отметить, что публикация шаманского обряда в 60-70-ые годы была акцией, требующей известного гражданского мужества и преданности традиционной культуре. В этой связи следует отдать должное, прежде всего, автору-исполнителю С.А. Звереву, филологу-редактору П.Е. Ефремову и музыковеду, организатору записи и публикации Э.Е. Алексееву. Для современной науки и культуры насущной задачей является издание полного текста обряда «Ытык дабатыы».

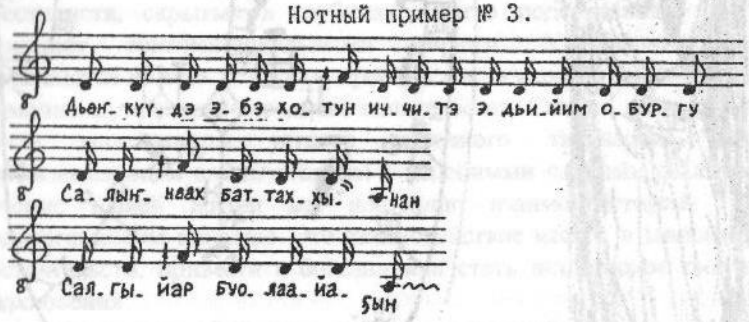
Нотный пример № 1.



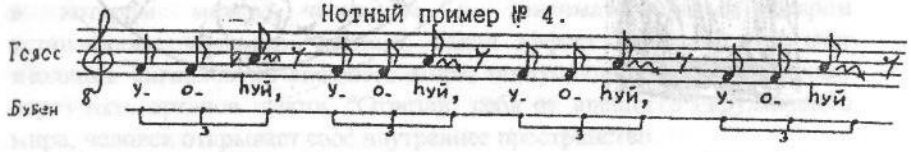
Нотный пример № 2.



Нотный пример № 3.



Нотный пример № 4.



Нотный пример № 5.

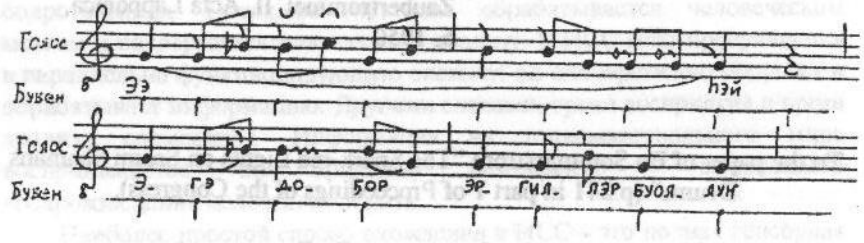


Fig.2 Magic Drum.
After Lars Pirak (1932)

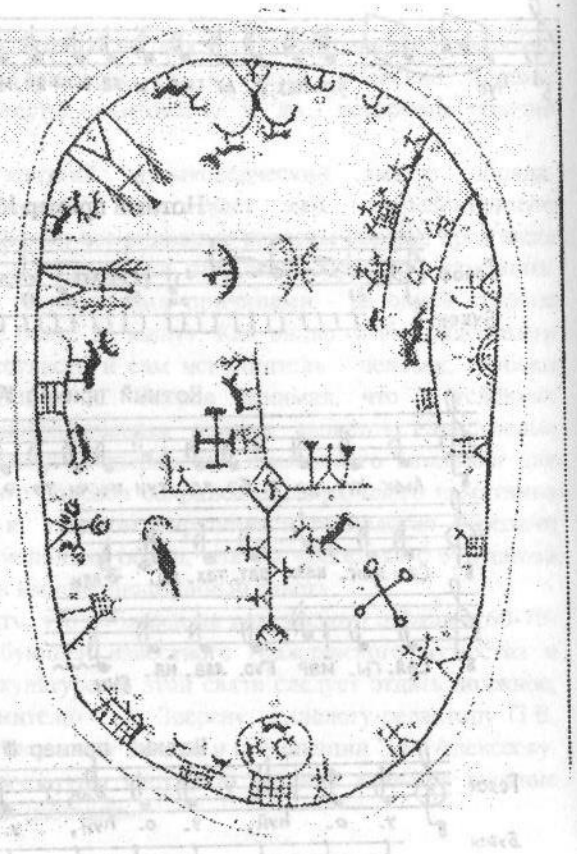


Fig.3. South Saami Shaman-drum. No.1 in Manker's Die lappische Zaubertrommel, II, Acta Lapponica, 6, 1950

To the paper of Bo Sommarström "The Spark-red Lights on Saami Shamans Drums" (p.241 in part 1 of Proceedings of the Congress).

Иллюстрации 2 и 3 к докладу Бо Соммарстрёма
«Искры красного света на шаманском бубне саамов»
(см.: С.241 в 1 части Материалов конгресса)

КАМЛАНИЕ КАК ОБРЯДОВОЕ ДЕЙСТВО И КАК ТЕХНИКА ПОГРУЖЕНИЯ В ИЗМЕНЕННЫЕ (ШАМАНСКИЕ) СОСТОЯНИЯ СОЗНАНИЯ. ТЕХНИКИ ПОГРУЖЕНИЯ В ИЗМЕНЕННЫЕ СОСТОЯНИЯ СОЗНАНИЯ: ПСИХИЧЕСКИЙ И НЕЙРОФИЗИОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТЫ

Е.Ф.Файдыш

ИНФОРМАЦИОННЫЕ МЕХАНИЗМЫ ШАМАНСКИХ СОСТОЯНИЙ СОЗНАНИЯ

С далекой древности человек знал о существовании внутренних пространств, скрытых в глубинах нашего подсознания - их часто называют тонкоматериальными мирами. Упоминания о них встречаются во всех религиях, древних мистических текстах, традициях шаманизма, практике народного целительства. Сказки, легенды, мифы - почти все жанры устного народного творчества являются переосмыслением опыта общения с подобными планами реальности. В течение нашей жизни мы постоянно взаимодействуем с ними, подвергаемся их влиянию. Это взаимодействие может, в зависимости от обстоятельств, привести к болезни или стать источником творческого вдохновения.

Измененное состояние сознания - это особое состояние психики, в котором между человеком и тонкоматериальным миром устанавливается прямой контакт. Такой эффект достигается за счет изоляции сигналов из внешнего мира, поступающих в нашу психику через пять органов чувств. "Отрезав" себя от внешнего окружающего мира, человек открывает свое внутреннее пространство.

Информация, поступающая к человеку в измененном состоянии сознания, значительно отличается от полученной в состоянии бодрствования. Последняя поэтапно обрабатывается человеческим мозгом и подвергается тщательному анализу. В ИСС мозг превращается в параллельно функционирующую систему: он одновременно получает и обрабатывает информацию. Другими словами, орган восприятия и орган анализа совмещены. Информация из тонкоматериального мира воспринимается по принципу резонанаса - мгновенного воспроизведения целостного образа.

Наиболее простой способ вхождения в ИСС - это полная сенсорная депривация. Как показали современные исследования, первоначально связанные с космонавтикой, человек, помещенный в свето- и звуко-

изолированный бассейн с имеющей температуру и плотность человеческого тела соленой водой, начинает воспринимать образы тонкоматериального мира. Этот принцип был известен в глубокой древности в Индии, на Тибете и в Китае: готовящихся к посвящению будущих монахов помещали в изолированную от мира келью, высеченную в глубине скалы, где они проводили от нескольких месяцев до многих лет.

Существуют и иные методы погружения в ИСС. Например, в шаманизме используются бубны и барабаны: с одной стороны, монотонное звучание инструмента заглушает звуки окружающего мира, с другой - человек быстро к нему привыкает и перестает обращать внимание. При полной или частичной сенсорной депривации - отключении обычных каналов поступления информации - начинает работать как бы шестой "орган чувств". По-видимому, подобный механизм функционирует и при использовании технологий виртуальной реальности, когда так же практически исчезает контакт с окружающей средой, а источником информации служит только компьютер.

Успешность и безопасность путешествия в тонкоматериальные пространства во многом определяется подготовительным периодом, правильным выбором места и времени погружения. Именно поэтому подготовительный период, как правило, занимает намного больше времени, чем само погружение. Скажем, в сибирском шаманизме подготовка к важному обряду может занимать несколько месяцев, а само погружение - 1-2 дня. Аналогичную картину мы можем увидеть в тибетской традиции Бон, Индийской тантре, эзотерических обрядах буддизма и т.д.

Такая подготовка решает сразу несколько важных задач. Во-первых, задачу навигации, то есть, попадания в нужную область тонкоматериального мира к нужному духу или божеству. Обычно это происходит не сразу, а после прохождения целого ряда промежуточных этапов и испытаний. К средствам навигации относится правильный выбор места и времени погружения, формирование в области старта окружения, резонирующего с предполагаемым местом путешествия (интерьер, одежда, магические инструменты), использование соответствующих ассоциативных кодов, магических ключей, духов помощников и т.д.

Для этого, в частности, широко применяются различные виды жертвоприношений, адресованные духу или божеству, с которым вы собираетесь встретиться. Подобная практика очень популярна как в различных разновидностях шаманизма, так и развитых религиозных традициях. Отличие - только в характере жертвы. В ранних формах

шаманизма это обычно живое существо (человек, животное), а в зрелых религиозных традициях - растительные продукты или же чистая информация (жертва знанием).

Рассмотрим теперь образы, используемые для формирования ассоциативного ряда. Это внешний вид места погружения, его предыстория, искусственно созданный интерьер, выбранное время суток, день, месяц, год, фаза лунного цикла, астрономические или астрологические события (например, лунное или солнечное затмение, прохождение кометы и т.д.).

Вершины холмов и гор предпочтительны для путешествий в верхний мир, а темные ущелья, пещеры - в нижний. Движение вниз по реке ассоциируется со спуском в нижний мир, а подъем вверх - в верхний. Аналогично каждое из восьми основных и промежуточных географических направлений ассоциируется с одним из пространств верхнего или нижнего мира - тут также связь выводится по принципу подобия. Так, например, Восток связан с восходом Солнца, весной, рождением, пробуждением жизни, поэтому ассоциируется с верхними слоями верхнего мира. Север - зима, смерть, фаза разрушения, отсюда его связь с некросферой, миром мертвых, нижними слоями нижнего мира.

Аналогично формируется и интерьер места погружения. Здесь используются ассоциации материалов, их цвета и формы с пятью первоэлементами и связанными с ними мирами. И более сложные ассоциации геометрии интерьера с пространством адресата путешествия. Например, в шаманизме часто строится модель маршрута путешествия со всеми промежуточными остановками и конечным пунктом. При этом мировым деревом служит столб или настоящее дерево, соответствующие духи вырезаются из дерева, маршрут движения показывает натянутая веревка.

Немаловажным фактором является и предыстория места погружения - то, что там происходило раньше. Места, где были сражения, казни, кладбища, имеют обычно очень сильную связь с некросферой, мирами мертвых и соответствующими духами. А области, где находились древние храмы, святилища, как правило, связаны с соответствующими высшими эгрегорами. Однако они несут отпечаток архетипов своей религиозной традиции, и при погружении желательно иметь представление о ее символике и образах.

Еще более сильные эффекты могут возникать в «местах силы». Обычно в области их расположения границы тонкоматериальной реальности более прозрачны, размыты, что делает гораздо более легким переход в тонкоматериальную реальность. Однако эти места, как

правило, настроены на довольно узкий класс миров. К тому же с ними обычно связана достаточно длительная религиозная и мистическая предыстория, что делает ассоциативный резонанс еще более узким. Довольно часто в древних местах силы происходили столкновения антагонистических религиозных традиций, при этом святилища уничтожались, а на их месте строились новые.

Так, очень многие христианские храмы построены на месте разрушенных языческих святилищ. В свою очередь, и в Иерусалиме, и в Константинополе на месте уничтоженных христианских храмов построены мусульманские мечети. Аналогично и в Индии: на месте многих разрушенных индуистских и буддийских святынь сейчас стоят мечети, что является источником серьезных религиозно-этнических конфликтов. Мирное сосуществование древних и более поздних религиозных традиций в местах силы является скорее исключением, чем правилом.

Естественно, такая предыстория создает достаточно разрушительные тонкие энергии, и погружение в подобном месте может быть довольно опасным, тем более что сам переход в глубинные слои ИСС тут происходит очень легко. Поэтому для работы в местах силы надо иметь достаточно большой опыт, хорошо освоить психоэнергетические техники и предварительно изучить их историю, основные принципы связанных с ними религиозных традиций.

К ассоциативным образам относится и внешний облик путешественника и его помощников, их одежда, поведение. Например, при погружении в нижний мир в одеянии доминируют железные украшения, шкуры медведя, волка (вещества и животные, тесно связанные с нижним миром), а при путешествии в верхний мир - дерево и перья птиц, шкура оленя. Многие шаманы также часто используют имитацию поведения, повадок вызываемого духа или его излюбленной пищи.

Другой очень важный класс ассоциативных образов связан с архетипической символикой. К ней относятся разнообразные магические знаки, мандалы, янтры, иконографические образы, мантры, заклинания, молитвы и т.д. В архетипической символике также работает принцип подобия, однако не на внешнем, поверхностном уровне, как в приведенных ранее примерах, а на уровне глубинной сущности. Поэтому удельный вес архетипической символики тем выше, чем с более развитой традицией и более продвинутыми практиками мы имеем дело. Например, продвинутые индийские и тибетские йоги, даосы вообще не используют какой бы то ни было внешней символики или атрибутов, работая с архетипическими образами в своем сознании.

В шаманизме для настройки на духа или бога, с которым хотят выйти на контакт, используют обычно его скульптурное изображение, вырезанное из дерева или кости. Тут мы имеем дело с иконографическим, часто антропоморфным архетипом. Похожую роль играют христианская икона и молитва, адресованные определенному святому или другому сакральному существу. Тот же архетип может быть выражен в более абстрактной, геометрической форме.

Вторым подготовительным этапом является очистка и защита места погружения. Это обеспечивает как лучшую настройку на место путешествия, убирая фоновые психоэнергетические факторы, отвлекающие внимание и создающие побочные резонансы в нежелательных направлениях, так и защищает тело шамана во время погружения в ИСС. Последнее особенно важно, так как во время погружения уязвимость тонкоматериальных структур человеческого тела резко возрастает, а в тонкоматериальном пространстве более чем достаточно и паразитов, и хищников.

На третьем этапе происходит активизации психической энергии и структур тонкого тела шамана, настройки и фокусировки энергий на задачи погружения. Это также очень важная задача, так как психическая энергия является основным инструментом взаимодействия с тонкоматериальной реальностью, обеспечивая как движение в нужном направлении, так и защиту от возможных опасностей на пути следования. Здесь используются психоэнергетические упражнения, специальные устройства и приспособления (магические зеркала, жезлы, посохи, короны, амулеты, кристаллы и т.д.).

Можно выделить как предварительный этап, занимающую довольно длительное время, так и непосредственную подготовку прямо перед погружением. Важным этапом путешествия является возвращение. Собственно, проблемы в том, чтобы вернуться в свое тело и выйти из ИСС, обычно не возникает. Правда, если не говорить о погружениях с использованием галлюциногенных препаратов. В этих случаях возвращение обратно может представлять отдельную и очень серьезную проблему. Основные проблемы возвращения связаны с соблюдением мер безопасности. Это: отсекание нежелательных «попутчиков» (вредоносных духов и сущностей) на обратном пути, очистительные обряды после вхождения в тело, кроме того, обеспечение быстрого восстановления, хорошего самочувствия и высокого жизненного тонуса.

Естественно, в реальном погружении, как правило, присутствует только часть вышеперечисленных этапов. В более простых и безопасных путешествиях этот сценарий представлен в минимальном

объеме. В более сложных случаях подготовка занимает гораздо более длительное время. Вышеперечисленные сценарии не следует воспринимать как жесткие алгоритмы. Следует помнить, что как шаманизм, так и более сложные эзотерические практики – это, прежде всего, искусство, в котором ситуативность и нестандартность решения являются первым признаком мастерства.

The information mechanisms of inducing shamanic states of consciousness

The report covers the topics of information and psychological mechanisms of induction of shamanic states of consciousness. The author reviews the issues of formation of trance states, as well as of psycho-energetic preparation of a site of traveling, navigation in a subtle material world, rituals of protection and purification upon arrival back to our mundane reality.

А.Г. Ли

ШАМАНИЗМ И ПСИ-ХИРУРГИЯ

Представлены результаты научных экспедиций, организованных Фондом парапсихологии им.Л.Л.Васильева на Филиппины и Бразилию с целью изучения феномена пси-хирургии - возможности раздвижения тканей и проникновения внутрь тела без ножа и других инструментов, а также оценки эффективности лечения филиппинских и бразильских хилеров, показаний, противопоказаний и отдаленных последствий. Ниже под термином пси-хирургия понимается именно возможность раздвижения (а не разрыва, или разреза) тканей с последующим полным закрытием раны без шва.

Следует отметить такую тонкость: нужно четко отличать «пси-хирургию» от «транс-хирургии». В процессе пси-хирургии исцеление и раздвижение тканей, как один из этапов лечения, по мнению хилеров, является результатом проявления Веры, демонстрацией силы Веры в даре целительства, когда раздвижение ткани и подвод «энергии» непосредственно к больному органу осуществляется без применения каких-либо инструментов. При транс-хирургии «хирург» впадает в состояние транса и в этом особом состоянии сознания он, ***используя разного рода инструменты,*** часто не отдавая себе отчета в своих действиях (как будто кто-то «двигает» его руками или «руководит» им) производит разрезы тканей без анестезии. Филиппинские хилеры часто

«транс-хирургию» также называют «пси-хирургией», что, конечно, неправильно.

Доклад сопровождается показом видеофильма, демонстрирующего сам процесс целительства. В ряде случаев удалось взять на исследование образцы крови и тканей, удаленных у пациентов в процессе пси-хирургических операций. Все образцы были доставлены в Москву и подвергнуты всестороннему анализу, в том числе судебно-медицинской экспертизе. Приведены результаты экспертизы.

Andrej G. Lee

Shamanism and psi-surgery

Results of scientific expeditions on Philippines and Brazil, organized by Leonid Vasilyev Fund of parapsychology, with the purpose of study of a phenomenon psi-surgery are described. Strict differentiation psi-surgery and trance-surgery is spent. Not the account of distinction psi-surgery and trance-surgery results in numerous errors and hoax. Results of the all-round analysis and data of legal(law)-medical examination of samples of blood and tissues, removed at patients in process psi-surgery operations are presented. The report is accompanied by display of videofilms about psi-surgery operations with their critical analysis.

J. Timothy Green

NEAR-DEATH EXPERIENCES, SHAMANISM AND THE SCIENTIFIC METHOD

Although a number of scholars have now documented that NDEs have been reported throughout history,[1] the inception of the modern field of near-death studies is dated to the 1975 publication of Raymond Moody=s best-selling book *Life After Life*.[2] Since that time, researchers have documented over 10,000 of these experiences, analyzed their components and catalogued their aftereffects. Along with numerous articles in different scientific journals, the field of near-death studies has produced its own journal, now in its 16th volume, numerous books describing personal accounts,[3] anecdotal accounts,[4] controlled studies,[5] surveys,[6] theoretical discussions,[7] and edited volumes.[8] Based

on this, NDEs may be able to claim status as the most thoroughly researched spiritual, mystical, transpersonal experience ever by modern Western scientists. This led Moody to write that he is now aware that Athe near-death experience is an established fact in our culture.≅[9] He went on to write:

More and more, ordinary people are becoming comfortable talking about their visions and in exchanging information about various techniques for inducing them. . . . *I am fairly confident that within the next few years this research will proceed to the point at which profound experiences that can at least be called Apsychic≅ and which may well be called Aspiritual≅ can be readily facilitated in psychologically normal individuals* (italics added).[10]

Although the first 20 years of research into NDEs has been largely academic, if Moody is correct, a shift is now underway to include an applied, clinical approach. Moody=s own research into facilitated visionary encounters represents the first applied methodology to emerge from within the field of near-death studies.[11] Moody has also recently spoken about what he referred to as Aempathic near-death experiences,≅ episodes during which an individual actually enters, to some degree, into the experience of death with the person who is dying.[12] Michael Grosso has recently said that he now advocates what he refers to as Ataking the shamanic turn≅: AWe have to go there now, . . . in other words, to begin to explore the other world now.≅[13] Moreover, he said that this process has already begun and cited Stanislav Grof=s and Moody=s work as evidence of this. In a recent paper, I suggested that the development of lucid dreaming may be another technique of replicating components similar to those known to occur during NDEs.[14]

NDEs have been linked to a number of ancient traditions, many of which were not only religious or philosophical systems, but actual methods of inducing direct spiritual experience.[15] For example, Grosso has argued that the ancient Greek and Egyptian initiation rituals were actually highly developed methods of inducing NDEs in young priests-in-training.[16] John White has discussed the belief that the original form of baptism, full body immersion, was one in which the initiate was held under water until near drowning, thereby inducing an NDE.[17] However, nowhere is the connection between NDEs and ancient traditions clearer than in the oldest of all spiritual traditions, shamanism. The purpose of this paper is to more closely examine the connection between shamanic experiences and NDEs, to argue that NDEers would be among the best candidates for further training in shamanism, and to suggest that by

incorporating shamanism, the field of near-death studies could develop an applied methodology capable of passing the test of scientific scrutiny.

The Overlap Between NDEs and Shamanism

While shamanic practitioners have been quick to recognize and discuss the phenomenological overlap between NDEs and shamanism,[18] researchers and writers in the area of near-death studies appear to have been less aware of, or at least have written less about, this connection. The one exception is Kenneth Ring[19] who has written about the overlap between NDEs and the shamanic journey:

By coming close to death, the NDEer has inadvertently and involuntarily been initiated into a shamanic journey. According to this view, then, the NDEers are modern shamans, and the NDE itself may be understood to be a classic form of shamanic initiation. In summary, the NDE *is*, in its form and dynamics, essentially a *shamanic experience*--whether the NDEer realizes it or not.[20]

Ring has also commented on the connection between the realm entered by NDEers and shamans, as well as the accessibility of this realm:

By taking this shamanistic perspective, we can appreciate that the plane of experience NDEers enter into during their near-death crisis is the same one that shamans learn to access freely during the course of their training. Therefore, strictly speaking, this realm is not one that awaits us only after death. It exists now and is in principle available in life to anyone who has learned the Aaccess code.≅[21]

Too often in the past, the NDEer not only failed to realize that he or she has had a shamanic experience, but may have never heard of shamanism. Regardless, shamans would agree with Ring that an NDE is a time-honored form of shamanic initiation.[22] Although shamanic initiations take many different forms, and not all are associated with a close brush with death, the literature is replete with examples of shamans who began their vocation following an NDE.

However, students and practitioners of shamanism would be quick to point out that having an NDE does not, by itself, grant someone status as a shaman, a point Ring acknowledges in a footnote. While the NDEer has entered the same realm as the shaman, her or she did so only once, and does not always have the ability to repeat the experience. In contrast, the shaman has become, in Mircea Eliade=s words, a Amaster of ecstasy,≅ one who is adept at consciously moving between the planes of existence at will and for a specific purpose.[23] Following the shaman=s

initial contact with this realm, he or she would usually become an apprentice to a master shaman. In shamanic cultures, the young initiate is then slowly taught all of the techniques that comprise the art of shamanism. Only then does the individual begin to practice his or her craft within the community. The final status of shaman is conferred upon them by members of their community based on their performance.

Although there are a number of different types of shamanic practitioners, an individual is generally not considered a shaman unless he or she engages in shamanic journeys, during which the shaman leaves the physical body and enters into the shamanic realm. Anthropologist and practicing shaman Michael Harner commented on the similarity between the shamanic journey and NDEs:

The shaman=s journey starts with an experience of going through a tunnel of some kind, usually with a light at the end, and this is very similar to descriptions of so-called near-death experiences. But the shaman goes all the way through the tunnel and explores the world into which it opens at the end, the world that people feel themselves passing into at the time of death.[24]

NDEers, until recently, have had nowhere to turn in order to understand and begin to integrate their experience. Prior to Moody=s and Kubler-Ross=s work these experiences were largely dismissed or, worse, pathologized. Despite the intense interest in NDEs during the past two decades, there continues to be no formal method of integrating and understanding these experiences.

I believe that by studying shamanism, and incorporating it into our knowledge of NDEs, we will add important insights into our understanding of this phenomenon. First, individuals who have had deep NDEs may be able to integrate their experience more quickly by studying and practicing shamanic techniques. Many NDEers report problems in readjusting to physical existence following their near-death crisis,[25] not the least of which is an intense desire to return to the state they found themselves in during their NDE. By learning the art of shamanic journeying, they are actually able to enter this state consciously, repeatedly, and at will.[26] Many NDRers also return from their experience with an intense desire to help others. By developing the skill of shamanic journeying, NDEers can become shamanic healers. It behooves us, then, as students of NDEs, to take a closer look at the ancient art of shamanism.

Shamanism

Shamanism is an ancient tradition of healing believed to be at least 20,00 to 30,000 years old.[27] Although almost completely suppressed in most Western cultures, shamanism has been continuously practiced, in one form or another, in many tribal and preliterate cultures throughout the world. Despite differences in other aspects of culture, as well as vast geographical and time differences, many of the basic practices, techniques and beliefs which comprise shamanism are amazingly similar crossculturally.[28] These similarities led transpersonal psychiatrist Roger Walsh to suggest that spontaneous NDEs, out-of-body experiences (OBEs), and lucid dreams may have been the inspiration for consciously induced shamanic journeys:

Yet around the world people who have never even heard of shamanism may be surprised to find themselves having journeylike experiences. These may erupt spontaneously and entirely unsought as out-of-body experiences (OOBEs), lucid dreams, or near-death experiences. Such experiences have presumably occurred throughout human history. As such they may have provided the inspiration for consciously induced journeys, first in shamanism, then in other religious traditions, and most recently in psychotherapy.[29]

The master shaman is a medicine man, a soul doctor, who has acquired a great deal of information about ancient techniques for healing a variety of physical, psychological and spiritual problems. Through their long apprenticeship, the shaman has learned a number of ancient arts of healing which are then used in helping to maintain the well-being and the health of members of their community. Although there are a number of different types of practitioners, central to all shamanic activity is the Ashamanic journey.≅

The Shamanic Journey

During a shamanic journey, the shaman enters into an altered state of consciousness, referred to by Harner as Shamanic State Consciousness (SSC), and wills himself or herself to have an OBE.[30] There are a number of different methods of achieving this state, but the one most frequently used is prolonged drumming. Once having achieved the ecstatic state, the shaman enters into nonordinary reality and travels to one of three realms for a specific purpose.

Shamanic cosmology postulates three different, but interpenetrating realms of existence: the Middle World, which corresponds most closely with physical reality; the Lower World and the Upper World. These realms are experienced as real, although they are also clearly different from the ordinary reality that most people share. Shamans believe that these worlds are populated by spirits who are

accessible to people at death or in an altered state of consciousness. The shaman enters into an altered state of consciousness, thus using his mind Ato gain access, to pass through the door into another reality that exists independently of that mind.≅[31] The shaman becomes an active participant developing and maintaining an ongoing relationship with the spirits, while enlisting their aid and instruction on how to help care for the lives of the people to whom they minister.

Through repeated journeys, the shaman becomes familiar with both the geography and the inhabitants of these different realms. While doing so, he or she enlists the aid of helping spirits, often in the form of animals, who assist the shaman in learning the various methods of curing illnesses, disorders, or diseases. These helping spirits are called *power animals*. The shaman will also acquire a teacher, often referred to as a *tutelary spirit*, who acts as a teacher during his or her journeys. From the shamanic perspective, all things are thought to be endowed with spirit: animals, plants, even minerals possess a spiritual essence, and it is the shaman who has the ability to communicate directly with these spiritual entities.

The Shamanic View of Illness

In the shaman's view, many illnesses are the result of being literally *dis-spirited*; either the person's spirit has left their body and not returned, or the individual has lost the aid of one of their helping spirits. In either case, the shaman will undertake a shamanic journey in order to attempt to find and bring back the missing spirit. If the shaman is successful, the patient should then be relieved of their symptoms and restored to health.

The shaman is also a *psychopomp*, a conductor of souls between this world and the world of the dead. Shamans believe that people who have recently died, especially under sudden and/or traumatic circumstances, are often confused and disoriented. The shaman enters a trance state, travels into nonordinary reality, finds the wandering soul and helps direct it to where it can find help.

The shaman is also a seer *(see-er)*, one who engages in divination to see into the future in order to help those in his or her community. This is often done with the help of a quartz crystal. The shaman will stare into the quartz while focusing his or her intention on a particular question and "see" the answer within the rock.

Dreams also play a major part in shamanic activities. The shaman believes that there are two different types of dreams: ordinary dreams and nonordinary dreams which are also known as "big dreams.≅

Harner describes a "big dream" as a "dream that is so vivid that it is like being awake, an unusually powerful dream.≅[32]

Shamanism is, then, basically an applied therapeutic methodology. It is, however, a methodology based on a different, *expanded* view of reality and dependent upon the practitioner's ability to enter into this altered state of consciousness and successfully execute a particular task. And one thing is clear: people who have had deep NDEs are excellent candidates for further training in shamanism. While many people who seek out shamanic training undergo difficult, even dangerous initiations, in the case of the NDEer, *the worst has already happened*! The NDEer has died, been to the other side and returned. And they often return expressing a deep desire to enter into the helping professions. What better way to express this than by building on their experience and training to become a shaman, training which is now available in Western cultures.

The Work of Michael Harner

Michael Harner is an anthropologist by training who, since the death of Mircea Eliade, has been widely recognized as the leading authority in the world on shamanism. Harner is more than an armchair authority on the subject, having himself been initiated into shamanism while conducting field work among the Conibo Indians in the upper Amazon. He is also a practicing shaman and teacher of shamanism. It is interesting to note how Harner himself was initiated into the world of shamanism. While living among the Conibo, Harner's ethnographic fieldwork was progressing well. However, he found the Conibo reluctant to discuss their religious beliefs. After repeatedly questioning them about their spiritual views, he was told that in order to learn about their religion he would have to experience it first hand by taking *ayahuasca*, a powerful psychoactive plant medicine used in their religious ceremonies.

Harner agreed to undergo the initiation and the ceremony started late in the afternoon. As the drug began to take affect, Harner had a number of visions, one of which was of a large vessel with a dragon-head prow filled with figures which looked like ancient Egyptian depictions of birdmen. Harner wrote that, "Although I believed myself to be an atheist, I was completely certain that I was dying and that the birdmen had come to take my soul away on the boat."[33] Later in the experience he felt close to death:

Now I was virtually certain I was about to die. As I tried to accept my fate, an even lower portion of my brain began to transmit more visions and information. I was "told" that this new material was

being presented to me because I was dying and therefore "safe" to receive these revelations. *These were secrets reserved for the dying and the dead*, (italics added) I was informed.[34]

Again we find the overlap between the shamanic experience and the theme of death. Harner's experience is of an ego death, rather than a physical death, and similar to the experiences reported by Grof and Halifax in their early work in psychedelic psychotherapy.[35] Since his first initiation, Harner has worked in other shamanic traditions and discovered that, although powerful psychedelic drugs are used in some cultures, many people can easily learn to journey without these substances. In fact, sustained drumming, rattling, singing and dancing are used in the majority of shamanic cultures to gain access to the shamanic realm.

Harner has been very instrumental in making shamanic techniques widely available to Westerners, as well as in revitalizing the practice of shamanism in some tribal cultures. Through his workshops he has exposed thousands of Westerners to these ancient techniques. He reports that over 90% of his students have some success with shamanic techniques even after brief exposure. Many people report their journey experiences to be very real in nature and easily distinguishable from fantasy or imagination. And although some people have more innate talent, Harner maintains that anyone can learn to enter into the shamanic realm with practice.

Harner teaches what he refers to as *core shamanism*, which is his own distillation of the basic techniques practiced by shamans throughout the world. He differentiates between what he refers to as Ordinary State Consciousness (OSC) and Shamanic State Consciousness (SSC). While OSC is the consensual reality that most of us share, the shaman is also able to enter into SSC which puts him or her in touch with the shamanic realm.

Soul Loss, Soul Retrieval

Sandra Ingerman is one of Harner's closest colleagues, and an accomplished shaman in her own right. And Ingerman is not only a shaman, but also an NDEer. Below she discusses her own NDE and how it impacted the development of her shamanic skills:

Many survivors of near-death experiences report going to a great blinding light that pulsates only love. In my own near-death experience in 1971, I too, was received by the light. For me, this light represented the Father and Mother God. I started thinking about God's being pure light. The Bible says that God created man in his own image. What that means to me, then, is that we are really balls of light. I started

to experience myself as being light surrounded by matter, the body. We are a body; we have a mind; and we have this beautiful light that shines in us that is Spirit, which connects us to the divine.[36]

The author of *Soul Retrieval* [37] and *Welcome Home*,[38] Ingerman discussed her work as a modern shaman helping those who suffer from soul loss. Modern soul loss is often the result of traumatic events such as incest, abuse, loss of a loved one, surgery, accident, illness, miscarriage, abortion, the stress of combat, addiction, verbal abuse, or divorce. Although the accepted treatment for most of these disorders is psychotherapy, Ingerman pointed out that from the shamanic perspective, psychotherapy cannot be effective if the aspect of personality we are addressing is not present.

In retrieving a soul, the shaman's task is to enter into nonordinary reality and first locate the soul. Once the soul has been located, the shaman must then convince it to return to ordinary reality and reintegrate with the individual involved. Ingerman discussed the case of a man named David who came to her for a shamanic healing. He was in a very poor physical condition at the time, with Epstein-Barr virus as well as a number of other infections. He mentioned that just prior to becoming sick, his girlfriend, whose name was Suzanne, had committed suicide. This alerted Ingerman to the possibility that this might have been a case of not just soul loss, but soul stealing. The following is also an excellent example of psychopompic work, during which the shaman helps the deceased soul become better situated in the afterlife. As Ingerman entered into the shamanic trance using sustained drumming:

I repeat my intention to focus myself. As I walk, I come to a tree where I see David tied by a rope around the trunk. He looks very forlorn and spiritually beaten. His head hangs down, and his soul shows no vitality. I don't like what I see, and I feel sensations of deep anger in my solar plexus. I yell out in nonordinary reality for my power animal to come and help me. No sooner do I call than he appears. He is just in time! Suddenly a woman jumps out from behind the tree where she is hiding and lunges at me with her imposing nails aimed at my face. My power animal steps in front of me, creating a force field around us that she can't break through. She repeatedly lunges at the field in anger but keeps being thrown backward into the leaves. Finally, when she is exhausted, we carefully let the field down and walk close to her. She bursts into tears and begins sobbing. She is Suzanne.[39]

Ingerman asked the woman whether she knew she was dead, and she answered yes. Ingerman told Suzanne that she could help her

move to a more comfortable place, but in order to do so, she would have to release David's soul. She refused. Ingerman then turned to her power animal for help and was told to keep the conversation going:

ADavid is dying back in ordinary reality, because you are keeping his soul captive." "That's good," she replies. "I want him to die, so he can keep me company here. I want him to stay with me forever."[40]

Although the shaman is able to intervene, they are not able to hurt or impose their will on others. Ingerman was now in the position of having to convince the woman to release the soul:

I reach into my pocket and pull out a quartz crystal and hand it to her. She loves the sparkling light, which starts to whirl around and through her. She obviously is soaking it up. AI can take you to a place where the light shines all the time and will take care of you." She asks, "How do I get there?" "Give me back David's soul, and I'll take you there." Suzanne looks at the crystal and then at David and then at me. Seconds go by that seem like hours, and finally she agrees to release David. I untie David from the tree. He slides to the ground, lying still; his breathing is shallow. I leave him there in the care of my power animal. I put my arm around Suzanne's and we float upward. We continue to move up and out of this place and travel through space, surrounded by planets and stars. Suddenly we come to a skin membrane, which we break through. Our pace quickens as we continue to rise, going through layer upon layer of clouds. In the distance there is a blinding light. I know I can go no further. "Suzanne, go to the light." At this point I push her up, watching her disappear into the all-encompassing golden rays.[41]

After returning with the soul parts, the shaman will then blow them back into the client's body and seal the parts in by rattling around the person. When Ingerman did so with David, he reported feeling an immediate rush, his eyes brightened, and his physical condition gradually improved. Ingerman reported that he continues to enjoy good health to this day.

Shamanic Extractions

Often shamanic healings require the extraction of some foreign object or element from the body. Shamanic practitioner Larry Peters has written about an extraction he performed while in the small country of Tuva, where he was traveling as part of an expedition for Michael Harner's Foundation for Shamanic Studies.[42] One evening the expedition members, who were all shamanic practitioners, were invited to a gathering. When they arrived, they were quickly ushered onto a stage where a man with a serious heart condition had been brought. The

man was so ill that he had come directly from his hospital bed to be seen by the visiting shamans. As the group stood in a circle around the man, Peters describes his experience:

. . . our group began drumming quickly, each singing our own spirit song softly. After possibly ten to fifteen minutes of intense drumming, Gajandra (his teacher) appeared to me in a vision. He came out of the sky as a thunderbolt that struck my heart. I found it difficult to breathe. My body began to shake, first my belly, then the rest of my body. The rattle in my hand moved with nervous energy. I wanted to shout "Stop!" But I was overwhelmed and couldn't stop. My whole body was shaking. Gajandra had penetrated into my being, into my body. In the vision, I heard Gajandra say, "Get up, get up, get up."

Tears flowed from my eyes, as I saw in the vision a golden nugget emanating light, first in the sky above. Then I was standing outside myself, observing myself, and the golden light was now encircling my head, now in my heart, now surrounding my body. I heard bells ringing on my feet, and I saw myself dancing. I was witnessing a person who looked like me. Was that me dancing? Then I looked down on the circle of drummers, and I watched myself dancing for a long time, circling the patient and the drummers.[43]

This is an excellent description of the ecstatic nature of the shamanic experience. Ten to fifteen minutes into the drumming and singing, Peters has left his body and is witnessing the scene from above. When he returned to his body, he found himself transformed:

I'm not exactly sure how I returned to my body, but I became aware I was kneeling next to the patient, clawing at black poisonous spiders and other insects I saw crawling in his veins. I saw large wasps with huge stingers in his heart. I growled and hissed as I jumped at the insects. I thought to myself, "I'm behaving like a tiger." Suddenly I was an orange, black, and white tiger with large saber fangs--the tiger Gajandra had taught me to be, the tiger that bites and sucks flesh at healing ceremonies. I bit and sucked out the insects. I felt their sharpness inside my mouth, then spit them out. There were so many I thought I'd never get them all. I sucked the man's back. I bit and sucked his sides and rolled his body over. Saliva covered my face as I growled and bared my teeth. Picking up his shirt, I went straight for his heart.

At the time, I didn't know how long I had worked on the man. As I shape-shifted back into ordinary reality and fell back into my seat in the circle of drummers, I was exhausted. Sweat was pouring from me. I felt dazed and unbalanced. I remember feeling out of time, and I kept holding onto my colleagues for reassurance. The patient was visibly

shaken. His hands and body continued to tremor as he was hurriedly escorted back to the hospital ambulance that brought him.[44]

Although Peters was deeply concerned, he later learned that the man's condition had improved dramatically! In fact, when he visited with the man and his family a week later:

[H]e was vibrant, smiling and joking and embracing his wife. As his family served us dinner, he said he felt no pain. He sat tall. It was as if he were another person. He talked about going back to work. He had developed a passion for life, disclosing that he had changed his diet, and I noticed that he didn't drink while the others toasted each of us. His coloring and countenance had completely changed.[45]

Peters has never had an NDE. However, his own training with Tibetan and Nepalese shamans has included numerous initiations into what is referred to as *cham* which Peters describes as a Apsychogenic near-death experience.≅[46]

Active Dreaming

Another dramatic healing comes from the work of Robert Moss, author of *Conscious Dreaming*[47] and *Dreamgates*.[48] Moss, who described having had a number of NDEs as a child, incorporates both shamanic techniques and dream work into his approach, which he refers to as *active dreaming*. Moss described the experience of a woman named Wanda who was a natural healer and who had worked with him for several years. Over a period of 20 years Wanda had a recurring dream during which she was told that she would die in her 40's. She was diagnosed with breast cancer at age 43. The cancer was thought to be spreading quickly and she underwent a modified radical mastectomy and chemotherapy. During and following the chemotherapy, she was having a very difficult time. Moss journeyed on her behalf:

One night in a hypnogogic dream state, I journeyed to check on her. I found her in a night setting, near a cave that was also a temple. A circle of women were performing a ritual nearby, but Wanda was not part of it. She was frozen, paralyzed in terror of some shadowy, snakelike forms that menaced her on all sides. I grabbed two of the "snakes" and wound them into the form of a caduceus. Instantly, the healing staff came brilliantly alight in my hand. It radiated intense golden light. I touched Wanda with it. She promptly vanished.[49]

Wanda later told Moss that she had also had a dream that night, a dream in which he had "flooded her with light." Following the dream she also felt buoyant and released from the malaise of the past weeks. Apparently, this dream energized Wanda and prepared her for a

dream that she had on the night before her 44th birthday, a dream that Moss wrote "quite literally, gave her a new lease on life."[50] Wanda dreamt:

I am climbing to the top of a mountain where an awesome presence is waiting for me. I know that this powerful being sent the messenger who told me I had to leave Earth. It moves like waves of light. It conveys its wishes and emotions by thought. I am terrified, but I never back away. The entity reminds me that I agreed before I came to this planet that I would leave at forty-three. I acknowledge this is true. I am shown a contract with my signature on it.

I argue that this contract should not be executed. I tell the entity that I didn't want to c come here when I made the contract. But now I have people that I love and people I believe I can help to heal, because of my own experiences. I tell him, "You must know this, because you allowed me to discover my illness through dreams before my time was spent."

There is a time lapse. It seems like an eternity. Then I am presented with a new contract. I am given more time to help others.[51]

Awakening from this dream, Wanda found herself trembling and crying with joy. Later, she told Moss that the dream was unlike any she had ever had before because she was both awake and asleep at the same time.

Shamanism and Applied Science

Shamanism is a method that honors traditional biological and psychological interventions, rather than attempting to compete with them. The cases presented above are examples of dramatic cures that provide intriguing anecdotal evidence for the effectiveness of shamanic techniques. However, my own belief is that shamanism will need to pass the test of scientific scrutiny before it achieves wider acceptance in our society. Fortunately, this may be easier than it might appear.

As in the case of NDEs, it is difficult to verify that the experiences reported actually occurred. In other words, while remaining in Ordinary State Consciousness, it is impossible for a researcher to prove scientifically that someone has left their physical body, traveled down a tunnel, entered into a light, met and conversed with dead friends and relatives, and so on. The experience itself is subjective and, like all other subjective phenomena, is impervious to direct scientific study.

A similar situation exists in trying to deal with shamanic journeys from an empirical standpoint. Unless the researcher is able to

enter into Shamanic State Consciousness, and travel with the practitioner into these realms, it is impossible to verify that the shaman did, in fact, do so. However, from a purely clinical perspective, there is no need to verify the subjective aspect of a shamanic intervention. In order to employ shamanic techniques ethically, we need prove only that the treatment was effective in alleviating the presenting problem, that it was other than placebo and that it is safe. The underlying hypothesis about *why* shamanic techniques are effective can remain theoretical indefinitely.

Similar situations occur quite often in modern medicine as well as other areas of science. To take just one example, no one has been able to identify which pharmacological action of some of the new generation of antidepressant medications is the active mechanism in alleviating depression. In other words, what happens once the person takes the medication, how it works within the brain to alleviate depressive symptoms is, at this point in time, theoretical. All we are able to do is hypothesize about what may be occurring inside the brain that results in symptom relief. Despite this, we are able to prove these medications are effective in treating depression using the most rigorous scientific methods and, because of this, we employ them, assuming that further research will someday answer the question of how they work.

What may be a better example comes from physics. When Einstein first proposed his theory of relativity, it was just that--a theory. But like all good theories, Einstein=s generated a number of testable hypotheses and each time researchers were able to put his ideas to the test, the results supported Einstein=s insights. Over a period of time, what had been scientific theory became accepted scientific fact.[52]

In the case of shamanic interventions, many Western practitioners have now begun to use these methods, some with great success. And they have also set forth a theory, the same theory that underlies the field of near-death studies, that some individuals are able to enter into a spiritual realm, journey to different locations, interact with spiritual beings who exist in those locals, and bring back information that is helpful in alleviating human suffering. And although they cannot at this time prove their theory, the effects of their interventions are objective, empirical facts that are well within the realm of the most rigorous of scientific studies. Although these studies have yet to be done, if shamanic techniques can be shown to be effective, they should be employed along with biological and psychological treatments. In fact, to withhold or refuse to utilize a therapeutic modality which has been proven to be effective, simply because one holds a world view

which is inconsistent with the theory on which it is based, is not only unscientific, it is unethical, the ethical principle being the best interest of the patient.

Finally this thought. Although there is no longer any controversy surrounding the issue of whether NDEs are reported, skeptics have always been able to dismiss these accounts because of their subjective nature. However, every successful shamanic intervention provides direct, objective support for the theory which the field of near-death studies rests upon. Because of this, the best thing that could happen for the field of near-death studies would be to have a number of shamanic healers practicing successfully. As shamanism gains wider acceptance, what was theory will slowly become accepted scientific fact, at which point the shift in paradigms will be complete.

Conclusion

A profound shift in paradigm is already well underway, and the field of near-death studies can pride itself for having played a major role in it. After more than 20 years of research into NDEs, investigators have thoroughly documented the existence of this phenomenon. An entire generation has grown up hearing and reading about these accounts, which are now taken for granted. We now find ourselves in a position to enter a new phase, evolving from pure science, to the development of a therapeutic modality, one based on spiritual principles, that will stand side by side with biological and psychological treatments. If we recognize the overlap between NDEs and shamanism, and realize that much of the work has already been done by shamans who have kept these sacred techniques alive, we will have an excellent starting point. This knowledge has been brought back to Western culture and is now available to anyone who chooses to walk the path of the shaman. NDEers have, in fact, already begun to tread this path and, for those who choose to pursue it, formalized training in shamanism may help them realize the fullest potential of their experience.

Notes

1. Collins and Fishbane 1995, Couliano 1991, Platthy 1992, Zaleski 1987.
2. Moody 1975
3. Brinkley and Perry 1994, Eadie and Taylor 1993, Harris and Bascom 1990, Ritchie and Sherrill 1978.
4. Atwater 1988, 1994; Lundahl and Widdison 1997; Moody 1975, 1977, Moody and Perry 1988; Morse and Perry 1990, 1992; Sharp 1995; Sutherland 1992, 1993.
5. Grey 1985; Ring 1980, 1894, 1992; Sabom 1982.
6. Gallup and Proctor 1982.
7. Grosso 1985, Lorimer 1990.
8. Bailey and Yates 1996, Greyson and Flynn 1984, Lundahl 1982.

9. In Weiss 1992: 13-14.
10. Weiss 1992: 13.
11. Moody 1993, Moody and Perry 1993.
12. Moody 1995.
13. Grosso 1995.
14. Green, 1995.
15. Becker 1984, Collins and Fishbane 1991, Couliano 1991, Greyson 1993, Grosso 1985, Moody 1993, Moody and Perry 1993, Platthy 1993, Ring 1984, Rinpoche 1992, Zaleski 1987.
16. Grosso 1985.
17. White 1995.
18. Halifax 1990; Harner 1980; Harner and Doore 1987; Ingerman 1991; Kalweit 1984, 1987; Peters 1990; Walsh 1990.
19. Ring 1990, 1989.
20. Ring 1990: 208.
21. Ring 1990: 209.
22. Halifax 1990, Harner 1980, Ingerman 1991, Peters 1990, Walsh 1990.
23. Eliade 1964: 4.
24. Harner and Doore 1987: 5-6.
25. Atwater 1994, 1988.
26. An excellent example of this is Sandra Ingerman who, during her NDE, found herself in a garden-like area of preternatural beauty often described by NDEers. She reported being able to return to the garden at will during a shamanic journey by simply holding the intention to do so. However, she also reported that the wonderful sense of peace and calmness, which is so often reported during NDEs, including her own, is not present during her shamanic journeys. (personal communication)
27. (Eliade 1964, Harner 1980, Walsh 1990.
28. Harner 1980, Walsh 1990.
29. Walsh 1990: 148.
30. Harner 1980: xvi.
31. Harner and Doore 1987: 4.
32. Harner 1980: 127.
33. Harner 1980: 4.
34. Harner 1980: 5.
35. Grof and Halifax 1977.
36. Ingerman 1991: 202.
37. Ingerman 1991.
38. Ingerman 1994.
39. Ingerman 1991: 105.
40. Ingerman 1991: 105.
41. Ingerman 1991: 105-6.
42. Peters 1993.
43. Peters 1993: 46.
44. Peters 1993: 46-7.
45. Peters 1993: 47.
46. Peters 1990: 79.
47. Moss 1996.
48. Moss 1998.
49. Moss 1994: 22.
50. Moss 1994: 22.
51. Moss 1994: 22.
52. Clark 1971.

References Cited

Atwater, P. 1994 *Beyond the Light: What Isn't Being Said About Near-Death Experiences.* New York: Birch Lane Press.

Atwater, P. 1988 *Coming Back to Life.* New York: Dodd, Mead & Co.

Bailey, L. and J. Yates, eds. 1996 *The Near-Death Experience: A Reader.* New York: Rutledge.

Becker, C. 1984 AThe Pure Land Revisited: Sino-Japanese Meditations and Near-Death Experiences of the Next World.≅ *Anabiosis: The Journal of Near-Death Studies* 4: 51- 68.

Brinkley, D. and P. Perry 1994 *Saved by the Light.* New York.: Villard Books.

Clark, R. 1971 *Einstein: The Life and Times.* New York: Avon Books.

Collins, J. and M.Fishbane, eds. 1995 *Death, Ecstasy, and Other Worldly Journeys.* New York: State University of New York Press:

Couliano, I. 1991 *Out of This World: Otherworldly Journeys from Gilgamesh to Albert Einstein.* Boston & London: Shambhala.

Doore, G., ed. 1988 *Shaman's Path: Healing, Personal Growth and Empowerment.* Boston: Shambhala.

Doore, G., ed. 1990 *What Survives? Contemporary Explorations of Life After Death.* Los Angeles: Jeremy Tarcher.

Eadie, B. 1993 *Embraced by the Light.* Placerville, CA.: Gold Leaf Press.

Eliade, M. 1964 *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Gallup, G. and W. Proctor 1982 *Adventures in Immortality.* New York: McGraw-Hill Book Co.

Green, J. 1995 ALucid Dreams as One Method of Replicating Components of a Near-Death Experience in a Laboratory Setting.≅ *Journal of Near-Death Studies*:14 (1).

Grey, M. 1985 *Return from Death.* London and New York: Arkana.

Greyson, B. 1993 AThe Physio-kundalini Syndrome and Mental Illness.≅ *Journal of Transpersonal Psychology*: 25 (1).

Greyson, B. and C. Flynn, eds. 1984 *The Near-Death Experience: Problems, Prospects and Perspectives.* Springfield, Illinois: Thomas.

Grof, S. and J. Halifax 1977 *The Human Encounter with Death.* New York: E. P. Dutton.

Grosso, M. 1985 *The Final Choice: Playing the Survival Game.* Walpole, New Hampshire: Stillpoint.

Grosso, M. 1995 Panel Discussion. AThe Experience of Dying: Psychological, Spiritual and Philosophical Implications.≅ Presented at the ASpirit in Action Conference≅ of the *International Transpersonal Association.*

Halifax, J. 1990 AThe Shaman=s Initiation.≅ *Revision: The Journal of Consciousness and Change*: 13 (2).

Harner, M. 1980 *The Way of the Shaman.* San Francisco: Harper and Row.

Harner, M. 1988 AWhat is a Shaman?≅ In *Shaman=s Path: Healing, Personal Growth and Empowerment* (G. Doore, ed.). Boston: Shambhala.

Harner and Doore 1987 AThe Ancient Wisdom in Shamanic Cultures. In *Shamanism: An Alternate View of Reality* (S. Nicholson, ed.). Wheaton, Illinois: Quest.

Harris, B. and Bascom, L. 1990 *Full Circle: The Near-death Experience and Beyond.* New York: Pocket Books.

Ingerman, S. 1991 *Soul Retrieval.* San Francisco: HarperCollins.

Ingerman, S. 1994 *Welcome Home: Following Your Soul=s Journey Home.* San Francisco: HarperCollins.

Kalweit, K. 1984 *Dreamtime and Inner Space.* Boston: Shambhala.

Kalweit, K. 1987 *Shamans, Healers and Medicine Men.* Boston: Shambhala.
Lorimer, D. 1990 *Whole in One: The Near-death Experience and the Ethic of Interconnectedness.* London: Arkana.
Lundahl, C. 1982 ANear-death Experiences Among Mormons.≅ In. *A Collection of Near-Death Readings* (C. Lundahl, ed.). Chicago: Nelson Hall Publishers.
Moody, R. 1975 *Life After Life.* New York: Bantam Books.
Moody, R. 1977 *Reflections on Life After Life.* New York: Bantam Books.
Moody, R. 1988 *The Light Beyond.* New York: Bantam Books.
Moody, R. 1993 AFamily Reunions: Visionary Encounters with the Departed in a Modern-Day Psychomanteum.≅ *Journal of Near-Death Studies*: 11 (2).
Moody, R. 1995 Panel Discussion. AThe Experience of Dying: Psychological, Spiritual, and Philosophical Implications.≅ Presented at the ASpirit in Action Conference≅ of the *International Transpersonal Association.*
Moody, R. and P. Perry
1993 *Reunions: Visionary Encounters with Departed Loved Ones.* New York: Villard Books.
Morse, M., and P. Perry 1990 *Closer to the Light: Learning from the Near-Death Experiences of Children.* New York: Villard Books.
Morse, M., and P. Perry 1992 *Transformed by the Light: The Powerful Effect on People=s Lives of Near-Death Experiences.* New York: Villard Books.
Moss, R. 1998 *Dreamgates: An Explorer=s Guide to the World of Soul, Imagination, and Life Beyond Death.* New York: Three Rivers Press.
Moss, R. 1996 *Conscious Dreaming: A Spiritual Path for Everyday Life.* New York: Crown Trade Paperbacks.
Moss, R. 1994 AAn Active Approach to Death, Dying, and Healing Dreams.≅ *Shaman=s Drum* 34.
Nicholson, S., ed. 1987 *Shamanism: An Expanded View of Reality.* Wheaton: Illinois: Theosophical Publishing House.
Peters, L. 1990 AMystical Experiences in Tamang Shamanism.≅ *Revision* 13 (2): 71.
Peters, L. 1993 In the Land of Eagles: Experiences on the Shamanic Path in Tuva. *Shaman=s Drum* 33.
Platto, J. 1992 *Near-Death Experiences in Antiquity.* Santa Claus, Indiana: Federation of International Poetry Associations of UNESCO.
Ring, K. 1980 *Life At Death: A Scientific Investigation into the Near-Death Experience.* New York: Coward, McCann & Geohegan.
Ring, K. 1982 *Heading Towards Omega: In Search of the Meaning of the Near-Death Experience.* New York: Wm. Morrow & Co.
1989 ANear-Death and UFO Encounters as Shamanic Initiations: Some Conceptual and Evolutionary Implications.≅ *Revision* 11 (3).
Ring, K. 1990 AShamanic Initiation, Imaginal Worlds, and Light after Death.≅ In *What Survives: Contemporary Explorations of Life After Death* (G. Doore, ed.).
1992 *The Omega Project: Near-death Experiences, UFO Encounters and Mind at Large.* New York: Wm. Morrow and Co.
Rinpoche, S. 1990 *Tibetan Book of Living & Dying.* San Francisco: HarperCollins.
Ritchie, G. 1991 *My Life After Dying: Being Alive in Universal Love.* Norfolk, VA: Hampton Roads.
Sabom, M. 1982 *Recollections of Death: A Medical Perspective.* New York: Harper and Row.
Sharp, K. 1995 *After the Light: What I Discovered on the Other Side of Life that Can Change Your World.* New York: Morrow.

Sutherland, C. 1992 *Reborn Within the Light: Life after Near-Death Experiences.* Sydney, Australia: Bantam.
1993 *Within the light.* Sydney, Australia: Bantam Books.
Vital Signs.
1992 Newsletter of the International Association for Near-Death Studies 1 (3): August-September.
Walsh, R. 1990 *The Spirit of Shamanism.* Los Angeles: Tarcher.
Weiss, B. 1992 *Through Time into Healing: Discovering the Power of Regression Therapy to Erase Trauma and Transform Mind, Body, and Relationships.* New York: Simon & Schuster.
White, J., ed. 1995 *What is Enlightenment? Exploring the Goal of the Spiritual Path.* New York: Paragon House.
Zaleski, C. 1987 *Otherworld Journeys: Accounts of Near-Death Experience in Medieval and Modern Times.* New York: Oxford University Press.

Dagmar Eigner

SHAMANIC WAYS OF HEALING IN A MULTI-ETHNIC AREA IN NEPAL

Shamans fulfill very important functions in the health care system of Nepal. Discussing two examples of shamanic techniques I want to delineate some psychotherapeutic principles operant in shamanic healing and compare them to therapeutic methods that have been developed in western countries during the last century. I want to point out similarities and differences that exist between shamanism and modern western psychotherapy.

Fieldwork has been carried out for two years in the middle hills of Central Nepal and in Kathmandu Valley. Most of the shamans I have worked with belong to the ethnic group of the Tamang, who constitute the largest minority in Nepal, numbering about 700.000 people, and speaking a Tibeto-Birman language (Bista 1967). The clientele of a shaman includes families from outside his neighbourhood and from a wide range of ethnic groups. Usually a healer is chosen because of the reputation he or she enjoys and not because of the same cultural background. Shamans have to be able to employ concepts and symbolic processes that are understood by persons with different cultural heritage. The language spoken in such inter-ethnic consultations is Nepali, a language close to Hindi and *lingua franca* in Central Nepal.

Therapy methods

Every good shaman has a repertoire of several different methods that he/she uses according to the specific troubles or ailments of a client. Some shamans say that first of all short, simple, inexpensive treatments shoud be carried out, like blowing magical formulae over the patient's body, brushing out the illness with a little broom made of rice-straw, chasing away

the illness-causing agent with a knife or giving the patient a mixture of water and ashes to drink, into which magical formulae have been blown. If the short and cheap therapies do not have the desired effects, other rituals have to be performed. Some of them take place in the early evening and are centered around giving offerings to pacify deities and spirits. Certain difficult and complicated cases call for nocturnal healing ceremonies that last from sunset until dawn.

Possession Rituals

One of the indications for a long night ritual is the patient's possession by a malevolent spirit who is under the control of a witch and sent by her to cause illness. Witches are thought of as real persons motivated by envy and anger. Relatives or neighbours, who play an important role in the patient's relations and with whom the patient may have a conflict, are often accused of witchcraft. In order to appease a witch, those who are involved in the conflict have to reach a symbolic reconciliation with her.

Such healing rituals start with the shaman calling upon his guardian divinities, drumming and chanting in front of a small altar table. Spiritual forces are called from outside and asked to assist in the ritual. Then the healer turns toward the patient and challenges the possessing agent to reveal its identity, requesting it to speak through the patient's mouth. The shaman entices the illness-causing spirit with nice, empathic words, with promises of food and dress. The poetic quality of the elaborate invitations have a strong impact on the emotions of the patient and the accompanying relatives.

Usually the patient soon gets into an altered state of consciousness, trembling and shaking which is seen as a sign of possession. The spirit starts speaking in a hesitant way, trying to escape again and again. It may scream, groan or cry, make the patient writhe on the floor and speak in intelligible words. The shaman has to establish dominance over the possessing spirit and persuade or force it to tell its story.

As soon as the spirit discloses who controls and has sent it, very often this person speaks through the mouth of the patient. The witch is not present at the healing ritual. Shamans say, witches send 'the thing that speaks', so that they can express the hurts they have experienced and talk about problems in the extended family or in the neighbourhood from their own point of view. In the central part of the ritual the witch is asked by the shaman: What has happened? Why are you so angry? What do you want? Witches are scolded and rebuked for what they have done, but they are not seen as persons who send illness for no reason. In the course of the healing ritual the patients should get into inner harmony with other people in the

social network and thus become free of disturbing emotions and illness-causing tensions (Eigner 1994, 1996).

This kind of healing sessions show similarities to psychodramatic techniques in modern psychotherapy. The patient can change 'roles' according to his needs and wants. Sometimes the patient explains the frustrations he has suffered from his own point of view, sometimes the spirit speaks through the patient, and at other times the witch who has sent the spirit. Due to the state of possession and in the protected situation of the healing ritual the patient can talk freely and act without being held responsible for it and without having to fear negative consequences. Like in psychodrama he also gains some understanding and feeling for the problems of the conflict-partner.

In the possession rituals the patient plays a very active role. The ritual space and time, the encouragement of the shaman and the audience, and the intensity of the whole situation make it easy for the patients to deal with psychosocial conflicts and to experience catharsis. Some of the healers working in a multi-ethnic area have developed special skills to relate to the patients' individual problems rather than to ancient myths which are not understood by a great number of clients. Within a given framework patients enact their personal dramas that reflect important conflicts in their social networks.

Loss of vital energy

Another kind of night rituals is called *khargo puja*. *Khargo* means 'obstacle', a very difficult time in a person's life. According to traditional Tamang belief system the person will die, if this obstacle is not removed, if it is not 'cut'. The patient's symptoms are mostly very unspecific. Often it is only said that the patient does not feel good and everything that he or she does fails. These healing rituals are performed by Tamang shamans for Tamang patients. Invocations are usually sung in Tamang language and personal stories of the shamans, like narratives of the source of power to state one's legitimation, are replaced by culture specific myths.

In the central part of the ritual the shaman gets into contact with *Yama Raja*, the King of the Realm of the Dead. The shaman must negotiate with him and persuade him to give back the lost vital energy of the patient so that he can lead a good life free of illness and misfortune. After successful negotiations a sacrificial offering must be given to *Yama Raja* to make him content and happy. Then a banana trunk is nailed or fastened in some other ways in the room where the ritual takes place. A five-coloured thread connects the patient's head with the banana trunk. *Yama Raja's* attendants should bring the lost vital energy of the patient with them and put it on the banana trunk. As soon as they have arrived, the vital energy is shifted back

into the patient, and the banana trunk is felled so that the vital energy cannot escape back to the Realm of the Dead.

After this the shaman has to go on another trip to see if the transfer has been successful and everything has been done in the right way. At the beginning of this journey, which lasts approximately one minute, the body of the shaman falls backwards on the floor. Neither during that time nor afterwards he talks about his experiences. Only after he has sat up again, assured that everything is alright now, he says: "It is done; the *khargo* is cut; the obstacle is removed."

The patient does not show much outward activity during the course of this kind of healing ritual. In one case it took me quite some time to find out who the patient is - partly due to the fact that the patient was not even present in the first hour or two of the ritual (which lasted from sunset until dawn), but stayed in another room of the house.

Imagery and the shaman's trip

The shaman's journey has often been compared with techniques of modern psychotherapy, like Jung's *active imagination* (1966, 1969), DeSoille's *directed daydreams* (1966), Leuner's *guided affective imagery* (1969, 1985) or Assagioli's *psychosynthesis* (1976). In an altered state of consciousness shamans lead an inner dialogue with the characters appearing in their visions or they go to other places to find out more about the situations connected with the causes of the illness. The inner dialogue in an altered state of consciousness is therapeutically beneficial because the images yield knowledge and include ways of gaining knowledge that are different, yet complementary, to those gone in an ordinary state of consciousness. Sometimes a teacher appears in the imagery and provides answers to problems that cannot be solved by means employed in everyday reality.

But the magical flight of the shamans should not be compared with the imaginary journey of the patients in modern western psychotherapy. Prince (1976) notes that the altered states of consciousness of the healer may lead to a different sort of therapy than the altered states of consciousness of the patient. The healer and the patient play distinct and separate roles in all therapeutic encounters, so the experiences of the healer should not be confused with those of the patient.

The strength of the therapist

Research on shamanic healing methods has primarily focused on trance, magical flight, and spirit possession of the healers. In research on modern psychotherapy the processes that go on in the patients are of main interest. Only recently psychiatrists and psychotherapists have started to reflect on the benefits of the altered states of consciousness of the therapists.

The Swiss psychiatrist Gaetano Benedetti (1979) sees the process of therapist's identifation with the patient - in an altered state of consciousness - as a possibility for the confrontation of the healer with the illness-causing forces. And this is exactly what the shamans say that their main job in a healing ritual consists of. The integrated, strong self of the healer has to subdue the illness-causing forces. That way the patient, who knows about the process, feels it, and is frequently reassured of it, can participate in the strength of the psychotherapist/the healer. Thus the integration and strengthening of the patient's self can take place - like for example in Benedetti's therapies as he describes and interprets it, or in the *khargo pujas* the Tamang shamans perform. During the possession rituals in Nepal much certainty is given to the patient that the illness-causing agents will be subdued and the psychosocial problems can be solved. Not only the patients but also the shamans take a very active part. Spirits and divinities speak and act through them to keep the session going, to encourage the patients, and to summarize what has been said. Shamans unite with spiritual beings and bring their power into the ritual process. In these kinds of therapies the strength and personality characteristics of the healers are of paramount importance, a fact often overlooked in modern western psychotherapy which emphasizes techniques.

Power, space, and time

Calling on spirit helpers and tutelary divinities enables the shamans to direct the healing sessions and to act themselves. They say that the spiritual powers they make contact with, accomplish the cures and not the humans. The old Greek word *therapeio* means in the first place 'to be a servant', 'to serve the gods', and only the second meaning is 'to heal'. In the development of western medicine and psychotherapy the spiritual dimension has been lost.

Invocations of tutelary deities also separate ordinary time and space from ritual time and space. Victor Turner (1989a, 1989b) talks about the liminal phase of the ritual, in which special processes can take place, apart from everyday reality. The certain qualities of the liminal phase allow a playful mixing of events - more in the sense of possible or phantasized combinations. Events that may never have happened are narrated or performed, events that fit into the symbolic language and could have taken place. Thus emotions, thoughts, and impulses can be communicated in very subtle ways during the healing rituals. The patients know that they will not be made responsible for anything they say and that they need not feel guilty for anything they express.

Another important aspect of shamanic therapy concerns the dimension of time. As noted before some of the treatments last only for a

few minutes. Even the big night rituals take little time compared to the lengthy processes of modern psychotherapy. In western civilisation we are used to measure only the quantity of time; but time also has qualitative aspects. The shaman takes the illness-causing problems from the shoulders of the patient. If a patient can experience this feeling of safety and security, it does not matter if it lasts for seconds, minutes or hours. It is the quality of the experience that can cause changes in the patient.

Again I want to refer to old Greek language, where two terms exist for different aspects of time: *chronos*, the length of time, the quantity, the everyday order of time, and *kairos*, the right moment, the qualitative aspect of time. The quality of experience can be transfered to other moments, other situations. And the quality of experience - no matter how active the therapist or the patient is - can lead from a state of illness to a state of health.

LITERATURE

Assagioli, R. (1976): Psychosynthesis. Harmondsworth: Penguin.

Bista, Dor Bahadur (1967): People of Nepal. Kathmandu: Ratna Pustak Bhandar.

Benedetti, Gaetano (1979): Über Meditation in der Psychotherapie. Psychotherapie und Medizinische Psychologie 29, 95.

DeSoille, R. (1966): The directed daydream: A series of three lectures given at the Sorbonne. New York: Psychosynthesis Research Foundation.

Eigner, Dagmar (1994): Schamanische Therapie in Zentral-Nepal. Curare 17(2), 217-228.

Eigner, Dagmar (1996): Besessenheit in der schamanischen Therapie. In: van Quekelberghe & Eigner (eds.): Jahrbuch für Transkulturelle Medizin und Psychotherapie 1994: Trance, Besessenheit, Heilrituale und Psychotherapie. Berlin: VWB, 67-84.

Jung, Carl Gustav (1966): Two Essays on Analytical Psychology. Collected Works, Vol.7. Princeton: Bollington Foundation.

Jung, Carl Gustav (1969): On the Nature of the Psyche. Collected Works, Vol.8. Princeton: Bollington Foundation.

Leuner, Hanscarl (1969): Guided affective imagery: A method of intensive therapy. American Journal of Psychotherapy 23, 4-22.

Leuner, Hanscarl (1985): Lehrbuch des Katathymen Bilderlebens. Bern, Stuttgart; Toronto: Verlag Hans Huber.

Prince, Raymond (1976): Psychotherapy as the Manipulation of Endogenous Healing Mechanisms: A Transcultural Survey. Transcultural Psychiatric Research Review 13: 115-133.

Turner, Victor (1989a): Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur. Frankfurt/M.: Campus Verlag.

Turner, Victor (1989b): Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels. Frankfurt/M.: Qumran.

Ритуал и психотерапия: шаманская целительская практика в Непале

Таманг - одно из самых многочисленных этнических меньшинств Непала. Они говорят на тибето-бирманском языке и живут в основном в горах к востоку и западу от долины Катманду и в самой долине. Шаманы таманг (*bombo*) являются специалистами по проведению ритуалов, цель которых - поддержание физического и психического здоровья своих клиентов. Чтобы получить силу для лечения, шаманы призывают духов-хранителей и божества. Они говорят, что контакт с миром духов составляет необходимую основу любого рода целительской практики, осуществляемой ими. Находясь в измененном состоянии сознания, шаман предпринимает магический полет или позволяет духам и божествам напасть на него. В полиэтничных районах Центрального Непала многочисленные целители таманг консультируются также с представителями других этнических групп, часто с совершенно отличными культурными корнями. Мастерство отдельного шамана состоит в том, чтобы использовать понятия и символы, понятные для его клиентов, и рассказывать, скорее, персональные истории, чем характерные для культуры мифы. Психодраматическим представлениям во время ночных ритуалов свойственны определенные шаблоны. Основная структура социальной драмы, которая разыгрывается в ритуалах, соответствует аристотелевскому описанию трагедии в его работах о поэтике: присутствует замкнутая история или сюжет, с определенным объемом, началом, серединой и завершающей частью. В первой части длящихся всю ночь ритуалов одержимости, шаман спрашивает духа, вызвавшего болезнь: «Кто ты? Почему ты овладел пациентом? Кто послал тебя?» Центральная часть ритуала посвящена обсуждению психо-социальных проблем. Во время этой части человек, пославший дух, обычно говорит через пациента или, если необходимо, через шамана, чтобы поведать о конфликтах в расширенной семье. Человека спрашивают: «Почему ты такой злой? Что плохого тебе сделали? Чего ты хочешь?» И в завершающей части ритуала силы, вызвавшие болезнь, вынуждены пообещать покинуть пациента; приносятся жертвы, и, наконец, дух изгнан. Схема ритуальной драмы и стандартные вопросы обеспечивают язык для выражения проблем и структуру переживаний человека. Примирение конфликтующих сторон смягчает напряжение внутри семьи или группы соседей, а жертвоприношения ослабляют чувства вины и тревоги. В рамках структуры ритуала обсуждаются личные проблемы и находятся решения. На пороговой фазе ритуального процесса, который отделен от повседневной жизни и имеет свои особенности в том, что касается времени и места, достигаются трансформации, ведущие от болезни к выздоровлению. Благодаря «одержимости» духом, в защищенной обстановке ритуала исцеления пациент может говорить и действовать, не неся за это ответственности и не опасаясь негативных последствий. Это обычно вызывает катартическую абреакцию, следующую за изменениями эмоциональных отношений и ощущений. Таким образом, одержимость духом является не только диагностической категорией, но также и терапевтической техникой. (Пер. Т.Волковой.)

А.В.Хижняк

СПЕЦИФИКА ШАМАНСКИХ ПРАКТИК ИНДЕЙЦЕВ ПЕРУАНСКОЙ АМАЗОНИИ

В перуанской Амазонии проживает несколько десятков индейских племен, большая часть которых относится к языковым семьям ПАНО и АРАВАКОВ. Основным ареалом их обитания являются бассейны рек Укаяли, Мадре-де-Дьес и северных притоков Мараньона.

Большинство из них ведет оседлую жизнь, выращивая маниок и бананы, не исключая традиционных занятий, охоты и рыболовства. Но здесь же можно встретить племена с исключительно кочевым образом жизни. Часть индейцев в достаточной степени ассимилировалась с пришлым населением и переняла культуру метисов, забыв свои традиции. Другим же в большей мере удалось сохранить свою первозданную культуру.

Даже в тех племенных группах, где долгое время миссионерами насаждалось христианство, многие индейцы еще придерживаются традиционных культов. В некоторых наиболее изолированных племенах (КОРУБО, отдельные группы МАЙОРУНО и МАШКОПИРУ) миссионерская работа не велась совсем.

Несколько месяцев, собирая материал для диссертации, я жил в племенах МАЙОРУНО (АШАНИНГА) , ПИРО в районе среднего течения реки Укаяли и УРАРИНОС (ШИМАКО) на одном из северных притоков Мараньона, где провел исследования по вопросу изучения шаманских практик данных племенных групп.

За последнее десятилетие образ жизни вышеназванных племен не претерпел значительных изменений. Несмотря на то, что миссионеры неоднократно посещали этот регион и вели здесь свою работу, индейцы сохранили исторически сложившийся уклад жизни и культовые обряды, присущие данному укладу.

Причины и формы камланий у перуанских шаманов

Большим авторитетом у своих соплеменников пользуются местные шаманы (КУРАНДЕРО), хотя значительная их часть формально считается католиками или евангелистами. Являясь специалистами по сверхъестественному и называясь знахарями и колдунами, в своих ритуальных шаманских действах они пользуются различными магическими приемами. Используя силу галлюциногенных средств, они способны направить свою энергию на уничтожение врагов, на излечение пациентов, предсказание будущего и, что наиболее важно, манипулирование сверхъестественными силами.

При изучении конкретных шаманских техник племен ПИРО, АШАНИНГА и УРАРИНОС мне удалось систематизировать причины, побуждающие курандеро общаться с духами, и способы камлания в зависимости от их мотивов.

1. Шаман камлает, чтобы, общаясь с духами (предков, леса, зверей и т.п.), узнать волю духов по какому-либо предприятию:
   - раскрыть планы врагов, узнать их местонахождение;
   - перед войной или охотой;
   - для выяснения причины возникновения болезни;
   - чтобы узнать местонахождение человека или вещи.

2. Шаман камлает, чтобы вылечить больного, при этом он часто вводит в состояние измененного сознания пациентов, желающих излечиться.

3. Шаман камлает, пытаясь воздействовать на что-либо на астральном уровне:
   - насылает порчу или снимает ее;
   - изгоняет злого духа;
   - находит новых духов-помощников;
   - на астральном уровне ведет борьбу с другими шаманами и колдунами.

4. Шаман камлает, передавая свои знания ученику.

Во всех случаях при камлании шаман может:

1) входить в измененное состояние сознания с помощью допинга (отвар лианы АЯУАСКИ или ТУВЕ) и при этом находиться в контакте со своим телом (может говорить, передвигаться и т.д.);

2) при помощи песен, заклинаний, специальных шумовых эффектов и музыкальных инструментов шаман общается с духами, входя в легкую форму измененного состояния сознания; иногда при этом используется специальный табак для окуривания пациента;

3) с помощью допинга (увеличенная доза Аяуаски или сок Туве) шаман впадает в жесткую форму измененного состояния сознания, часто граничащую со смертью; состояние летаргического сна может длиться до 40 часов, в это время телом шаман не владеет, его душа отделяется от тела.

Аяуаска и туве как основной допинг шаманов для вхождения в ИСС

Во влажных тропических лесах Перу, Колумбии и Бразилии растет дикая лиана АЯУАСКА, являющаяся основой местного целительства. Большинство индейцев переводит ее название как «лиана смерти», но иногда ее называют «лиана ягуара». Название связано с эффектом перевоплощения в это животное при принятии Аяуаски, к

тому же лиана на срезе напоминает след ягуара. Аяуаска содержит некоторые алкалоиды: гармин, гармалин и тетрогидрогармалин, - известные своими психотропными свойствами.

Это галлюциногенное средство нашло особенно широкое применение в Перуанской Амазонии, где отвар из него используют в народной медицине и особенно широко в различных шаманских ритуалах.

Практикуют разные способы приготовления аяуаски. Индейцы АШАНИНГА и ПИРУ предпочитают долго вываривать лиану. Стебли рубят на куски около 15 см длинной, размолачивают и кладут в кастрюлю, часто добавляют листья ЧИКАРУНО и ЯХЕ, которые придают напитку дополнительную силу. На 10-15 литров воды используют 3-4 кг лианы. Кипячение длится 12 часов, за это время в котел несколько раз добавляют воду, пока не выделится весь сок. В результате остается 1,5 - 2 литра темно-коричневой жидкости, которой хватает примерно на 20 доз. Готовый отвар сохраняет свои свойства 15-20 дней.

Индейцы УРАРИНОС готовят напиток по-другому. Они в течение часа обмолачивают стебли лианы, пока из них не выделится весь сок. Затем добавляют около двух литров воды и получившийся раствор тщательно фильтруют. В этом случае разовая доза составляет около 100-200г.

Шаман, готовящий отвар, весь день не должен ничего есть.

Кроме отвара аяуаски во время обряда камлания местные шаманы часто используют еще один сильный галлюциноген - ТУВЕ.

Туве - это кустарник до 3-4м высотой, с вьющимся стеблем и огромными белыми цветами, сок которого оказывает весьма серьезное действие на психику человека.

Индейцы ПИРО и АШАНИНГА просто отжимают сочные побеги туве. Из трех - четырех десятисантиметровых кусков стебля, диаметром 2 -3 см можно получить примерно 50 грамм сока. Этого количества достаточно человеку, чтобы на сутки погрузиться в летаргический сон.

УРАРИНОС используют другой способ приготовления туве. Листья этого кустарника вываривают в воде 5 – 7 часов, затем полученный отвар фильтруют и кипятят еще около 2 часов. При таком способе приготовления разовая доза составляет около 100г.

Способы камлания у перуанских шаманов

1. Самый распространенный способ камлания и входа в измененное состояние сознания с помощью нормальной дозы аяуаски.

Церемония приема проводится ночью, так как свет и шум могут отрицательно повлиять на психику принимающего. Присутствуют при этом, как правило, кроме самого шамана его ученики и пациенты, ждущие излечения. Ритуал сопровождается множеством специальных шоансов.

Берутся амулеты, священные камни, магические кристаллы. Шаман заговаривает их, вызывая дух аяуаски и уговаривая его оказать необходимую помощь.

Перед употреблением аяуаски шаман обычно курит местный табак, окуривая место ритуала дымом. Часто в это время он читает христианские молитвы, призывая святого духа поддержать данное предприятие и не дать злым сущностям помешать происходящему. Создается закрытое энергетическое пространство, внутри которого люди становятся защищенными от влияния на них злых духов. Выходить из него во время принятия аяуаски категорически запрещается. Затем курандеро заговаривает чашу со снадобьем, сопровождая свои действия особым мелодическим свистом и пением. Каждый из пациентов получает дозу, сообразно весу тела, характеру болезни (если речь идет о заболевании). Впрочем, шаманы племени УРАРИНОС практикуют равную дозу для всех участников. Причем, что особенно важно, шаман всегда пьет последним.

Перед и после принятия аяуаски должна соблюдаться диета. За 10 часов до принятия запрещается пить и есть вообще. Ограничения в пище являются также частью ритуального действа, так как считается, что у лозы есть ревнивый дух-стражник. После употребления аяуаски человек некоторое время должен воздерживаться от соли, сахара, свинины и женщин. Срок такого воздержания зависит от многих причин. Пациент, принимающий разовую дозу аяуаски, постится сутки, шаман УРАРИНОС соблюдает диету в течение недели после каждого приема. В случае же учебы, когда ученик проходит аяуасочный курс (предполагающий в течение трех месяцев два раза в неделю прием аяуаски) диета длится до полугода.

Через 20-30 минут после принятия аяуаски наступает первый эффект действия напитка: изменяется зрительное восприятие, обостряется слух, возникает чувство деперсонализации или выхода из тела, сенестазия и т.д. На первых порах частенько у принимающего отвар возникает тошнота, рвота, а иногда диарея. Поэтому растение часто называют «слабительным».

Движения становятся заторможенными. Зрачки расширяются. Если в ритуале участвуют больные, то через какое-то время шаман обходит всех присутствующих по кругу и общается с каждым по

очереди. В процессе церемонии он окуривает тела больных табачным дымом. Во время процедуры каждый пациент получает рекомендации и проходит ритуал изгнания злых духов. Курандеро как бы лечит душу человека, очищая ее от вредных сущностей. По завершению ритуала курандеро обычно прописывает курс лекарственных трав, с помощью которых человек лечит непосредственно тело.

Таким путем шаман лечит, предсказывает будущее, передает знания ученикам, борется с другими шаманами.

2. Похожие функции курандеро выполняет и без аяуаски, входя в транс с помощью песен и звуков колотушки. Если он работает с пациентами, то они пьют аяуаску, а сам шаман не пьет. После того как наступают первые видимые проявления приема напитка, шаман переходит к непрерывной канве песен и свистов, которые важны для возбуждения и регуляции видений у тех кто участвует в ритуале. Но главное смысл этих песен заключается в общении с духами. Песни играют большую роль, потому что в них зашифрованы магические слова и заклинания.

3. «Выход из тела» шаман практикует крайне редко; некоторые это делают всего несколько раз в жизни. Такое происходит при лечении болезни, которую нельзя победить иначе или при серьезных конфликтах с другими шаманами, которые ведутся не на жизнь, а насмерть. Для этого шаман с помощником или другим курандеро удаляются в глухое место и, выпив ТУВЕ, через какое-то время впадает в кому. Он лежит, не двигаясь, до двух суток, после чего помощник путем окуривания табаком и исполнения песен выводит его из этого состояния. Сильный шаман может выйти из комы и сам. Если же он и помощник не сумеют вернуть дух обратно в тело - наступает реальная смерть.

Иногда такой процедуре подвергаются и неизлечимо больные клиенты шамана. Во время действа душа отделяется от тела и путешествует в потустороннем мире, совершая действия, направленные на излечение тела в мире живых.

Иногда душа шамана вселяется в ягуара (у каждого шамана есть свой зверь-побратим) и сражается с другим ягуаром, в которого вселился дух шамана-противника. Проигравший шаман, вернувшись в свое тело, начинает болеть, а иногда даже умирает.

Мир по ту сторону бытия весьма разнообразен; шаман имеет там много духов - помощников. В зависимости от фантазии шамана они приобретают вид зверей, людей, самолетов, каноэ, и даже танков, если при жизни шаман мог их видеть. Главное не их внешний вид, а их сущность. Простым индейцам это качество аяуаски часто помогает на охоте. Используя свойства этого галлюциногенного растения, взрослые

мужчины племени воссоздают в своих видениях в мельчавших деталях наиболее сложные движения и действия животных, на которых они охотятся. Уже изучив, благодаря галлюцинациям, особенности поведения животного на подсознательном уровне, они затем могут их прокручивать в своем сознании неоднократно. И, встретив на охоте потенциальную жертву, способны гораздо быстрее достичь успеха. Таким образом, мистическая связь, возникающая между животным и человеком, может быть усилена охотником при помощи наркотического вещества, расширяющего диапазон его восприятия. Это отнюдь не означает, что охотник, принявший аяуаску, сразу же устремляется за добычей. В этом случае он мог бы потерять ориентацию, хотя, по моим собственным наблюдениям, находясь под воздействием аяуаски, человек может передвигаться как спокойно, так и быстро, даже преследовать жертву. На мой взгляд, использование галлюциногенов дает возможность человеку спроецировать с подсознательного уровня на сознательный знания о его врагах и потенциальной добыче и, благодаря этому, повысить свои шансы на выживание в условиях враждебного окружения.

Иногда, впрочем, рядовые индейцы могут выпить аяуаску просто для получения удовольствия, так как, сконцентрировавшись, они могут вызвать в своем воображении очень реалистичные картины. Часто это лицо любимой девушки или родственников, находящихся где-нибудь в другой деревне. Иногда индейцы рассказывают о прекрасных долинах, покрытых цветами, с множеством сказочных животных, в которых они побывали. За время своего пребывания в племени я неоднократно присутствовал на так называемых сеансах "исцеления" и других подобных шаманских ритуалах, с использованием психотропных растений. Для того чтобы испытать субъективные ощущения лейкотомии и составить свое четкое представление о реальности видений, описываемых теми кто уже пил аяуаску раньше, я несколько раз пробовал принимать отвар вместе с индейцами.

Могу сказать, что при этом действительно чувствовал, как сознание отделяется от тела. Высвобождается внутреннее " я". Идет как бы внутренняя коррекция сознания. Обостряются обоняние, слух, зрение (особенно это заметно на фоне того, что пьют аяуаску в ночное время, когда человеческое зрение обычно притупляется). Постоянно слышны звуки индейских музыкальных инструментов, даже если поблизости нет источника такого звука. Необыкновенно отчетливо различаются все голоса сельвы. Вначале подсознание рисует картины фантасмагорий: цветы, животных, чудовищ, просто размытые краски причудливой формы. Затем, если удается овладеть своим внутренним "я" и , главное,

ссли есть желание совершенствовать технику, можно пройти дальше в потусторонний мир, где и происходит встреча и общение с духами. Иногда возникает чувство повторения происходящего, кажется, все, что происходит в данный момент, я уже недавно переживал, причем не один раз. Порой же, наоборот, начинаешь предвидеть будущее, точно зная, что произойдет в следующую секунду.

Дыхание замедляется, воздуха не хватает - создается эффект голотропного дыхания, с чем возможно и связан вход в измененное состояние сознания. Подсознание на это время (действие аяуаски около 4-5 часов) становится главным, как бы подавляет сознание. Подсознание курандеро (или того, кто стремится овладеть шаманской техникой общения с духами), как правило, какое-то время ассоциируется с животным-побратимом (чаще всего, это ягуар). Именно поэтому принято считать, что душа вселяется в ягуара и действует дальше от его имени. Такой союзник может быть послан шаманом, чтобы устранить вред или отвести беду от нуждающегося в этом человека. Так как ягуар - это весьма сильное и опасное животное, нельзя допустить, чтобы оно вышло из-под контроля, надо научится управлять им. Это следующая, более высокая ступень мастерства курандеро, когда он стремится получить власть над своим союзником. В действительности это весьма долгая, трудная, а иногда и смертельно опасная задача. Считается, что если шаман достигает в этом успеха, то он становится обладателем действительно потрясающей силы.

Интересно, что большинство курандеро являются христианами и признают верховенство единого бога. Свою же борьбу со "злыми" духами и общение с "добрыми" они считают просто работой. Можно сказать, что это люди, использующие знания о неких энергиях, еще в недостаточной степени изученных наукой. Большинство из них направляют свои знания на помощь соплеменниам, излечивая их психические и физические расстройства, но есть и такие (брухо), кто практикует черную магию, насылая порчу и болезни.

На фоне возрастающего интереса к паранормальным явлениям изучение феномена шаманизма приобретает все большее значение, причем не только теоретическое, но и практическое.

Romano Mastromattei

SHAKING AS A SYMPTOM OF SHAMANIC VOCATION AND QUALIFICATION

S.M. Shirokogorov, in his "Psychomental Complex of the Tungus", describes how a new shaman is chosen by experienced shamans and by other

tribesmen: "... The candidate B behaved as an experienced performer: he drummed well (...) He was trembling much more intensively than the candidate C had trembled and the trembling occured exactly when it was required by the ritual, while this was not so with the candidate C who had been trembling the whole time" (Psychomental Complex, cit,. p. 356).

Between 1984 and 1998, I did extensive research in Nepal on the ecstatic condition of shamans belonging to various ethnic groups, devoting particular attention to the trembling-shaking syndrome and the rythm induced A. S. C. s. This research has always been supported by an audiovisual documentary production; given the possibility, I would like to show a video-film ("Sanu Kancha: Trance, Music and Dance in Nepal") on a shamanic seance, celebrated in a Tamang village in 1998.

Bibliography:

R. Mastromattei et al., "La terra reale", Rome 1988

R.Mastromattei et al., "Tremore e potere", Milano 1995

Videofilm:

Sanu Kancha: Trance, Music and Dance in Nepal (Sanu Kancha: trance, musica e danza in Nepal), Director: Valerio Calisse, 1998, 42^R, Betacam, colour

Синдром тремора как признак шаманского призвания и квалификации

С.М.Широкогоров в своем труде «Psychomental Complex of the Tungus» описывает, как новый шаман выбирается опытными шаманами и другими соплеменниками: « ... Кандидат В вёл себя как опытный исполнитель: он хорошо бил в бубен (...) Он дрожал намного более интенсивно, чем кандидат С, и дрожь была именно такой, как требовалось в ритуале, в то время как у кандидата С это происходило иначе – он дрожал всё время» (с.356).

С 1984 по 1998 гг. я вёл интенсивные полевые исследования экстатического состояния шаманов у различных этнических групп в Непале, уделяя особое внимание синдрому тремора и ритму, вызывающим переход в ИСС. Наблюдения всегда сопровождались фиксацией материалов на видео; на конгрессе может быть показан снятый в деревне тамангов в 1998 г. видеофильм о шаманском сеансе «Sanu Kancha: транс, музыка и танец в Непале». (Пер. Д.А.Функа.)

Д.Л.Спивак

ГЕНДЕРНО-СПЕЦИФИЧЕСКИЕ ИЗМЕНЕННЫЕ СОСТОЯНИЯ СОЗНАНИЯ

Доклад основан на материалах массового обследования психологического состояния женщин в связи с ситуацией родов.

Применение оригинальной методики позволило выявить закономерности появления целого блока признаков измененного состояния сознания, проявляющихся во время активного и диффузного бодрствования, в просоночных состояниях и во сне, и обладающих устойчивыми нейрофизиологическими коррелятами. На этой основе обсуждается теоретическая допустимость тезиса о латентном наличии в женской психике особого, гендерно-специфического измененного состояния сознания, и корректность возвращения на новом уровне к оставленной, но не опровергнутой концепции исторической первичности женского шаманизма. Более дальний контекст составляет семиотика родин в традиционных культурах. (Работа проводится при поддержке РГНФ, грант №98-06-08004).

Gender-specific altered states of consciousness

The report is based upon data of a mass study of psychological state of women, related to giving birth. Frequent and predictable appearance of several clusters of essentially transpersonal phenomena has been demonstrated in active and passive wakefulness, in hypnagogic and hypnopompic periods, and in dreaming, basing upon an especially constructed questionnaire. Neurophysiological correlates of this process are definitely specific, both in quick and slow bandpasses of brain activity. Theoretical plausibility of latent presence in female psyche of a gender-specific altered state of consciousness is discussed basing on this set of new results, compared to semiotics of giving birth in the traditional cultures. A farther perspective consists in returning on a new level to the notorious concept of historical priority of female shamanism, abandoned although never really refuted in academic science. The study has been supported by the Russian Humanitarian Scientific Foundation, grant 98-06-08004. (Translated by author).

Л. П. Гримак

ШАМАНЫ: ГИПНОЗ, ЭКСТАЗ, ЭКСТРАСЕНСОРИКА
(психофизиологические аспекты)

Союз этнографии и медицины в прошлом не отличался особой добротностью. Отечественная медицина не уделяла шаманству много внимания главным образом потому, что эта тематика не пользовалась должной престижностью в атеистически ориентированном обществе. Медицинские специалисты вместо проведения совместно с этнографами полевых исследований в основном комментировали материалы последних, добытые в экспедициях.

Впрочем, как отмечает В.Н. Басилов, история этнографии знает один эпизод, когда алтайский кам Мампый в 1909 г. посетил Томск, где его осматривал врач В.В Карелин. По его заключению

"Мампый как в физическом, так и в умственном, и психическом отношениях человек вполне нормальный, с довольно хорошим развитием (1).

Понятно, что материалы настоящего сообщения не призваны коренным образом исправить сложившееся положение. Тем не менее, наш сорокалетний стаж работы с гипнозом и системами саморегуляции, экспериментальные исследования энергоинформационных явлений и творческое сотрудничество с народными целителями позволяют на основе обобщения многостороннего опыта провести последовательный анализ феноменов, вынесенных в заголовок данного сообщения.

Развязку узла проблем, образовавшегося вокруг явления шаманства, с нашей точки зрения наиболее логично начать с рассмотрения особенностей психики раннего человека, сформировавших впоследствии своеобразный конгломерат жизненно важных архетипов. Системообразующим фактором в образовании совокупности архетипов оказался механизм гипнотического запечатления.

Джон Пфейфер, американский историк культуры, считает, что на раннем этапе развития человеческого общества гипнотическое состояние ("сумеречное состояние мышления" по терминологии автора) явилось мощным фактором эволюционного развития человечества и не потеряло своего значения до настоящего времени. "Преобладание "сумеречного" состояния мышления, сама наша чувствительность к этому состоянию говорят о его эволюционной важности... В доисторические времена сумеречное состояние, должно быть, было особенно и даже чрезвычайно важно, - считает автор. - Если давление затруднительных обстоятельств верхнего палеолита требовало пылкой веры и следования за вождями ради выживания, то особи, наделенные подобными качествами, способностью легко впадать в транс, способствовали бы размножению более стойких индивидов" (2).

Видный российский невропатолог С. Н. Давыденков, анализируя особенности развития мозга человека в историческом плане, по своему был озадачен, своеобразным "парадоксом нервно-психической эволюции человека". Суть последнего состояла в том, что, вопреки логике эволюции, психика раннего человека не стала сильной и уравновешенной, а отличалась крайней слабостью, малоподвижностью и неустойчивостью. Этот дефект потребовал своей компенсации, осуществляющейся уже "не по линии улучшения генотипа, а по линии преемственности" (то есть, по линии

формирования трансовых состояний, реакций подражания, высокой внушаемости, имитационной обучаемости, - Л.Г.). Именно поэтому, заключал автор, "масса впитывала в себя магию, заклинания, запреты, табу и пр. с молоком матери" (3).

Именно слабый, инертный, крайне внушаемый тип нервной системы с точки зрения эволюции лучшим образом удовлетворял требованиям повышения групповой сплоченности людей (как стадных существ), которая реализовалась посредством механизмов массового гипноза. Эти же механизмы, кстати, лежали и в основе образования архетипов - собирательных образов-символов, служащих делу согласо-вания общественных действий и индивидуальных установок.

Таким образом, гипноз и трансовые явления оказались в роли главных системообразующих факторов многих аспектов жизнедеятельности человека.

Исследование массовидных психических явлений показывает, что архетип - не только *собирательный (символический) образ* жизненно важного объекта, его может составлять и обобщенная *система способов действия* по реализации основных видов жизнедеятельности.

К наиболее важным, изначально данным человеку архетипическим видам деятельностных установок, скрепленных гипнотическими механизмами, относятся следующие.

1. Постоянно действующее желание жить, несомненно, является самым фундаментальным стимулом сферы бессознательного. По своему характеру оно идентично постгипнотическому внушению, в норме не поддающемуся никаким посторонним влияниям, и функционирует в режиме самоактуализации. И надо полагать, что эта психологическая установка должна быть действительно сверхсильной, чтобы обеспечивать индивидууму выживание в "мире, лежащем во зле".

2. Влечение к объекту сексуального выбора (влюбленность), посредством которого реализуется биологическая потребность в сохранении вида. Часто возникает по механизму гипнотического запечатления (импритинга). Может быть движущей силой многих действий (творческой активности, интереса к людям и пр.), не находящихся в прямой связи с половыми аспектами и в этом своем виде считается продуктивным переживанием.

Характеризуя важнейшие черты влюбленности, З. Фрейд отмечал, что "от влюбленности явно недалеко до гипноза... Соответствие обоих очевидно... Гипнотическая связь есть

неограниченная влюбленная самоотдача, исключающая сексуальное удовлетворение, в то время как при влюбленности таковое оттеснено лишь временно и остается на заднем плане, как позднейшая целевая возможность" (4). С этой точки зрения вышесказанное можно было бы обобщить одной фразой: "Дети зачинаются в гипнозе, именуемом любовью".

3. Общение, любой коммуникационный процесс в своей основе всегда замкнут на явления суггестии, гипноза, так как имплицитно предполагает не только взаимный обмен информацией, но и воздействие на психическое состояние общающегося, повышающего его внушаемость. Взаимоиндукция транса двух общающихся способствует установлению между ними положительного контакта и образованию группы. "Гипноз, - отмечал Фрейд, - является плохим объектом для сравнения с образованием масс, так как он, скорее всего, с ним идентичен (4, с. 292, выделено мною, - Л.Г.). увеличение числа контактирующих между собой особей непроизвольно".

Именно здесь находятся истоки фундаментального биологического закона: увеличение числа контактирующих между собой особей непроизвольно повышает их внушаемость и гипнабельность в целях более легкой управляемости образовавшимся множеством. Г. Лебон (1910), Г. Тард (1895) и У. Троттер (1916) видели в этом проявление стадного инстинкта, З. Фрейд - "стадную внушаемость" с безотчетным преклонением перед предводителем, вождем, мана-личностью.

4. Творческая активность индивидуума, как высшая степень психической деятельности в познании окружающей действительности. Казалось бы, вершина мыслительной активности - творчество должно осуществляться в состоянии подлинного, рафинированного бодрствования. Однако, гипноз имеет к этому процессу самое прямое отношение.

Г. Рагг обобщил мировую литературу по этой проблеме и разработал фундаментальную теорию творчества, в которой автогипнозу (трансовому сосредоточению) отводится главная системообразующая роль (5).

5. Способность к выполнению заданных ролевых функций, реализующаяся в различного рода игровых и жизненных обстоятельствах посредством некоторых аналогов аутогипнотических ситуаций. Ролевое поведение призвано доставлять познавательно-поведенческий или эмоциональный опыт. Начавшись в детстве, игры сопровождают человека всю жизнь как в

виде развлечений, так и в качестве "всамделишной" деятельности. Центральный момент игры - вхождение игрока в заданный образ - реализуется на основе подлинного самовнушения, то есть гипноза, посредством которого происходит настройка психики на "эталон ролевого поведения".

Программирование жизненных ролей также определяется механизмами бессознательного первичного гипноза, но оно простирается на более длительный период (6).

Анализируя психологическую конструкцию магических и религиозных культов человечества, можно легко увидеть, что составными частями в них входит каждая из вышеперечисленных архетипических форм деятельности, основанных на первичном гипнозе. В обыденной речи на интуитивном уровне это обстоятельство отразилось в таких терминах, как "паства", "пастырь", "батюшка" и т.п.

Архетипическая предопределенность деятельности шамана также просматривается достаточно явственно. Важнейшее требование этого плана гласит: шаманом может стать только тот, у кого в роду имеется предок-шаман. Однако осознание своей идентичности с данным архетипом происходит не простым формулированием внутреннего согласия овладеть этой профессией. В содержание архетипа входят и представления о духах-покровителях шамана, которые, в общем, и "подбирают " себе преемника, убеждают его принять это предложение, а затем и осуществляют трудное "пересотворение" обычного смертного в служителя духов.

Представляется, что проявляющаяся в это время "шаманская болезнь" с потерей рассудка и красочными галлюцинациями есть ни что иное, как первичная генерализация в сфере бессознательного архетипа мана-личности с ее генетически унаследованными комплексами чувственных представлений и поведенческих стереотипов. Такого рода рекомбинации клише генетической памяти вполне допустимы, поскольку "подлинная история человеческого сознания, - по выражению Юнга, - хранится не в ученых книгах, она хранится в психической организации каждого из нас". Именно таким образом, продолжает автор, формируется мана-личность с выраженной доминантой коллективного бессознательного, известный архетип колдуна, знахаря, шамана, наделенный магическими знаниями и силами (7, с. 153, 300).

Важно, что в этот период действительно происходит "пересотворение" личности, в результате чего приобретаются два очень важных качества.

1. Перенесенный первичный "шаманский криз" под влиянием адаптационных процессов организма со временем стойко купируется, однако в последующем экстатические галлюцинации могут вызываться *произвольно* и с заданной степенью интенсивности.

2. Поскольку считается, что с развитием сознания разум начал терять контакт с первобытной психической энергией, "пересотворение" личности шамана, снижая функции "рацио" его психики, возвращает последнюю в состояние первобытного гипноза, о котором говорилось выше. Именно в этом состоянии открываются ранее заблокированные каналы экстрасенсорного восприятия информации. Это становится возможным потому, что в историческом плане полевая форма организации жизненных процессов не исчезает, она только нивелируется, "маскируется" в толще социальных процессов.

Вышеуказанное обстоятельство дает шаману возможность целенаправленного вхождения в экстатические состояния сознания. Экстаз, как переживание аффекта, проявляющегося в сильном нервном возбуждении, сопровождается некоторым снижением контроля над своими действиями и генерацией целенаправленных галлюцинаций.

Свидетельством тому, что сознательное управление состояниями экстаза представляет собой вполне реальную задачу, является практика аутогенных тренировок высших степеней. Последние позволяют осуществлять не только целенаправленную визуализацию предметных и абстрактно-понятийных представлений, но и задавать вопросы сфере бессознательного, а главное, получать на них ответы в виде спонтанно возникающих образов, которые затем положено вербально интерпретировать.

Сфера экстатических прозрений существенно расширяется, если такого рода диалоговые процессы опираются и на информацию, поступающую экстрасенсорными путями.

Как отмечалось выше, "шаманская болезнь", активизируя глубокие архетипические уровни бессознательного, возвращает субъекту его филогенетически более раннюю способность экстрасенсорного восприятия. Весомой поддержкой этого положения является тот факт, что целый ряд нервно-психических заболеваний (шизофрения, посттравматическая энцефалопатия, некоторые

формы психопатии и др.), снижая функции сознания также активизируют сферу экстрасенсорного восприятия. Так например, энцефалографическими исследованиями установлено, что в период экстаза в правом полушарии мозга продуцируется такая же избыточность энергетической активности (одиночные и групповые высокоамплитудные потенциалы), которые бывают у больных эпилепсией (8). Разница проявляется в том, что у экстрасенсов эта активация протекает в режиме "дозированного" возбуждения, тогда как у больных она уходит из-под контроля и вызывает припадки.

Кстати говоря, шаман также в отличие от обычного эпилептика или энцефалопата обладает способностью искусственно регулировать не только экстатические состояния, но и "припадки", сопутствующие своей профессиональной "болезни".

Естественно, что в ситуации чисто теоретических рассуждений о существовании парапсихологических феноменов ощущается острый недостаток объективных фактов, убедительных доказательств наличия у человека экстрасенсорных способов восприятия информации, использование которых в шаманизме подразумевается имплицитно. Многочисленные исследования этого вопроса пока не дают однозначно удовлетворительных результатов (9,10).

С этой точки зрения определенный интерес могут представлять наши эксперименты по психофизиологической объективизации экстрасенсорных способностей личности (11). Поскольку в настоящее время еще не разработаны надежные аппаратурные способы детекции энергоинформационных явлений, в данных экспериментах был использован непрямой метод выявления сверхслабых информационных воздействий типа интроскопии и ясновидения.

Рабочая гипотеза исследований состояла в том, что сверхслабое воздействие может быть обнаружено в том случае, если оно будет "модулировать" какое-либо доступное для регистрации психофизиологическое явление моторного типа. С этой целью в опыте совмещалось выполнение испытуемым двух действий: целенаправленной экстрасенсорной задачи (назвать содержание скрыто предъявляемого изображения) и одновременного выполнения словесного ассоциативного теста, часть слов-раздражителей которого тематически была связана с содержанием изображения.

Предусматривалось, что экстрасенсорный стимул будет содержать в себе сильный аффективный потенциал, способный изменить характер словесных реакций.

Следует отметить, что ассоциативный тест, разработанный К.Г. Юнгом для выявления скрытых аффективных комплексов, и адаптированный А.Р. Лурия, показал исключительно тормозящее действие утаиваемых эмоций на словесные реакции, относящиеся к ним. Ожидалось, что в наших экспериментах будут получены аналогичные результаты. Однако, в данном случае исследовательская интрига развернулась несколько иначе.

Экспериментальные материалы получены на 7-ми высокосенситивных испытуемых-целителях. Экстрасенсорная стимуляция производилась посредством тестовых изображений, активизирующих один из следующих инстинктов: самосохранения (изображение трупа), половой (эротическая сцена), а так же религиозное чувство (религиозная тема).

Изобразительный материал, помещенный в светонепроницаемый конверт, сканировался левой ладонью экстрасенса, и в это время ему давалось задание на выполнение ассоциативного теста. В конце опыта испытуемый называл содержание изображения. По ходу работы регистрировались: время словесной реакции на речевой раздражитель, а также соответствующие каждому ответу физиологические показатели (частота сердечных сокращений - ЧП, фотоплетизмографический индекс - ФПГ, кожно-гальваническая реакция - КГР).

Каждый из опытов с указанными стимулами проводился и в варианте с контрольной картой - чистым листом бумаги в таком же конверте. Порядок подачи стимульного материала определялся третьим лицом и экспериментатору известен не был.

Подробный анализ результатов этих исследований приводится в вышеуказанной работе (11). Здесь же важно отметить лишь общий характер полученных данных.

Установлено, что в 39% всех предъявлений экстрасенсорный стимул достоверно изменяет состояние испытуемого, тогда как контрольные пакеты аналогичного действия не оказывали. При этом изменялось не только время словесной реакции, но и выраженность соответствующих ему физиологических функций ЧП, ФПГ, КГР. В 65% случаев было правильно названо содержание предъявляемых пакетов.

При этом, существенно важно, что результаты наших экспериментов коренным образом отличались от тех, которые были

получены Юнгом и Лурия. Время реакции на значимые слова-раздражители у вышеуказанных авторов возрастало, в ситуациях же с целенаправленной экстрасенсорной стимуляцией чаще всего наблюдался противоположный эффект - укорочение времени ответной реакции. Следовательно, в наших опытах экстрасенсорные воздействия производят не тормозящее, а стимулирующее влияние в соответствующих лексических группах, образуя своеобразную доминанту, характеризующуюся повышенной реактивностью, готовностью к действию.

Эти данные представляют собой аналогию тех результатов, которые очень часто получали авторы в пору активного изучения влияния подпороговой стимуляции на произвольные реакции человека (12). И это обстоятельство позволяет утверждать, что экстрасенсорные воздействия по своей физической сущности являются лишь частным видом подпороговых влияний, подчиняющихся общим с ними психофизиологическим механизмам. Кроме того, достоверные уровни изменений вегетативных реакций, сопровождающих значимые ассоциативные реакции, свидетельствует о том, что экстрасенсорная стимуляция представляет собой реальный физический феномен, с действиями которого мы вынуждены считаться в повседневной жизни и, в частности, видеть его важную роль в шаманском искусстве.

Заключая материалы своеобразного теоретического "триптиха", форму которого невольно приняло данное сообщение, следует выделить несколько главных положений, вытекающих из всего сказанного.

1. Наличие в нашей генетической памяти своеобразных архетипических клише первичного гипноза, как наследуемого видового свойства психики, является причиной проявления многих подсознательных форм поведения человека и в настоящее время. С этой точки зрения особые психические состояния шамана не представляются болезненными явлениями, а означают лишь сознательный переход на филогенетически более ранние уровни действий в трансовых фазах - некоторый аналог творческого экстаза, сексуального исступления, игрового азарта или ролевых поведенческих "масок". С этой точки зрения необычные способности шамана представляют собой совокупный продукт генетически наследуемого качества и результата целенаправленных тренировок по освоению архетипических уровней сознания.

2. Экстатические состояния шамана с позиций современного представления о трансовых формах сознания должны

рассматриваться в качестве некоего аналога аутогенной тренировки высших степеней у высокосенситивной личности, освоившей круг задач, указанных в пункте первом.

3. Постижение архетипических форм сознания, различных видов манипулятивного гипноза и управляемого экстаза представляется главным условием выявления и совершенствования экстрасенсорных способностей шамана. Именно последние, как показали эксперименты, могут обеспечивать направленность образного мышления, повышение скорости реагирования, а также выполнение таких парапсихологических действий, как диагностика заболеваний, ясновидение и проскопия.

Литература

1. *Басилов В. Н.* Избранники духов. М., 1984. С 169.
2. *Pfeiffer J. E.* The Creative Exposion: An inquiry into Origins of Art and Religion. - N.Y.: Cornell University Press. 1982.
3. *Давыденков С. Н.* Эволюционно-генетические проблемы в невропатологии. Л.,1947.С.142
4. *Фрейд З.* Основной инстинкт. М., 1997. С.291-292.
5. *Rugg H.* Imagination. New York - London, 1963, p.299.
6. *Юнг К. Г.* Архетип и символ. М.,1991.
7. *Гримак Л. П.* Бодрствование как активная фаза гипноза// Прикладная психология. 1998, №5. С. 87.
8. *Лебедева Н. Н., Добронравова И. С.* Организация ритмов ЭЭГ человека при особых состояниях сознания. Парапсихология в СССР, 1992, №1. С. 27.
9. *Mc Connel R.* An Introduction to parapsychology in the context of science. Pitsburg: Biological sciences. 1983.
10. *Spence D. P.* The multiple effects of subliminal stimuli. J. of personaliti, Durham, 1961, vol. 29, p. 40-53.
11. *Гримак Л.П.* Словесно-ассоциативный эксперимент в объективизации экстрасенсорных способностей // Мир психологии. 1999, №1. С. 237-244.
12. *Dixon N. F.* Subliminal perception. The nature of a controversy. L., McGrow-Hill, 1971.

В.И.Харитонова

"ШАМАНСКАЯ БОЛЕЗНЬ" РОССИЙСКИХ КОЛДУНОВ

С момента появления первых исследований по сибирско-азиатскому шаманству широкой научной общественности стало известно не только о религизно-обрядовой стороне этого феномена, но и о многих странностях, имеющих отношение к шаманской практике и личности шамана. Традиционное шаманство поражало воображение непосвященных своей экзотикой. Пожалуй, наиболее сильное впечатление производили даже не сами камлания и сопровождающие их "чудеса", а некоторые особенности психики, мировоззрения, поведения шаманов. Непреходящий интерес исследователей вызывает "шаманская

болезнь" - необычное психическое состояние кандидата в шаманы, которого уже избрали духи, но избранник еще не прошел инициации ни в ирреальном, ни в реальном мирах.

Чудовищные мучения будущих шаманов описывались исследователями со слов адептов, из собственного опыта знающих о психо-физических страданиях, свидетелей страданий кандидатов в шаманы, либо просто знатоков фольклорной прозы (1). О принуждении к деятельности магико-мистического характера со стороны ирреальных персонажей свидетельствуют сведения о посвященных (то есть, обладающих сакральным знанием и магико-мистическими свойствами) иных категорий: например, схожие трудности встречаются в жизни эпических певцов, которых также могут принуждать к творчеству или обучать его правилам представители "тонких" миров (2).

Сопоставление шаманов и эпических певцов наводит на размышления о том, что все "необычное", происходящее с ними, кроется в их собственных способностях: богатое воображение, незанятое творческой работой, на определенном этапе жизни требует нагрузки - и мозг человека, раба собственного творческого потенциала, начинает продуцировать определенные видения в соответствии с этнокультурным знанием конкретного индивида. Это простое и логичное объяснение могло бы быть единственным, если бы шаманская болезнь - страдания одаренных натур, не начавших своей творческой практики, но уже готовых к ней - не имела мощного "подтекста", относящегося к сфере психиатрии и психологии личности, а также парапсихологии (эниологии)(3).

К сожалению, многие этнологи считали шаманов (или, по меньшей мере, кандидатов в шаманы) психически больными людьми (4). В настоящее время вряд ли стоит вступать в спор с приверженцами подобной концепции и доказывать очевидную несостоятельность точки зрения, фактически, опровергнутой современной практикой шаманства и "неошаманизма", исследованиями психиатров, психологов, эниологов. Мне уже приходилось высказываться на эту тему (5), однако, к вопросу о "подтексте" проблемы стоит вернуться.

За психо-физическими страданиями кандидата в шаманы обычно хорошо просматриваются некие особенности, присущие всем тем лицам, которые имеют отношение к магико-мистической практике, суперсенситивно-экстрасенсорной деятельности (6). Эти особенности связаны с раскрытием и функционированием способностей к переходу и работе человеческого мозга в измененных состояних сознаниях - ИСС. Хочу обратить внимание на то, что имеет непосредственное отношение к теме статьи: на момент формирования и становления способностей,

связанных с ИСС-практикой, что по моему мнению обусловливает различия в шаманском и колдовском общении с ирреальным миром, а также в психо-физическом состонии шаманов и колдунов.

В разноэтничных шаманских традициях кандидат в шаманы проходит через шаманскую болезнь приблизительно по одной и той же структурно-семиотической схеме: узнав о собственном призыве, он начинает испытывать невероятные психо-физические мучения, усиливающиеся со временем (духи требуют, фактически, отречения от профанной жизни и перехода к сакральной деятельности, к роли шамана); путь страданий кандидата заканчивается чаще всего ирреальной инициацией - тяжелейшим моментом во всей шаманской болезни (7). Это переживание, являющееся сигналом начала деятельности в роли шамана и предшествующее посвящению (введению в профессию) старшими шаманами, этническим коллективом, превращает отягощенную психо-физическими страданиями личность в необычного, но вполне здорового в своих жизненных проявлениях человека.

Что означает период психо-физических страданий кандидата, стремящегося взять на себя тяжелейшее бремя шамана (8)? С позиции этнолога и традиционного этнографа - попытки человека, принадлежащего к клану, специализирующемуся на шаманской практике, узаконить свою социальную позицию в коллективе; для фольклориста - еще и приобщение к обрядовой практике, фольклору. Однако этим нельзя ограничиться при объяснении столь необычного явления как шаманская болезнь. По всей вероятности, период шаманской болезни избранных для принятия в ранг посвященных надо рассматривать как время самообучения кандидата искусству перехода и функционирования психики и мозга в ИСС.

Не будем забывать, что способность ощущать мир и себя в различных вариантах ИСС дана человеку (не только будущему шаману) с его рождением. Однако эти ощущения (предвидения, пророческие высказывания, вещие сны) проявляются у обычного индивида стихийно - в особой эмоциональной ситуации, например. Задача же будущего посвященного сводится к тому, чтобы научиться управлять собственными психоэнергетическими и энергоинформационными (9) процессами, то есть, научиться входить в различные стадии и варианты ИСС, а главное - работать в них. Но тонкостям работы в ИСС-состояниях можно учиться, совершенствуясь в этом, всю жизнь; основы же знания закладываются в период становления кандидата.

Процесс становления сопровождается различными видениями. Общий смысл их сводится к тому, что избранник духов а) пересотворен

этими духами (классический вариант инициации), б) подчинил себе каких-то духов, в) заключил с духами своеобразный договор, г) получил духов-покровителей и т.д. Научиться управлять духами, сзывая их в нужный момент, давать им определенные поручения и с их помощью осуществлять сложнейшие путешествия в "тонкие миры" - задачи, решаемые в процессе ирреального и реального посвящений. От наличия и характера посвящений в реальном мире зависят способности и психофизическое состояние шамана (подробнее это будет объяснено чуть дальше). Обычно мифолого-фольклорная сторона мировоззрения прикрывает легким флером магико-мистический аспект знания и плотным занавесом его психоэнергетическую и энергоинформационную основу.

Духи-союзники, духи-помощники, духи-покровители помогают представителю традиционной культуры, обладающему определенным этнокультурным багажом, управлять психоэнергетическими и энергоинформационными процессами. Для людей, "продвинутых" от культуры к цивилизации, подобное самовыражение на тонкоматериальном плане не является обязательным. Их обучение сложностям перехода и работы в ИСС сопряжено с использованием иной образности, что непосредственно зависит от культурно-мировоззренческого багажа конкретного индивида. Процесс же становления кандидатов в "экстрасенсы", "народные целители" и т.п. не менее труден, чем путь будущего шамана. Таких людей подстерегают те же психо-физические сложности, что и представителей традиционной культуры. Разница только в образном оформлении происходящего с их психикой и сознанием. В этом смысле можно говорить о болезненном периоде в становлении любого человека, пытающегося не просто приобщиться к магико-мистической (в разных ее проявлениях) практике, но стать посвященным в сакральное знание.

Вопрос о российских колдунах в свете предлагаемой теории может рассматриваться параллельно вопросу о шаманстве любого типа, поскольку российский колдун - это тот же посвященный в святая святых психоэнергетической и энергоинформационной деятельности. Иное дело, что людям, объявленным окружающими или объявляющим себя колдунами, крайне редко приписывали статус психически больных, относя их деятельность к "пережиткам темного и суеверного прошлого". Идеологизированный подход советских фольклористов и этнографов к работе с магико-мистическим материалом вынужденно ограничил архивные сведения об особенностях работы этих "пережитков". Однако дореволюционные материалы и некоторые недавние издания

несказочной прозы (10), равно как материалы отдельных фольклорных архивов (11), позволяют развить эту тему.

Колдунами именуются лица, причастные к магико-мистической практике, считавшиеся наиболее сильными и опасными, даже враждебными простому человеку. Колдуны не стремились прикрывать свою магическую практику именем Бога, за что их деятельность объявлялась "черной" - противной божественной воле и принципам миротворения, направленной во зло. Однако в самых сложных жизненных ситуациях страждущие вынуждены были обращаться за помощью именно к колдуну, поскольку магических сил знахаря и ведуна не хватало для достижения желаемых результатов. Необычность фигуры колдуна и некоторые особенности его ролевого поведения приводили к тому, что о таких людях рассказывали больше небылиц, чем былей; тем более что абсолютное большинство записей делалось от сторонних непосвященных наблюдателей, но не от самих обладателей необычных качеств. Такое исследование колдовства приводит к значительным пробелам в реальном знании о нем (12), что, кстати, в последнее время отмечают и исследователи шаманства, говоря о своем предмете (13).

Колдунов и шаманов различают по внешнему оформлению традиционной практики; однако по сути деятельности и силе воздействия их противопоставлять не стоит (14). Отдельные правдоподобные сообщения о деяниях колдунов и изучение современных представителей этой группы лиц (15) позволяют констатировать, что, во-первых, обретение необычных способностей у них, как и у шаманов, бывало и наследственным, и случайным, во-вторых, момент получения силы, как правило, оформлялся не менее своеобразно, чем "шаманская болезнь", в-третьих, "колдовская сила", присутствующая при них в варианте неких духов, также была управляема ими и требовала постоянного внимания. К этому обязательно стоит добавить, что для колдунов, как и для шаманов, невозможен был отказ от отправления определенных ритуалов, соблюдения правил ролевого поведения и т.п.

Колдовские свойства, способности и наклонности к знахарско-ведовской деятельности, равно как к шаманской, могли наследоваться из поколения в поколение, либо - что было предпочтительнее - через поколение. Передача осуществлялась не только по прямым родственным связям: наследовали практику племянники, внучатые племянники и т.д. Законного преемника (первый или последний ребенок, первый или последний внук, ребенок конкретного пола, наследник, появившийся через магически значимое число поколений - например, через семь, и т.д.) определяла местная традиция. Объяснения принципа передачи

были различными, чаще всего они опирались на представления о жизненной силе, доставшейся человеку в наследство (первый/последний, двоезубый или троезубый и др.).

Однако специальные распросы значительно корректируют сведения такого рода: выясняется, что кандидатуру наследующего колдовство предшественник часто выбирал по определенным, известным только посвященному, признакам. В среде непосвященных существовали свои объяснения склонностей к колдовской практике, связанные, как правило, с ничем не обоснованными утверждениями о том, что, например, колдунами должны были становиться черноглазые либо голубоглазые люди, люди с особенно длинными и уродливыми ушами или с растущими в ушах волосами и т.д.). Знаков или отличительных признаков множество. Те из них, которые можно считать довольно реалистичными, подчеркивают наличие витальных сил человека.

Многие будущие колдуны, как и шаманы, задолго до обретения официального статуса жили в ожидании этого момента: предопределение для кого-то из них было своеобразным домокловым мечом, для кого-то, наоборот, подарком судьбы. Отказаться от необычного наследства было сложно, хотя иногда это пытались сделать. Например, ближайшие родственники могли повлиять на судьбу ребенка, который по всем прогнозам должен был родиться наследником колдуна: другую судьбу можно было вымолить у Бога (16).

Попытки повлиять на судьбу будущего ребенка магическим путем могли и не увенчаться успехом. Считалось, что преемницу (преемника) при желаемом наследовании искусства колдовства или ведовства должны были назвать именем обладателя особых свойств. Но если эта судьба была уготована другому человеку, то тезоименник мог, не ведая того, пострадать из-за инициативы близких (17).

Те люди, которым предначертано стать колдунами или ведунами, могут изначально не подозревать об этом. Однако в определенный момент они начинают сами стремиться к тому, чтобы постичь тайны магического искусства, что бывает сопряжено с тяжелейшими физическими страданиями и какими-либо заболеваниями (18).

В российской традиции довольно редко встречаются сведения о сильных страданиях кандидатов в колдуны и ведуны. Это объясняется отчасти особым типом передачи магико-мистического знания и навыков. В колдовстве, в отличие от шаманства, используется мгновенный вариант посвящения. Оно может осуществляться как представителями ирреального, так и жителями реального мира.

Интересно, что сведения о болезнях и страданиях кандидатов обычно появляются в ситуациях, когда человек по какой-то причине не был посвящен вовремя или старался сам обрести силу и знания. Если же акт посвящения свершается, то страдания прекращаются, а кандидат обретает всезнание посвященного (19).

В фольклорной прозе очень часто встречаются рассказы о том, как кто-то (желая того или нет) мгновенно получил магическую силу и всезнание. Интервьюируемые колдуны и ведуны сообщают обычно еще и об обучении разного рода (реальном и ирреальном - во сне, например). Редкие свидельства мучений духами - "нечистью" - связаны с несостоявшейся вовремя передачей силы при ее предначертанном наследовании: "нечисть" приходит к кандидату и мучит его, пока тот не примет эту силу, не начнет колдовать; мучат духи и тех, кто пытается отказаться или отлынивает от своей деятельности.

Отсутствие инициационной "болезни" у кандидата в колдуны вовсе не свидетельствует о том, что колдовство принципиально отлично от шаманства. В двух различных типах магико-мистической практики есть некий компенсаторный механизм: если шаман страдает от духов особенно сильно при посвящении, то колдун испытывает большее давлении со стороны ирреального мира в процессе своей деятельности. Шаман, как правило, общается со своими духами довольно мирно: они помогают ему и легко приходят на его зов, если он не забывает почитать их в должной форме в нужное время. Колдуны же (особенно случайно посвященные) часто оказываются пленниками своего знания. Фольклорная проза весьма живописно свидетельствует о том, как нечистая сила, полученная колдуном в услужение при посвящении, мучит его, требуя для себя работы, причем обычно довольствуется только плохими делами, тогда как случайные колдуны, не желая кому-то вредить, придумывают нечистым заведомо невыполнимые задания: пересчитать песчинки на морском дне, носить воду решетом и др. (20).

Интересно, что большинство посвященных в тайное знание отмечают, будто плохо себя чувствуют, если долго не занимаются своими делами. Они осознают наличие дара как обязанность служить людям своими способностями. Однако знахари и ведуны часто свидетельствуют о том, что сама их деятельность, особенно лечение больных, доставляет им массу мучений, поскольку они "берут болезнь на себя".

Страданиями сопровождается уход из жизни обладателей таинственной силы, если они не позаботились о ее заблаговременной передаче. В тех случаях, когда колдуны не хотят или не могут передать свою силу, они умирают только с помощью специальных действ

(поднимается часть потолка, верхняя балка на крыше, их моют на соломе среди двора или на полу в бане и т.п.). Перед смертью у некоторых из них начинается сильнейший тремор – "корчи"; сразу после кончины колдуна, не передавшего силу, над деревней проносится сильнейший ураган. Сами же умершие не обретают покоя, а превращаются в "ходячих покойников", вампиров.

Итак, если в системе шаманского мировоззрения и практики человек проходит через ярковыраженные психофизические страдания в основном в начале своей карьеры, сам же путь шамана не отмечен муками, то в системе мировоззрения и практики российских колдунов и ведунов наблюдается обратное: при довольно простом овладении искусством магико-мистической деятельности они испытывают порой очень значительные психофизические страдания на протяжении всей жизни и даже в момент смерти. Обратим внимание на то, что не только психофизическое состояние шаманов и колдунов имеет различные акценты - их магико-мистическая, ритуальная практика демонстрирует разное психоэмоциональное оформление: камлание являет собой пример аффективного типа погружения в ИСС, колдовская магия пример медитативного типа деятельности инсайтного характера (21).

Полагаю, что именно используемый в конкретной этнокультурной традиции тип перехода к ИСС, погружения в такие состояния и работы в них определяет традиционные мировоззренческие представления и, в свою очередь, формирует психофизический контекст магико-мистической практики. Кандидат в шаманы должен освоить медленный поэтапный тип аффективного погружения в ИСС с периодическим выходом в рабочее состояние. Это и сформировало правила и принципы "шаманской болезни": в период психофизических страданий будущий посвященный развивает свои психоэнергетические и энергоинформационные способности, отрабатывая приемлемый для себя вариант управления функционированием мозга в ИСС. Его страдания можно уменьшить, а период их сократить очень простым путем: старший и опытный сильный шаман может помочь ему приблизительно также, как старый колдун помогает кандидату в раскрытии его энергоинформационных свойств. Обратим внимание на то, что там, где актуализируется реальное обрядовое посвящение в шаманы, резко нивелируется идея и характер шаманской болезни (22). Однако сильнейшими, как правило, становятся те из шаманов, кто самостоятельно шаг за шагом отследил принципы и отшлифовал свои способности в столь непростой психофизической и энергоинформационной сфере.

Научившись управлять собой, переключать работу мозга, таким образом установив должные взаимоотношения с "тонким миром", то есть, овладев полностью выходом в сферу видений и своевременным уходом из нее, отключением от "тонкого плана", шаман в дальнейшем работает без особых сбоев.

Традиция российского колдовства, особенно в ее позднем варианте, демонстрирует иное. Однако здесь стоит сделать предварительное замечание. Если о шаманстве нам известно достаточно много как из среды непосвященных, так и от самих посвященных в силу большего интереса и возможностей изучения этого феномена, то сведений от самих посвященных колдунов и ведунов у этнографов и фольклористов практически нет; изучение явления обычно опирается на фольклорную прозу, созданную непосвященной средой. Это привело к тому, что абсолютное большинство материала характеризует не сильных наследственных колдунов, а тех, кто получил свою силу и знание случайно, неожиданно даже для себя.

При мгновенной "передаче силы" происходит очень быстрое переключение человеческого организма в иной вариант психоэнергетического и энергоинформационного контакта с природным континуумом. Посвящаемый не успевает осознать происходящее с ним и тем более отработать свой способ и путь погружения в ИСС. Естественно, в результате "тонкий план" (образность подсознания) начинает бесконтрольно проникать в его сознание, поскольку вновь открытые органы восприятия работают бесконтрольно. Это можно сравнить с тем, как ребенок познает мир: его органы чувств, органы восприятия окружающего, еще не адаптировавшиеся полностью к земной реальности также работают почти бесконрольно и дитя набивает себе шишки, а вместо обыденных предметов может увидеть любое фантастическое чудовище.

Таким образом, случайно посвященный колдун, не прошедший предварительно обучения и не потрудившийся над постижением законов работы усиливших деятельность органов чувств, обречен на пожизненное страдание: "шаманская болезнь" такого мастера может затянуться на всю жизнь. А поскольку его новые свойства вызывают у него самого негативные ощущения - психофизические муки, воплощенные в видениях, диктуемых этнокультурной традицией, то он сам начинает продуцировать зло, мучить других своей силой, искренне полагая, что именно это от него и требуется (стоит вспомнить, что большинство таких колдунов издеваются обычно над своими близкими). Последнее означает, что "черная" магия обретает своих приверженцев почти случайно: к негативной магической практике обращаются не

только личности, стремящиеся с помощью своих способностей сознательно причинить вред другим, но и те, кто пребывает в искреннем заблуждении по поводу колдовской деятельности, законов и характера использования случайно обретенной силы.

Если обратиться к сути явления в его психофизических модификациях, то сразу становится очевидным, что за сложностями этнокультурного контекста просматривается психофизическая и энергоинформационная стороны функционирования человеческого организма в природном континууме. Можно предположить, что эти особенности человеческого существования распространяются не только на шаманов и колдунов - в данных примерах они лишь наиболее ярко проявляются; однако схожие вещи происходят и с близкими им магами, экстрасенсами всякого рода, и многочисленными личностями творческого склада. Реализуется же это по-разному, в зависимости от востребованности творческой энергии, ее затратах в качественном отношении. Поэтому неслучайно в нарушениях психического здоровья обвиняются не только шаманы, но и гениальные писатели, поэты, художники, балетмейстеры.

Вопрос о возможностях иной (нетворческой) реализации этой энергии, который возникает в контексте рассуждений вполне закономерно, имеет длинную историю изучения психологами и этнологами. Избыток силы (энергии с исходно творческим началом), не находя путей реализации в позитивном созидании, может переходить в энергию сексуальную или разрушительную, что отмечено в традиционном знании и представлено достаточно своеобразно как в шаманстве, так и в колдовстве (23). Этим объясняются утверждения о шаманской и колдовской слабости людей, ведущих нормальную половую жизнь (например, женщины в детородном периоде), запреты на половые контакты в некоторых ситуациях, стремление к трансвестизму и многое другое, что выходит за рамки данной работы.

Примечания

1. Ксенофонтов Г.В. Шаманизм. Избранные труды. (Публикации 1928 - 1929 г.г.). - Якутск, 1992, с. 41 - 247; Попов А.А. Приобретение шаманского дара у якутов Вилюйского уезда // Труды Института этнографии. Т. 2, 1947, с. 282 - 293 и др. публикации.

2. Басилов В.Н. Посвящение во сне (Рассказ узбекского музыканта) //Шаманизм и ранние религиозные представления. К 90-летию доктора исторических наук, профессора Л.П.Потапова / Сборник статей / Отв. ред. Д.А.Функ. - М.: 1995, с. 36 - 48; Функ Д.А.

3. Термин "эниология" используется сравнительно недавно для обозначения научных исследований в области так называемой парапсихологии или психотроники. Обоснование см.: Ханцеверов Ф. Эниология: Непознанные

явления биолокации, телекинеза, уфологии, ясновидения, астрологии. Кн.1: От интуитивных догадок - к современной науке. - М.: 1996.

4. Краткий обзор см., например: Мирча Элиаде. Шаманизм: архаические техники экстаза. - М.: 1998, с. 29 - 39; Басилов В.Н. Избранники духов. - М.: 1984, с. 138 - 170 и др.

5. Харитонова В.И. Шаман - колдун - целитель: к проблеме психического здоровья // Харитонова В.И. Традиционная магико-мистическая практика и современное народное целительство: Статьи и материалы / Российский этнограф. Вып. 23. - М.: 1995, с. 87 - 95; Харитонова В.И. Сексуально-эротический элемент в магико-мистической практике (К проблеме НСС) //Шаманизм и ранние религиозные представления... С. 206 - 255; Харитонова В.И. Некоторые проблемы методики и методологии фольклорно-этнографической работы с "посвященными" в свете "возрождения" шаманизма и ведовства // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов Южной Сибири и сопредельных территорий. Вып. 2. - М.: 1996, с. 156 - 187.

6. Суперсенситивными здесь и далее именуются способности сверхчувственного восприятия, экстрасенсорными - способности сверхчувственного воздействия.

7. См., например, многочисленные описания в материалах Г.В.Ксенофонтова: Ксенофонтов Г.В. Шаманизм. Избранные труды. - Якутск: 1992.

8. Один из нанайских шаманов признался Л.Я.Штернбергу: "Шаманить тяжело, очень тяжело, легче лес рубить, чем шаманить". Анализируя свои материалы, Л.Я.Штернберг пришел к выводу: "Талант шамана не дар, а бремя".

9. Здесь использованы эниологические термины, которые характеризуют сферы деятельности шамана или иного посвященного: психоэнергетическими (иногда используется термин "бионергетические") свойствами обладает абсолютное большинство посвященных; они позволяют сверхчувственно воспринимать и оказывать воздействие контактно или визуально бесконтактно; энергоинформационные свойства свидетельствуют об особой одаренности индивида, - они позволяют получать любую информацию путем инсайта (ясновидение и др.) и оказывать воздействие даже без визуального контакта (по фото, вещам, по анкетным данным).

10. Из дореволюционных собраний наиболее полно материал представлен в издании: Максимов С.В. Нечистая - Неведомая сила// Собр. соч., Т. 18. СПб. Б,г. Современные материалы см.: Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири/Сост. В.П.Зиновьев. - Новосибирск: 1987; Былички и бывальщины. Старозаветные рассказы, записанные в Прикамье/Сост. К.Шумов - Пермь: 1991 и др. издания.

11. Значительный материал собран в архиве кафедры фольклора МГУ им. М.В.Ломоносова (Москва), в фольклорном архиве Пермского университета (Пермь) и некоторых других.

12. Мифолого-фольклорная проза о колдунах и колдовстве характеризует явление в сказочном варианте, не давая реального знания об

особенностях практики колдуна и его состоянии. Подтверждением тому является абсолютное большинство публикаций, в том числе и самых последних. См., например: Куприянова И.В. Колдовство и магия в рассказах и представлениях крестьян Алтая (20 - 40 годы XX века)// Сибирь в панораме тысячелетий: Материалы международного симпозиума. Т.2. - Новосибирск, 1998. С.245 - 258.

13. На это обратил внимание известный собиратель и исследователь шаманских материалов Ю.Б.Симченко. См.: Симченко Ю.Б.Традиционные верования нганасан. М., 1996.

14. Шаман и колдун используют различные варианты перехода и работы в ИСС: в шаманской традиции закрепился аффективный тип, в колдовской - медитативный инсайтного характера. Подробнее об этом см.: Харитонова В.И. Традиционная магико-медицинская практика... С. 92 - 93.

15. Исследовательско-собирательская работа по данной теме велась мною с 1974 года в экспедициях МГУ им. М.В.Ломоносова (Москва), Полесских экспедициях Института славяноведения и балканистики РАН (Москва), Экспедициях Львовского университета (Львов, Украина) и индивидуальных выездах. Материал собирался на Русском Севере, в украинском, белорусском, русском Полесье, в Закарпатье (Украина), в центральной и южной России (европейская часть). Я имела возможность также наблюдать фольклорную традицию с детства, поскольку родилась в одной из деревень Тамбовской области (Россия).

16. Архив автора, зап. 1976 г. от Зарщиковой Н.Т. 1901 г.р. (Тамбовская обл., Уваровский р-н, с.Павлодар):"Я тебя, дитеныk ты мой, у Господа Бога вымолила. Бабка-то твоя ждала внучку от старшего сына, чтоб ей свою нечисть передать, а я за тебя все молилась, чтоб Господь Бог ды Присвятая Дева Богородица того не допустили. Вот оно так и случилось: ты хоть и в ие избе народилась, ды в два праздника великих попала - на Пасху и в день Ягория Великомученика. Тебя сам Господь уберег, под свою крылышку взял.

- А кому же потом бабушка силу передала?

- Чиртей-то своих? Как положено: младшему сынку пошли. Он с того, видно, и пить стал".

17. Запись автора:

"- Эту судьбу Вам предопределила бабушка?

- Да. Она меня выбрала. И Натальей назвали. У меня еще были две двоюродные сестры Натальи. И вот, представляете, как странно: обе они умерли, - одна еще маленькая была, а вторая уже после того, как бабушка мне передала... Судьба!" (опубликовано: Харитонова В.И. Традиционная магико-медицинская практика ... С. 155.)

18. Запись автора: "Ну у меня головные боли были очень часто. Причем правый глаз прямо лопался от боли. Казалось, что он сам сейчас вылезет наружу. И за глазом, в глубине, на уровне виска, - то же самое: давление какое-то внутри, как будто разорвет сейчас все. Я с этим в больнице лежал месяц, но врачи у меня так ничего и не нашли. А голова потом сама перестала болеть.

- Исчезновение головных болей не совпало с тем моментом, когда вы начали активно заниматься целительской практикой?

- В тот период я начинал гадать..." (опубликовано: Харитонова В.И. "Избранники духов", "преемники колдунов", "посвященные учителями": обретение магико-мистических свойств, знаний, навыков // Этнографическое обозрение, 1997, N 5, с. 19.)

19. Запись автора: "Как-то 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"... Все было, как наяву. Тем не менее она мне во сне сказала, что ты скоро будешь видеть и ты скоро узнаешь... (...).

А потом получилось так, когда я проснулся, у меня какое-то ясновидение появилось..." (опубликовано: Харитонова В.И. "Избранники духов"... С. 27.)

20. В одной из быличек очевидец рассказывает о мучениях женщины, которую односельчане считали виноватой в смерти родителей ее мужа: "... Эта женщина , как вечер - уходит и до двенадцати часов ночи ходит. (...) Вот как двенадцать часов, она приходе.

- Что же вы спите-то? Вы посмотрите, что в деревне делается: собаки-то брешут, петухи поют! (че-то она еще третье говорила). (...)

А потом уж под старость сама начала рассказывать. Был дедушка у них какой-то, колдун. И вот он, когда помирал - шибко долго помирал, не мог помереть. Как вот кто в избу зайде летом, как кто заходит, он:

- Нате! Подойдите ко мне! Нате! - Но уж все знают, че он колдун, там сыновья да невестки. Никто к нему не подходит, уходють. А я, гыт, была девчонка, може лет там девять мне было, я забежала хлеба кусочек взять, а он: - Хвеня, подойди ко мне! На! - Я, говорит, подошла, он меня за руку взял - я все знать стала! А ему легче помереть. Вот я, говорит, была еще маленька, мне дедушка передал..." (Мифологические рассказы... С. 256, N 365).

21. См. подробно: Харитонова В.И. Традиционная магико-мистическая практика... С. 54 -71.

22. Это может быть, напр., прослежено по материалм, представленным в кн.: Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981.

23. Подробно см.: Харитонова В.И. Сексуально-эротический элемент в магико-мистической практике... С. 216 - 238.

"Shamanic illness" of Russian Wizards

This paper presents the comparing materials concerning the process of the initiating of the shamans, magicians and wizards. The problem of the peculiarity of the receiving the "gift", "knowledge" is analysed in complex form psychological eniological and folk ethnical point of view. Author makes the conclusion that the shaman's illness is the variant of the slowly changing the work of the brain, learning the process of the entering to the ASC.

Analogies of the self learning or process of the learning by spirits one can find among Russian magicians. The situating can be changed if to be learned by the

special teacher. But that fact wide spread fact of receiving „the gift" or „the knowledge" in cult practise of the East Slavic often lead to the situation of the whole life suffering by spirits, that is rejected in folklore. This condition is characteristic of the persons who have not habit or don't want to develop their extrasens ability. (translated by Nina Maschtyb.)

Я.В.Чеснов

ШАМАНСКАЯ БОЛЕЗНЬ У АБХАЗОВ И МЕГРЕЛОВ

Визуальное и опросное изучение шаманской болезни проводилось мною в 1980-е гг. среди сельских жителей Абхазии и Мигрелии. Дополнительный материал собран в Хевсуретии, а также у адыгов и вайнахских народов Северного кавказа. Литературные данные привлекаются по Дагестану.

По-абхазски данная болезнь называет *аршра*, *аршишра* (название точно не этимологизируется), по-грузински *диди батонеби* («большие господа»).

Представление о шаманском путешествии души человека, связанное с особой техникой экстаза, и лечение в наблюдавшихся случаях находится в переплетении с древними кавказскими верованиями. Что касается самой болезни, то здесь явно выражена идея избранничества, в том числе и сексуального. (Особенно в случае с мегрелкой, выданной замуж и в первую же ночь «улутевшей» от мужа к духам). Сексуальное избранничество в описанных случаях связано с эмбриологическими представлениями: женщины, болеющие *диди батонеби*, находятся в особых взаимоотношениях с рыбами, мифическими агентами мужской половой силы в древнем кавказском мифе. Овладение человека духом требует его изгнания с помощью битья плеткой – обряд, маркирующий состояние сознания, аналогичный известному в Элевсинских мистериях в древней Греции. У хевсуров восхождение сознания маркируется преследованием человека белым конем в сновидениях.

Переболевшие шаманской болезнью люди образуют закрытый орден, члены которого имеют право лечить данную болезнь. Они все участвуют в похоронах своих умерших и являются хранителями эзотерических тайн.

Hugo B. J. Soder

THE CULT OF LIGHT, SUN AND FIRE, A PSYCHO-PHYSIOLOGICAL ANALYSIS

Since prehistoric time, Man has been fascinated by light. For him, the two main available natural sources of bright light were sunshine and fire. The most ancient traces of domestication of fire are dated from 450 000 years BC but its use has been generalized only 200 000 years after. We can admit that, since the discovery of fire, Man was able to enjoy light and warmth not only by daytime but also by nighttime. This implies the creation of an older than 250 000 years habit of being exposed to bright light.

Nowadays Man has even developed a form of addiction to the light. This photo dependency is observed in the symptoms of so-called "seasonal depression", mostly in western countries in autumn and winter, when Man lives under artificial lights and feels deprived of sunshine. The ordinary treatment is mere exposure to a bright lighting, reproducing the frequency spectrum of natural light.

The fascination for light is also present in all activities related to the observation of a luminous screen, from slide show to movie theatre and from television to computer. The observation of these light-emitting devices has become a very important part of Man's ordinary life. However, there is an important difference related to the nature of the light. The natural light, direct or reflected, is considered as relaxing, for example sunbathes, the reflection of sunrays on a lake or resting in front of a fireplace. So is the reflected incandescent artificial light, which produces a cozy feeling.

The direct artificial light, especially neon lights produces tensions and fatigue, so do the television and computer screen. The main reason is the frequencies of the electrical AC power supply, which produce a flickering effect of 50 or 60 periods per second.

In Switzerland, at the beginning of this century, the hotels in high mountains were renowned for their peaceful atmosphere. They produced their own electrical power with DC generators and their lights were totally exempt of parasite flickering. Another example is the quiet stable light of a pocket lamp, working with DC batteries.

Man has domesticated the power of light. Artificial bright lighting of excellent quality is now possible 24 hours per day. Travels have become easier and easier, so it is possible to enjoy sunshine holidays all year round. Children and adults spend hours watching the television or playing computer games. The humanity is physically enlightened, unfortunately not yet in the spiritual sense.

However, this genuine quest for light has a psycho-physiological origin. A familiar but neglected side effect of the light is the dazzle.

This automatic physiological process forms a multi-colored luminous spot called phosphene, after image or subjective light.

There are different ways to produce phosphenes:

The after images following a dazzling effect by any source of light.

The phosphenes observed after rubbing the closed eyes or after a shock on the head, also called phosphenes by compression.

The phosphenes produced by electrical stimulation of the brain.

We will consider here only the first category: the phosphenes related to the observation of a light. The well-known example is the dazzle of the sun or the flash of a camera. As these experiences are rather unpleasant, we all tend to avoid them or to get rid, as soon as possible, of these colored parasites disturbing our field of vision.

In experimental protocols, the phosphenes are produced by a carefully controlled observation of an electrical light source.

The light of a halogen 50 watts DC bulb, filtered by a white silicate glass is turned on gradually during 10 seconds and observed during 20 seconds at a distance of one meter, then the light is switched off.

This after image is called post-phosphene, meaning consecutive to lighting. It stays visible during about 3 minutes with the eyes opened or closed. Total darkness in the room gives of course better result for exploratory observation. The shape of the phosphene is directly related to the shape of the light source. If the bulb is spherical, the after image will appear like a disc. If a triangular filter is placed in front of the bulb, the phosphene will look triangular.

When the light is off, the phosphene tends to move in apparently irregular movements, changes of colors, becomes darker and darker, then appears darker then its surrounding and gradually vanishes. It leaves finally a pale glimmer on the visual field, during about one more minute. This glimmer looks like a greenish cloud of a much bigger size than the phosphene.

During the first observations, it is necessary to become familiar with the experience and for example, to learn how to stabilize the after image. This happens with a simple act of will, by deciding to "bring back" the phosphene towards the center of the visual field. In daylight , with opened eyes, one could project deliberately the phosphene on an element of the visible surrounding and try to maintain it on this position before it vanishes.

The co-phosphene, coinciding with lighting is superimposed on the source of light and has the same properties as the post-phosphene. The co-phosphene is generally obtained by accidental dazzle or by staring voluntarily at a bright light, the sun or a fire.

In the physiological process of the production of a co-phosphene, there is a quite recognizable phase indicating that the after image becomes visible. After several seconds of observation of the light, the after image begins being superimposed to the light source with a distinctive blue shade. At this moment, it is no more necessary to stare at the light, the after image is perfectly formed.

In French language, the verb "éblouir", to dazzle, gives an interesting etymological perspective: "éblouir" comes from the popular Latin "exblaudire" which is related to the old German root "blaudi or blöde" meaning ocular fatigue. "Exblaudire" is also related to " bleu " the color blue. The phosphene was known as a direct consequence of the dazzle.

The colors of the phosphene change during the observation. Green and red are generally visible during the first minute, then the colors darken and loose their importance. The phosphene becomes an object quite distinct from the visual field. The mind tends spontaneously to focus on it and automatically concentrates on the observation of its variations of shape and color. This process induces easily a light trance, characterized by quite vivid visions appearing inside and around the phosphene. The visions seem to originate from the after image and can last much longer than the observation of the phosphene itself.

The after image reacts also to rhythmic movements exactly as if it was a physical object. When swinging the head from left to right at the rhythm of two second (one second forth, one second back), the phosphene follows exactly this rhythm by accompanying the movement of the head. At a faster or a slower rhythm, the phosphen stays immobile. This spontaneous body swinging on a rhythm of two seconds can be observed during meditation in many different cultures for example during the prayers of the Tibetan monks. Visions and rhythmic movements are essential parts of trances and mystical experiences, which are the base of all religious systems.

This rhythm of two seconds influences also the thoughts. The rhythm is an essential component in poetry, litanies, prayers and spells. When given a rhythm, a thought gains precision, density, and power. Its intentionallity is reinforced and its suggestive or auto-suggestive properties become much more efficient.

The automatic physiological process of the phosphene can be analyzed as follow:

Voluntary or accidental observation of a source of light.

Spontaneous apparition of the after image.
Concentration on subjective visual field.
Focus of the attention on the after image.
Spontaneous rhythmic body movements.
Spontaneous rhythmic thoughts.
Trance, visions, mystical experience.

This process underlies all the traditional religious techniques implying the presence of a source of light, from the prayer in front of a candle to the cult of the sun. From prehistory, by mastering the fire, Man established a link with the almighty energy of the light. The Master of Fire, who kept the flame going, was spending most of his life watching the light. Through trances, he induced mystical experiences, which opened his mind to spiritual dimension.

In his book "Myths, dreams and mysteries", Mircea Eliade describes the mystical experience of the Eskimo Iglulik candidates to shamanism:

"Finally the candidate obtains the "flash", the "illumination" (qaumaneq) which is decisive. It brings to him a new sensitivity and reveals capacities of extra-sensory perception.

The qaumaneq consists in a mysterious light that the shaman feels suddenly, inside his head, in the center of his brain, like a bright fire, which allows him to see in the dark. Because now, even with closed eyes, he can see through the dark and know things and future events normally hidden to other men. Nothing is anymore hidden from him. He can also discover stolen souls even if they are kept in mysterious foreign countries or if they have been carried to the land of the Death."

The shaman cultures still consider that in general, anybody can become a shaman, as long as he follows a personal vocation. This idea implies that certain practical techniques or initiations allow learning how to become a shaman. The psycho-physiological process of the observation of the phosphenes is one of these techniques, quite remarkable by its simplicity.

All the cultures, which associate the prayer with the observation of a light, like the sun or the fire, have used this process voluntarily or not at a certain stage of their evolution. For example, this is true for:

The Egyptians, who adored the sun during the reign of king Akhnaton.

The Zoroastrians in ancient Persia, who worshipped the fire and prayed in front of it.

The rites of initiation in Eleusis in ancient Greece.

The religion of Mithra, where the future initiate should stare at burning torches in a dark cave.

The hunters in some African tribes stare at the flames in the fireplace to find where is the game.

The old Australian Aborigines who sit in front of their fire, trying to communicate mentally with distant people.

The shepherds who pray at sunrise and sunset. Most of the miraculous apparitions in Roman Catholic Church happened to children shepherds.

The witchdoctors in Burkina-Faso looking for a vision, who stare at the reflection of bright sunshine on the surface of a plate full of water.

The soothsayers using mirrors, crystals or light reflection.

The process of the phosphenes was re-discovered and studied by Francis Lefébure (1916-1988), a French physician, from Paris. In 1960 he published a first study on the rhythms of the phosphenes, followed in 1963 by a new method of pedagogy and self-development based on the interaction of the phosphenes and the thoughts. From this time he worked essentially for the improvement of this method and proposed psycho-physiological explanations of many religious rites and initiations in "Phosphenes and the origin of religions".

I had the privilege to study neuropedagogy and work with Dr Lefébure during ten years. I want to honor his pioneering researches by dedicating this lecture to his memory. Dr Lefébure's original work shows a practical way to those who want to walk a step ahead on the stair of evolution and become Masters of Light.

Культ света, солнца и огня: психофизиологический анализ

Свет всегда очаровывал человека. Два главных естественных источника яркого света - это солнце и огонь. Со времен открытия огня человек мог наслаждаться светом и теплом не только днем, но и ночью. Психологический эффект этого нового удобства оказал глубокое воздействие на примитивные представления человека, главным образом как несомненное проявление могущества природы. Подчиняя себе огонь, особенно его свет, человек смог установить связь со всемогущей энергией солнца. В сущности, он смог имитировать солнечный свет. Имитация признается элементарным действием в магии, таким образом, предполагается, что Хозяин Огня, поддерживающий пламя, устанавливает привилегированную связь с солнцем и общается с ним. Шаман часто общается с другими величинами или с другими сущностями через сеанс транса либо сновидения, которые заключают в себе важное видимое содержание. Эти видения могли возникать автоматически, когда человек пристально смотрит на огонь, благодаря физиологическому процессу, называемому фосфеном или остаточным изображением. Это - результат ослепления ярким светом. Фосфен появляется после непродолжительного наблюдения за любым источником

света. При продолжительном наблюдении остаточное изображение накладывается на источник света, и самопроизвольные колебания его очертаний и цвета легко вызывают транс, характеризующийся довольно яркими видениями.

Этот физиологический процесс лежит в основе всех традиционных религиозных технических приемов, предполагающих присутствие источника света, начиная от молитвы перед свечей и кончая культом солнца. (Пер. Т.Волковой.)

Материалы к работе секции 3

"РЕНЕССАНС" ШАМАНСТВА, МАГИИ И НАРОДНОЙ МЕДИЦИНЫ: ПОЛИТИЧЕСКИЙ И КУЛЬТУРНЫЙ АСПЕКТЫ

Edith Turner

EXPERIENTIAL SHAMANISM AND ITS IMPLICATION FOR THE WORLD OF KNOWLEDGE

Having myself experienced shamanic happenings among the Inupiat of Northern Alaska, I have been gathering together various features of nonordinary consciousness. For this I find Jung's (1928) concept of the collective unconscious useful as an opening into what is going on. Using fieldwork documentation, this paper aims to give a sense of the ambience and power connections--collectively connecting people--that are recognizable in the shamanic milieu. I open with a process of sketching and gradual centering upon the elusive milieu of shamanism in order to guide the conferees through certain effects they themselves have often experienced, until the "unsayable" is seen as familiar. This is what may be called giving shape to the unknown. However, I critique Jung's term, "collective unconscious" because he never dealt with the actual community forms of shamanism in any intimacy, unlike anthropologists who have participated in and documented many working rituals where power is focused in a shamanic or healing enterprise. Jung saw his European patients one by one. We do not know that he sought the power of a helper, though he had a spirit later, Philemon. He did not describe in a practical sense that present all-pervasive milieu, the collective paraconscious that is the world of healers and shamans. He caught up traces of the "collective consciousness" in the inexplicable references to ancient archetypes that turned up in his patients' dreams--not quite the same thing. Yet he did have a kind of vision of the "wider" human being, her "Self," which did connect with the outside world in those underground shamanic ways. I would argue that the Self actually connects with others in the present, for instance with a healer, or with figures seen in visions, and on a wide variety of shamanic occasions. Few of these occasions are experienced as "unconscious," either. Perhaps "subliminal" would be a better word for this underground experience.

The concept of the Self as inevitably joined in a nonordinary sense to the collective mass of souls, and needing as its nature such connection, did come through Jung. As a participatory anthropologist, I am setting forth here five cases of shamanic experience (in the broad sense) and point out the particular moments of connection--that is, where exactly the consciousness dips into the sea of connective stuff, where the illogical actually happens. These events happened to me, embedded as I was in a shamanically alive village in the Alaskan Arctic. The shamanic consciousness of the village

provided support, back-up, intuitive collective power, and feedback to the events I describe and to many other events I have no time to relate.

Finally I will draw out the implications for the world of knowledge, which come clear through an understanding of the need that persists in human community life for this kind of subtle and rewarding work.

Fieldwork as Anomaly: Ethnography as the Shaping of the Unknown

In this task we are in the world of people, just as anywhere else where healing and synchronicities occur. Some people just do not feel these things in themselves, and it is no fault of theirs. The first step to shaping the unknown is to allow oneself to feel them if one can. Then--to think!

We are dealing with anomaly and we try to shape it. Let us look at some simple anomalies. The phone rings, you have just been thinking about so and so, and it's her. Simple. I get healed by a young Iñupiat woman in Alaska. Logically it is not supposed to happen, but such things regularly do.

In what world does this sort of thing take place? In some "spiritual" world? That is not quite it. (But I am going to list some ways of looking at the collective unconscious, and "spiritual" will be one of them.) I did not feel particularly holy when the Iñupiat woman healed me. Just wretched until she did it, that is all. In Africa I saw a spirit entity come out of a sick patient in the presence of singing Africans, who well knew what they were doing. The anthropologist Colin Turnbull suddenly "clicked in" with his pygmy singers and realized there were other levels of knowing. Stephen Friedson and Roy Willis incorporated spirits just as the Africans did. Others have described similar times and called them the greatest experience of their life.

Let us see. We need Occams's razor, the rule of parsimony. We do not want to go out of our way to invent complicated explanations just so that one does not have to include anything like the word "magic." One might see the possibility of an actual reservoir of power somewhere—and classically the power is not "owned" by the giver, it comes through him or her. People know it very well when they are in it. Vic Turner called it communitas--another name for it. It seems to be where healing takes place, where the burden is lifted. It is God to Monsignor Chet Michael, a theologian who studies Jung. For him, Jung's collective unconscious is God. You receive it. It is somehow the Holy Spirit. (But how?) It has the initiative, you do not; just as the whale, for the Iñupiat, has the initiative and will come to a good person, and just as the shaman's helper spirit has the initiative. A person could get reprimanded by a spirit like that, as I was once by a shaman spirit teacher.

Mary Watkins in Waking Dreams (1984) also has the same odd idea: the forms that come up in waking dreams just before one wakes up-- figures that she calls "imaginals"--have an independent life of their own, and they

have purposes for people. The Iñupiat are quite clear that the spirit animals desire humans to be spiritual and are trying to teach them this.

Is then the collective unconscious an entity in its own right--or a power--or a reservoir? One may see it as Keats's "negative capability." It is where ideas come from. You cannot remember the exact word that is on the tip of your tongue, and when you do not think about it, there it is. You leave a problem overnight and the thing solves itself. This is not done by willed action. Meditation, too, comes over one as far as I can see; something out there lifts one away from the mundane focus, and one is off. This is also called the "trophotropic" phase of the central nervous system, the feeling and nurturing phase, the phase at peace.

You sing in a group and it really takes. You blend, and get cold chills. The sports game goes just right. All kinds of situations manifest it. It is the "flowing" of Csikszentmihalyi, that magical state of the perfect "doing of it right." And when a big group "gets it right" and knows it, and is happy with it, there has taken place an enormous natural focusing, such as could produce heaven on earth. I do think the great cathedrals of Europe were produced like that, and Stonehenge, and the Avebury Rings. The Black Pagoda too. Maybe the RAS building.

What appears to be the case is this, much as Jung said. He described his well-known idea of the Self, capital S--which is more able to make connections than the "ego" of Freud, that is, it has more "prepositional plugs" as Vic put it--with, to, in, for, by, from, of, all kinds of "extension cords" from one person to another. Around and part of and in all this connective "tissue" floods an impalpable element which carries--as the air carries our voices—the thoughts from person to person, the body language and state, the love, the shaman's powers. It is the place in which the halo shines and where the angels inhabit; people you meet can put their hand near your hand or above your head and feel it, and vice versa. It is an integument, it is what contains us, and among peoples who are treated with gross injustice the integument sometimes gets scarily sick, as in Hitler's time--like a horrible deadly peritonitis.

Sometimes that entity decides, for reasons only known to itself, to come to a suffering community and give it a huge leg up, as in the apparitions of the mother spirit woman to the peoples of Mexico, Ireland, and Poland, and so I understand, in Russia, to warn off the ancient invader, Tamerlane. Is it Gaia?

In the sense of the soul, in a way it is the Hindu idea of man, manas in Sanskrit, "mind," meaning "mind" that is also the feelings, the heart, and soul as well, a self that is not confined by the brain, but is a collective consciousness (sometimes unconscious) which may be pooled as one "soul-mind," escaping its confinement to the brain and body of single persons (so that, for instance, a group of people can feel themselves to be soul-mates; see

Samanta 1998). This may not be just a nice feeling, but could be an actual fact. And it is over this "ether" that healing flows, sometimes even like a jolt of electricity, as I experienced in November 1996. I was suddenly ill and very weak, when a healer gave me such a jolt of energy that I felt it all up my spine, giving an immense tingling to the back of my head. It cured me instantly.

Such a group may include persons in the past. Ndembu healers will utter the names of their healer ancestors, six generations back, calling them up to be there with them when they go out to gather the herbs. One healer told me that his ancestors tell him how to proceed. It is a curious idea--that what we need to do may be backed by an ancestor whose past experience may be written into the healing act. I no longer think this is impossible.

It goes without saying that what Victor Turner and I saw happen in the betwixt and between period of rites of passage, happened primarily in this same sector of what we could call "the public psyche." For this is where norms do not apply, it is what is liminal, a "crack in the mirror" as Jay Ruby called it, the crack between the worlds, the looking glass world of Alice, where animals and chessmen speak--and reprimand the visitor. And it is in this milieu people sometimes get true prophetic dreams.

By now the liminal is becoming recognized, even though it is still hard to put into logical terms.

There is more, and it is about ethereal beings. This "spirit"--"integument"--"consciousness-escaped-from-the-body-and-become-a-fluid-sea-of-its-own"--may persist through time, being beyond the body, and possibly this is what we see formed in ghosts, and in the entity I saw among the Ndembu. Again, this kind of element may also be the condition or sphere in which reincarnation takes place, may be the in-between-world where souls after death take the paths where they have to go. Souls are somehow still individuals in it, yet with much more fluid powers than in ordinary bodies. In Native American thought they seem to get syphoned here and there, to heaven and simultaneously to a grandchild or many grandchildren, all kinds of ways, and it defies our logic altogether.

For Jung, the collective unconscious is also the shadow, as in Arjuna's famous vision of Krishna where Krishna seems to become a terrible demon with teeth, and it makes itself known in dreams. It may be something really scary. We "grope," and "get inklings" of it, "intimations," to quote Wordsworth--that is our kind of language about it. And this is why one hears so many people say, "I cannot put it into words," "it is hard to describe."

There is ambiguity at every step, and it is fitting. Logic is not the tool for this material. Let us review the ambiguities: it is power, an "ether," and/or something biological, the trophotropic phase of the central nervous system that can be connected to meditation; "flowing" in focused enterprises (ritual or sport or whatever)--these are states, conditions, or elements; or and

also and, it is the inner person, God, the Iñupiat helper spirit; one that has the initiative; one that may come in dreams as the Shadow; a string of healing ancestors (or "archetypes"?)-- all of these being persons.

All these various phenomena betray the presence of the "collective psyche," or what one may term "social II," the gift of connection to others on that other level, which appears to be operating at every turn, just as both sides of our brain operate at every turn. The thing seems to be an endowment with which we were born. And as such, it is very much a subject for ethnographic exploration. Humanity in varying contexts has a strong idea that such thinking is true. It is like the "urgrund" (the primal ground of being) of Nikolai Berdiaev (much read by Victor Turner). But in it there is a stronger sense of the power we often find so anomalous but which persistently turns up in our fieldwork.

So we may find something like the "collective unconscious" a useful concept, recognizable, palpable, and when we describe around it as I have been doing--and all I can do--it sets off affirmation. It is in this milieu that shamanism operates and is actually real.

What started me thinking about "milieu" was my research in northern Alaska (Turner 1996). In the following account I was beginning to make friends, and had a curious experience.

The Seal and the Prophecy

November 18, 1987, Wednesday. The Iñupiaq hunter Clem Jackson caught a four foot ringed seal, a natchiq. As I approached Clem's house that evening I could see it lying on the sled behind his snowmobile. Clem and his son lifted it into the house and laid it on some cardboard that Margie his wife was rapidly spreading on the living room floor. Clem told me that Margie had put some fresh water in its mouth as a respectful act, "just as I offer coffee to you when you come. We give fresh water to sea animals and oil to land animals."

The seal lay on the floor. I stroked the ring markings on the seal's fur, each ring about two inches wide, white on dream gray, stippled all over the wide slack body. At the lower end stretched the big webbed feet^Wflippers, which I drew out straight in order to look at them. The web skin was strong and sensitive, black. A neat triangular tail appeared between the feet, adorned with a triangular ring mark to match the rest. The face was bloodied up and gashed in; the face was a good place to aim at with the gun because then the skin could be used whole, and moreover the beast did not suffer so much. Clem had used a heavy shell. The sensitive nose was still there, with the whiskers spreading five inches long in bunches on either side. I drew the whiskers out.

They were like a cat's, curving and sensitive. Like a cat's they must have sensed sonar. Then I spread the hands, short hands with five equal claws, and very beautiful.

They were going to skin and divide the seal. People went back and forth sharpening ulus. Margie, with the aid of others, managed to turn the seal over. I watched.

She took the knife and made the first cut into the seal's parka, into its fleshly envelope, first making a shallow cut into the fat, right down the belly from the neck to the tail, then a cut across the neck making a T. There was deep white fat inside.

The cut that ran down the body of the seal was already wet with its own runny oil. Margie started on the fine skin, cutting inside it and gradually alongside it, pulling it off like a garment. She took a long time, going painstakingly around the legs and hands without slashing them off. She saved the claws for a necklace and the skin itself for the uppers of mukluk boots. The floor began to get slippery with oil.

Margie finished skinning the seal, so I took an ulu and helped her take off the blubber. The blubber was three inches thick, delicate and soft and comfortable. "When we cut the head off, the spirit can go out and it'll grow another parka," said Clem. Its body would circulate in its eaters, its spirit would be separated and go to do its work of reincarnation, and the cycle would continue on its way.

"Look at the teeth," said my friend Carrie. "Just made for catching fish."

The teeth looked like dogs' teeth, but the canines were only slightly larger than the other teeth, unlike dogs' canines. They were small neat teeth, healthy looking.

At last all the blubber was off. Now Margie bent over the seal and passed her ulu in a long line downwards, opening up the chest and belly cavity. The great array of organs sprang into view, very dark red, almost black, glistening. I could see the huge liver lobes, at which I gazed, mesmerized. Dark red. Then an intricate maze of small intestines twelve inches across, dark brick in color. Then the broad hearty tubing of the large intestine ridged like a vacuum cleaner tube. But all of it was delicate, set glistening and wet in the body cavity, packed neatly and efficiently and comfortably. I looked and looked. Margie drew out the liver. It was huge. She detached some of it, sought the gall bladder, found it, removed it--it was two inches long--and shoved the bitter little object into the trash can with the palm of her hand. She rejected the large intestine, and took possession of the masses of small intestines.

The round notched heart, black: she took that. She threw out a knobby object, also the internally located testicles. Then the lungs, which reminded me it was an air^Wbreathing animal. Margie threw those out. She now had everything ready for her teacher Lena to take over. Lena first saw to the meat division. She divided the rib cage neatly at the places where the ribs were naturally jointed, on the sides. Margie cut off the hands after Aviq had

shown her where to find the joints of the flippers. The joints were far back in the body near the backbone--these were ball and socket joints. To divide the joints old Aviq the grandmother had to do it herself. Aviq knew where they were by feeling for them first, just as she felt with her hands when healing. She made the necessary cuts, then we saw the pale hollow of the socket and the pale small sphere of the ball--the engineering of Nature herself.

Lena, who was Margie's teacher, took over again. She divided the shoulders, then the belly meat which she cut into four sections; then the backbone with meat on it which she divided into two--vertebra sections. Aviq had to show Lena how to get in between the vertebrae. The two of them dealt with the small of the back which was very meaty. The body was now nearly cut up. To separate the ribs from what they called the breastplate, that is, the sternum, Aviq pointed with her ulu along the groove in the breastplate from which the ribs sprang, showing the women that it was easy to cut there. The neck was very obstinate, but at last the head was off. It was all done.

Then it was a matter of plastic bags for the distribution. Because Margie was from outside the meat went to the children of herself and Clem, to Clem's relatives, to his siblings and half-siblings, his nephew the basketball player, and his cousin Wally on Aviq 's side. When Annie and I cut up seals later, the meat went to herself and her husband, to her grown-up sons and to a cousin on her side of the family who had helped hunt the seal; none to other relatives on her husband's side, though her husband would give some of his own share to his sister, old Joanna. So the balance leans where obligation resides, and this could exist on either side of the family. Annie, a local, was smart at recruiting crews from her side of the family.

I wiped up the worst of the blood, we threw out the oil-soaked cardboard that covered the floor, Margie mopped the floor, and that was that. The young women had been watching intently.

Here then were teachers of teachers, a true university. Aviq was the emeritus, Lena was the professor, Margie the graduate, and myself and such as the teenagers, lowly undergraduate freshmen. That is what I might think--a comparison that accorded with my own experience. But still it was one prototype of what education really is. Everyone was absorbed and perfectly happy.

November 20, Friday.

Late that night I felt my cheeks alive and burning warm from the cold. I had not felt my cheeks since I used to work on a farm in 1942. I was wondering how I would ever be able to leave this place.

Then I suddenly understood the meaning of a curious experience I had earlier that year, on July 19, 1987, before coming to Alaska. That July in Virginia I had participated in a shaman session run by Michael Harner. We lay on the floor with our eyes closed, while somebody beat a drum steadily.

We were seeing if we could go to the "upper world," that is, visualize some tree, mountain, ladder, or tall building, ascend it, then let whatever was out there take over.

The drum sound went before me. I visualized the ancient pile of Salisbury Cathedral. I entered the building with its curious inverted arches, then climbed the spiral staircases to where the spire began. There was a rope extending from the ramparts to...before I knew it I was out on a fluffy cloud facing a monk in a long robe. I wasn't dreaming; these things just happened.

"What the dickens?" I said. This was all very corny. Churches, clouds, monks?

"Be quiet," rapped the monk. "It's not for you to criticize. Do as you're told."

I was somewhat impressed. My "visualization" was reprimanding me--or was it a visualization?

"Go on up a bit further," he instructed. There was another floor about three or four feet up. On this level I saw a whole bank of appliances along a wall. The wall was filled with CD sets, stereos, VCRs, dials, and an enormous TV screen in which I saw something dark, very dark red--a sideways image of some internal organs, I thought, peering at it. Unusually dark red ones. They were internal organs all right, but they did not look ordinary, not like human organs. Elongated. Fatter. I was quite puzzled, but the drum beat changed and I was supposed to come back. Politely thanking the monk, I returned, opened my eyes, and told the others what had happened. Nobody could make anything of it.

But now I understood. What I saw in the TV screen was just what I saw when Margie opened up the innards of the seal on November 18. Now why should I have foreseen that event? Remembering the shaman experiment as I lay on my bed in the Iñupiat village on November 24, I put my hand down toward the bed frame to assure myself that this was real. My hand contacted my heating pad so it must be okay. I was kind of upset. Tears came out somewhere inside me, seeming to soak as it were the subsoil of my head, my deepest consciousness.

Healing: Finding Out about Extraction

I myself was learning healing Iñupiat techniques in a very elementary way. One cannot stay this side of medical beliefs for such healing. One has to begin to see illness as some kind of substance--then it works. It does seem to work. The illness appears to be a kind of spirit substance, offending inside the body of the sufferer, telling lies to the afflicted and infecting her. This is not those germs seen in a microscope, but spirit germs, one might say, yet quite palpable. There were good ways to ameliorate bad intrusions, the way of "working on the body"; body, mind, and spirit being one and accessible to one another.

In this scene Evelyn was healing Aviq's painful finger by patient manipulation and listening to what was inside it. I had already learned that the healer takes the bad spirit into her own body.

"It's not just manipulation, is it?" I said to Evelyn. "You take out the illness."

"Yes. You take it into your own body. Then you have the pain, in the foot, or wherever it was in the person."

"How do you get rid of it?"

"You wash your hands, or blow it out." Evelyn blew from her body upwards. Aviq herself, who was a healer, had told me, "Blow it up through the smoke hole."

In another case, Claire had been treating someone with a rash. "The trouble came out of her stomach," she said.

"By vomiting it out?" I asked.

"No. It came out. I myself had the pain in my shoulder, then in my arm, then it appeared as a lump in my hands and fingers."

"What happened then?"

"It just went away."

Often Claire mentioned that something more than germs transferred itself to her--something that could be termed the spirit form of the disease. I have felt it myself, and this is how Claire taught me.

She said, "I have that pain in my rib. It happened when I had an ATV accident. It got my rib here. It's still bothering me after four months."

I said, "Shall I rub it for you?"

She didn't say yes but went to sit down at the table. She put her hand to her back rib on the right and I followed with my hands where her hands showed the spot. Had she cracked a rib? Yes, there on Claire's rib was a clenched "thing," about 1 1/4 inches across.

"That's it," she said.

"Yes," and I showed her the size with my finger and thumb. "It's clenched up."

I merely caressed it, as Claire would have done. Around, and on top. The thing seemed to dwell greedily on that rib, scaring the body into believing the body was sick. It was a lump all right. It was body stuff acting up hard in the wrong place. I was sorry for Claire. Now, astonishingly, I could feel that Claire was letting the thing go into my hands. She was letting it go and letting it go. The clenched part was mainly softish and normal now, but I could feel within it a little long section still hard, say half an inch long. And I handled the hard bit a little more. One gets a picture of it inside there. Now there was only the shadow left, and it was gone.

"That's better," said Claire, so I went to wash my hands. She told me later that the pain had not recurred.

I was not doing it. It happened from... doing the right action? Not exactly. From some... some "X" intervening when the two elements are there--that is, the person in pain, and a person evidently able to transmit it away.

It seemed to me that the perception of the trouble was not "extrasensory perception," outside the senses, but an actual fine sense--existing contrary to expectations—in the fingers, somehow resulting in the transfer of the ailment. This sense perception of the fingers seems actually to exist; and there is a knowledge, a certain awareness in the human consciousness of a link between oneself and the sufferer, empowered by a kind of rushing of something through oneself into that of the other, something that makes one sigh. This, whatever it is, is the concrete meaning of "sym-pathy," "feeling-with"; and it follows a palpable path, through the fingers' understanding. It is something to do with the cast of feelings. When the feelings are open (they cannot be forced) the channels to the other person are open. Somehow nothing happens if the person is not sick; it is the hand's sympathy with the person's sick tissues that opens the way. The "sympathy" that passes in extraction is very personal. Whatever it is, it is the cause of the "opening" that takes place at the hands' contact with the sickness. That rushing of help into the other person, consciously felt, I think is exactly the spirit helper in action; alternatively, in Iñupiaq parlance, "the good Lord," to whom the healers pray. It is not one's own doing, it is one's own allowing. It cannot be forced but is prayed for; "prayer" is of that nature and is mysterious, moral, in that kind of way. A non-egoistic intention is necessary, but intention is not it. It is allowing an opening. The practical part of Iñupiat healing is to create a conversation between the two bodies by means of the hands' work.

The hands say, "Hello, do you hurt?"

The body says, "Yes. Just feel this"--and the hands do, they feel the misery of the tissues, like a twinkling, a thundery feel, an unease.

The body says, "Ah, thank goodness you're here. Take it"--and the misery goes over into the hands.

The hands intimately work at the pain, repositioning the organs, and attracting the pain into the hands, which are "Jesus's hands." The healers sometimes say: "They are God's hands, not mine." The trouble can enter as far as the elbows, where the healer blocks it off. Then she washes out the bad things she has drawn into them.

When Claire talked of knowing (second sight) and healing at a distance I realized that in healing at a distance there was no bodily touch, but perception might still take place.

The Shaman's Four-Day Syndrome

At different stages of Claire's life she had experienced certain episodes--possibly four of them--episodes that psychologists in our culture might term "fugue" or even "psychosis"--but these episodes did not derive

from psychosis. They appeared to be the classic irruptions of shamanic experience just as the ancient Iñupiat knew them, typically lasting four days. In early times they were characterized by the meeting with something fearful, a spirit of the dead or of an animal, one that first afflicted the incipient shaman, then changed and became a helper.

The account of Claire's first recorded episode was given by a friend of hers, a white woman whom I met in Fairbanks. In about 1970 Claire was in Anchorage in an expensive hotel, alone for four days, for reasons unknown.

"There she had some kind of transformation," said Claire's friend, looking disturbed. "She told me on the phone--I was at the airport--she told me she'd had some kind of revelation about me. There were certain things that would happen. A person who didn't know Claire's powers would think she'd gone crazy. It was glossolalia. That was a bad time for Claire." The friend bent over her coffee thinking. "I don't know what Claire went through in that hotel for four days all by herself."

In 1984 when Claire was not doing much healing she had another episode, a very bad one. Claire would continually see a devil figure in her peripheral vision. At one time in the bad phase Claire uttered a whole lot of blah-blah-blah nonsense words. It was glossolalia again. It greatly upset her relatives. Claire told them irritably, "Don't be like that, you don't think I am anything, do you? I can't help it, it comes to me." But at the end of the four day episode Claire was able to pray to Jesus again, and afterward her healing power was stronger. She appealed to Jesus to be her helper spirit--the obverse of Satan. It is interesting that the same switch from dangerous to helpful manifested itself as in the precontact days.

In the fall term of 1987 Claire and Rebecca, the American Indian school secretary, were studying anthropology together by teleconference. In response to an essay question, Rebecca pseudonymously used Claire's case to illustrate the experiences of shamans. Rebecca told me that because of her studies she was coming to realize that the personality of a shaman and healer was not like that of ordinary people and that such episodes as Claire's were not necessarily bad.

A further episode occurred during my fieldwork. On Thursday, January 14, 1988 as described above, just before Jimmy got lost in the tundra. I found Claire lying on her couch, very depressed, in what psychiatrists term a state of fugue. She shut her eyes and would not speak. I was frightened, thinking she was angry. Four days later she was herself again. What I saw had all the hallmarks of a shaman episode.

During a visit in 1991 yet another episode seems to have occurred. I had just arrived for the whaling festival and heard that Claire had returned from hospital where she had been a patient from May 28 to June 2. I went to her house.

"Where's Claire?"

"Washing dishes," said young Ann.

I approached the kitchen. A small dark figure was at the sink, and she did not turn around.

"Claire, Claire. Look at this. I've brought you something." She still did not turn. Her gray hair was scrawny, her figure thin. I immediately thought, "An episode again? Isn't this fieldwork pitiful! My dear friend caught up in...something so mysterious. Okay, I have to try to understand it."

Claire peeped into the shopping bag I brought and saw peacock blue velvet for a new parka, and a peacock blue zipper. She turned convulsively and flung herself into my arms. We were crying. I stroked her wild gray hair and haggard face.

"Dear Claire. You've given me everything, my sweet friend." When we recovered she told me the doctor at the hospital had given her the wrong medicine. She was really mad at him. "I'll get an attorney," she said. Now she was off all medicines and was feeling better by the minute. I wondered what the doctor thought he had prescribed the medicine for.

Claire had read my published article, "From Shamans to Healers."

"I liked it," she said. "I liked the comparisons"--shamans and healers. I was delighted. Accordingly, I incorporated much of the article into this book.

The four day period puzzled me. An old account has survived about an ancestor of Clem's the shaman Kehuq. Claire gave me a copy of the account, which was part of her recent course. What it described seemed to be the key to the four-day syndrome.

> When Kehuq was a young man, he was out on the tundra when he heard the sound of paddles up in the air. He looked up and saw a boat floating in the sky. It landed and Kehuq saw in it a shaman with one big eye, who danced and gave him pleasure. The boat disappeared, and by the time Kehuq reached home he had forgotten all about it. Late that night Kehuq started up naked and left the tent for no reason. They brought him back, but for four days he was crazy and could not eat. But when he recovered, Kehuq could dance. When he did so his spirit left him and he was possessed by the strange shaman's spirit.
>
> Kehuq taught the people the shaman's songs and also taught them how to carve the shaman's face in wood. He was now gifted with supernatural powers.

This is just one of many accounts describing a four-day crazy period, typically followed by a supernaturally successful hunting period, also by healing gifts and other benefits.

One of Clem's brothers also had four-day episodes during which he would not talk to anyone. Clem himself was familiar with the condition. Furthermore, Jean Briggs (1970:254-55) mentions that during her fieldwork among the Iñupiat of Canada, the father of the family with whom she lived appeared to become withdrawn at periods, with the same moodiness and dislike of disturbance as Claire. The so-called "Arctic hysteria" (Foulks 1972) may not be a matter of light deprivation so much as the four day phenomenon. My own late husband, Vic Turner, suffered similar "black" periods from time to time. We both used to note that they lasted for four days.

June 23, Thursday, continued. Claire now described her near death experiences. Again I did not know if Iñupiat near death experiences were of the same nature as the shaman's four day episodes. Possibly in one sense they were.

"I died three times," said Claire. "The second time I was at first on a broad road, then I went to a narrow road. There was thunder, and a voice said in Eskimo, 'Go back! Your work is not finished on earth.'

"It was hard for me to go back because when I returned I was in pain.

"The third time there was an angel and a bright light. He said, 'If you step forward you will not go back. If you go back now, it will be the next time." (She meant, "Next time you will step forward and go on.") "There was this bright light, and the angel touched my hands on both sides with the light. The healing is now stronger; I owe it only to God.

"You can see if a person's going to die. The person looks like a still boat on a still sea going forward far away. You have to bring it back and back, so that the person doesn't die."

Here the near death experience shows the experience of the soul after the body has momentarily died. Many shamans in the old days were known to have come back from death after the same classic "four days," having experienced a journey to the abode of the spirits. Perhaps Claire's "person like a boat going far away" is a clue. She does not call this "person" "soul." Nevertheless, the Iñupiat word for "person" is inuq, to which the word inua, "soul," is closely related. Clearly we see two entities, the sick person's body--for instance, Aviq's in her sickness--and that "person," leaving and going far away.

So the four day episodes come at the will of the spirit beings, and cut off the ordinary person from ordinary life. They cause the person to reassemble differently inside--like a chrysalis. The process is not only to do with the brain but with the body. Shamans' powers as reported in the "four day" examples are the work of this reassembled person. To Claire and the others, the perception of these workings was a familiar thing. They knew, as

they were never tired of telling me. Okay, I knew too, and found that what I have described was not a hypothesis but a working system.

I recognize that a development of a sense of such processes is the subject of this paper. Spotting what was going on in the apparently random material of everyday led me to discriminate which were spirit events. So my days were like a divining basket, with objects randomly laid about. One tossed them, and they said something that communicated.

The reader will note Claire's reiteration that her healing was "different." Yet I do not call her healing "outside the world," "transcendent." No. That "different" world is amenable to our understanding, it is susceptible to the inquiries of the scholar of natural history; both worlds are within the purview of the researcher. However, such a researcher has to have eyes suitable for what she is researching, and use those eyes.

Clairvoyance, Cases of Seeing the Future

In 1989 a boy of three in the Arctic village told his mother, "I'm going to die tomorrow." The next day he was killed by a bus backing into him. The whole village knew he had had a foresight of this, and wonder joined with their sorrow.

In 1987 I myself had a predictive dream. On October 5 my diary relates, "just as I was writing this I dreamed I saw a man who was having to carry a whole pile of stuff like window glass--it was something to do with my house. Then I recovered consciousness. Then I dreamed again of some awful fault, some penalty I would have to pay."

In later entries, on December 7 and November 10 respectively, I recorded how these two dream pictures occurred in reality.

November 10, Tuesday. I made a visit to a neighboring village with a good store. I also went to the local museum but found it closed for the winter, Nevertheless the caretaker allowed me to peer around.

Suddenly a local woman politician turned up, furious that I had entered the museum without her permission.

Why she was so angry I did not know. Was she pro-white and hated my defending the Iñupiat's rights to their land? Had she mistaken me for a certain researcher who had wronged her people? Was my writing scurrilous? Was I a fraud? Maybe I was, for her, because I was without a grant at the time and was not "with" an agency. The woman refused to listen to any of my protestations of innocence. With terrifying venom she marched me through the door and out into the snow. I stood there, feeling more than the cold. I was appalled. What had I done? The effect fell on me like a personal wound.

That night the horror of the woman's curse in the museum returned to me. I hardly slept. I intended there and then to give up research and anthropology for ever. But life went on. A few days afterwards I thought again of the woman organizer's words. They had come like a sorcerer's curse

upon me--a blast of agony. Then I realized it was the very blast of agony I had suffered in my dream in the night of October 5--the dream about some guilt I felt and its penalty of mental pain. The memory began to take shape so clearly that I looked up the item in my journal. There it was, and it appears in the entry above for October 5.

November 26, Thanksgiving Day. My friend and I were back at our house after community celebrations. "We've been broken into," Carrie exclaimed. The door was standing open. I went on through. The side door to the store room had been somehow forced. Every room had been gone over and trashed. Finally we went into the furnace room. We saw what had happened. The intruders had come in via the unlocked the store room door. They had forced the door from the store room to the furnace room, and as they opened it they smashed a number of large glass window panes that had been leaning against the inside of the door. Glass shards and splinters lay everywhere. Standing in the darkness of the furnace room I had a sense of horror, of helplessness.

Annie came in from next door and succeeded in shutting the store room door among the huge broken panes that were balanced and falling. We piled up the pieces and swept up the splinters.

December 7, Monday. The garbage man came. I showed him the sheets of broken glass in the furnace room. He lifted them carefully and carried them out of the house to the truck. Immediately my waking dream of October 5 came back to me--a distinct picture of a man carrying a whole pile of stuff like window glass. Again I asked myself, what was going on with me? And also the awful fault, the penalty, the suffering I had dreamed of had come about too, on November 10. Both matters, the curse of the woman and the trauma of the break-in and the broken glass, had disturbed me a great deal--these two events. But in each case I had felt the disturbance earlier, in the two swift waking dreams on October 5. (There was also the case already described, of foreseeing the seal's organs four months earlier.) Okay then, my emotions weren't obeying the laws of time. I wanted to learn more about this.

Altering the Weather

At whaling time I was unwilling instrument in making the ice close in. I was down on the ice beside the tent with Gordon and his sisters. Neither Sam nor Annie were with us. Gordon pointed out a large fast-moving cloud, at first seen over us. Then more cloud appeared to emanate from a long tube -shaped cloud over the southern cape. Gordon said quietly, "Put the food into the grub box, get those things put away." Then, "Pull those sleds out of the tent and load them." We were going to leave the ice. Gordon and his brother took the tent down and we loaded the sleds in short order. On the way up passing the pressure ridges, twice I saw long new cracks an inch wide. We

made it up to the beach just in time. There didn't seem to be enough forces around to make those cracks--just a little wind. But some force made them.

Other forces were afoot. The whole town knew that the whale did not like film making. And they could see that the wind was turning south. The wind pushed all the ice together, shifted it, and jammed the open water shut. "The wind has gone south because the BBC man Nicholas Jones is in town," said Clem sadly, with a kind of bitter certainty. "The whales know and they control the wind and the weather. They have more senses than ours."

Clem began to speak deeply of the Iñupiat vision. "When things are right, our friendship covers all of us like a tent." I could see that. We wear our mammalian warm-blooded skins, and our parkas, and over us is the friendship that makes any environment possible and even fun. So it is not a matter of degrees of comfort: degrees of friendship override them by far.

That night I found it hard to write my notes, since I was so much involved. In addition to the fact that it was I who was hosting the BBC man in my house I was afraid that my personal power, my Iñupiat generosity and "faith" as Clem called it, was not good enough. Nevertheless my mind began to dwell on all the cultures that had the same kind of consciousness about their staple food: the Navajo with their revered sheep; the Athapaskans with the generous game; the Yaqui with the deer, a Christ-figure; Bangla Desh with rice, holy rice; the Maya with corn, a deity for whose sake they lost the war with the Spaniards; the Japanese for whom everything to do with the rice plant was sacred; the Christians with their bread and wine, which was Christ; the present-day Samaritans with their Passover lambs that went quietly to the sacrifice; Africans with the antelope, their quarry--a visionary animal like the whale- -which was the way it appeared when I saw the antelope in Africa. These comparisons balanced for me the strong local feeling I was caught up in. It was a comfort that so many others found themselves carried along in the current of the same "food-piety." I was begging the whale to come.

The wind stayed south. Now Annie and Sam rarely talked about the whale and when they did they spoke quietly. Annie made another trip to her ice cellar and finished cleaning it. Then she felt better. She often went into the church to pray for a whale. An interval elapsed. The village was bored.

April 20, Wednesday. The Alaska Eskimo Whaling Commission representatives in the village finally refused permission to Nicholas Jones the BBC man to go down on the ice and film the whaling. He then left town; immediately the wind turned north at 25 miles per hour and the water opened up again. The ice was now all different, with the water in a different position.

Clem told me later, "It was I who refused the BBC man. He'd have stopped the whales coming. The water wouldn't have opened. The minute he

left, the water opened. Didn't it?" he demanded. "You call this superstition. I call it the truth."

"It's the truth," I said humbly.

The whale had much knowledge. It knew the condition of ice cellar and home, it would know if I turned children out of my house; it knew there was a movie man in my house, and it possessed the power to alter the weather. Clearly the consciousness of the whale was getting to me.

Conclusion

It is becoming clear that we cannot very well study shamanism from outside of it--any more than we can study music without ever having heard it or played it. So I use actual cases, not generalizations using present tense, third person, passive mode. "It is believed that." Also it may be seen that a certain monism--as contrasted with dualism--is necessary to be in the mode to study shamanism. Lévy-Bruhl (1985 [1910]), and more recently, Richard Sorensen, have described the world-feeling of people who are always in the blessed mode, bathed in the law of mystical participation of all things with all things. That there is such a question of monism versus dualism does indeed appear to derive from our civilization, our abstractification processes, and from class and power differences.

Should we strive for a theory of shamanism? Much material has been assembled on the phenomenon on a world-wide scale, but one of the first hypotheses within the discipline of anthropology to claim the real existence of spirits has only recently been made. This is the spirit hypothesis proposed at the December1998 meetings of the American Anthropological Association at Philadelphia. Putting together material and broad conclusions, the panelists had the makings of the proof of the spirit hypothesis: briefly, that spirits exist.

The spirit hypothesis, even in its newborn state, changes philosophy. We are more curious beings than in any of the definitions of the biologists. For instance, if we are true to the new philosophy, one can no longer treat a human being as an object. One cannot, because of the subtle but real communications between person and person. The possibility of communitas, spirit communication, healing, and much more, does exist; in this we are not back to square one with Christian dogma as some might fear, we are in another dimension from old theologics. Indeed, much of Christianity itself has changed.

We find ourselves, as in the Copernican revolution, smaller than we thought: on a par with, not above the animals. We exist in a grand interchange of spirit personality--sometimes glimpsed, often seen in the acts of spirit sociality.

Major implications for philosophy about the world are these: that back of it all is the shadowy world of spirits; they actually help us; the ancients were right to recognize them. We too should recognize them when

we encounter them, and be very honest about it. Psychology can now use this world of spirits. We are right to investigate holistic healing as the American National Institute of Health is doing. Moreover, there is a call emanating from the world of the spirits for our fruitful interaction with our own species and with the rest of the universe. There is a strong call to what is moral, a call perceived directly (termed conscience), which is afterwards usually codified as law.

The same spirit principle holds with all of culture and society. Any effective society is evolved by the urging of spirits, not "constructed" by brittle human wills, plans, or plots as is inferred in much of present-day anthropology. The social too is different from what we have been accepting: it is very often a matter of intuitions passed between people, the union of souls, the power of collective healing, the collective unconscious. And witchcraft does exist, on a small or large scale.

We need more training in the field of spirits. We have work to do: for a start, honestly considering what our fellow cultures have to say, seriously, about the soul. Maybe the first philosophical implication is that we should get out there and *experience* before we sit and write. Then we should proceed to document the natural history of the soul, the traits and activities of it that the religions of all cultures recognize, the way a spirit comes to us, hidden and unexpected; and learn what the ancients knew, all over again.

References

Briggs, Jean L. 1970 Never in Anger: Portrait of an Eskimo Family. Cambridge: Harvard University Press.

Csentszentmihalyi, Mihali 1990 Flow: The Psychology of Optimal Experience. New York: Harper & Row.

Foulks, E. F. 1972. The Arctic Hysterias of the Alaskan Eskimo. Washington: American Anthropological Association.

Jung, Carl 1928 Two Essays in Analytic Psychology. New York: Dodd and Mead.

Lévy Bruhl, Lucien 1985 [1910] How Natives Think. Princeton: Princeton University Press.

Samanta, Suchitra 1998 The Powers of the Guru: Sakti, "Mind," and Miracles in Narratives of Bengali Religious Experience. Anthropology and Humanism 23(1):30-50.

Sorensen, E. Richard 1993 Sensuality and Consciousness: Psychosexual Transformation in the Eastern Andaman. Anthropology of Consciousness 4(4):1-9.

Turner, Edith 1996 The Hands Feel It: Healing and Spirit Presence Among a Northern Alaskan People. DeKalb, IL: Northern Illinois University Press.

Watkins, Mary 1984. Waking Dreams. Dallas: Spring

Эмпирический шаманизм в системе знаний

Наблюдая примеры шаманской практики среди народа инупиат Северной Аляски, я начал делать наброски различных характерных деталей неординарного сознания, отталкиваясь от понятия коллективного бессознательного в понимании того, что происходит. Доклад дает ощущение окружения, энергетических связей, узнаваемых в шаманских кругах. Посредством своеобразного эскиза и метода последовательного

концентрирования доклад проведет участников конференции через то, что они сами испытали до тех пор, пока «непроизносимое» не осознается как знакомое. Я подвергну критике термин «коллективное бессознательное» Юнга, поскольку он никогда близко не сталкивался с подлинными общественными формами шаманизма, в отличие от антропологов, которые зафиксировали много реально происходивших коллективных ритуалов, где энергия многих сфокусирована на шаманской или целительской инициативе. Более того, «бессознательное» не описывает случай шаманизма. Но понятие «Я» как неизбежно присоединенное, в неординарном смысле, к коллективному множеству людей и нуждающееся, как естество, в такой связи, действительно пришло от Юнга. Как антрополог, я объясняю пять случаев шаманизма (в широком смысле) и обращаю внимание на особые знаки помощи, поддержки, обратной связи и интуитивной коллективной работы, которая происходит во время большого шаманского действия. Причастность к системе знания проясняется через понимание потребности в неуловимой и ценной коллективной работе такого рода, которая сохраняется в общественной жизни человека. (Пер. Т.Волковой.)

Joan B. Townsend

WESTERN CONTEMPORARY CORE AND NEO-SHAMANISM AND THE INTERPENETRATION WITH INDIGENOUS SOCIETIES

Introduction

For background, my working definition of a traditional shaman is a person who maintains direct communication with spirits, controls spirits and altered states of consciousness, and takes soul (magical) flights to the spirit world. Spirits may be allowed to enter the shaman's body and speak through him, and he can call spirits to be present at a ceremony. He usually remembers at least some of a soul journey and normally is a healer. The shaman has a this-material-world focus rather than a goal of personal enlightenment. Shamanism is not "a religion," it is not a homogeneous or static phenomenon [25]

In recent years, people in Western society and some indigenous peoples have been on quests for spiritual and metaphysical meaning and for guidance on how to live better, more satisfying lives. There is also a searching for ethnic identity, a sense of belonging, and a means to give positive value to their ethnicity. These quests have given rise to new religious movements of two major types. In Group organized movements, people subordinate themselves to the group's doctrine. In contrast, Individualist new religious movements are structured as networks, not groups. Individuals create their own meaning system by synthesizing a range of beliefs, both traditional and newly invented.

Current Individualist Movements DO differ from earlier movements. [24,25,27] In the past, people with beliefs different from society's majority developed and maintained them by affiliation with local

like-minded people. Today such beliefs can be sustained through the plethora of workshops, books and specialty book stores, magazines, and radio and television shows. Face-to-face encounters are not essential; the reference group is maintained and spread through these media. Consequently, Individualist Movements are expanding at an exponential rate that is intensified now by the internet. The "group" is a fluid network which is becoming global. The Individualist Movements are quintessential media-oriented movements. [26,27]

Examples of Individualist Movements include

(1) "New Age" with its focus on astrology, trance channeling, tarot, and so on,

(2) Neopaganism and Witchcraft/Wicca, [e.g., feminist Witchcraft, Goddess movement and Gaia interests]

(3) Modern Shamanic spirituality: Core and Neo-shamanism dealt with here. Shamanism is especially popular because of it's experiential nature and direct confrontation with the spirit world. Westerners without a recent shamanic tradition are trying, often within a resurgence of assumed ethnicity, to go back to an assumed ancient shamanic tradition. They borrow elements from a range of shamanic traditions and mythology and invent the rest. Nevertheless, it is not traditional but a result of reconstituted generic shamanic elements or recent inventions.

It is a mistake to include modern Shamanic Spirituality within Neo-paganism or New Age. These are separate paths even though they may have some overlap in beliefs and personnel. To merge these in research seriously obscures what is going on within each of these separate systems.

Versions of modern shamanic spirituality

There are two distinct manifestations of "shamanic" activity They rose from similar bases but have evolved very different approaches and goals to both shamanism and spirituality. [24,27]

1. Core shamanism

Core shamanism was created by Michael Harner. Based on his years of anthropological research, he isolated core elements that were shared universally by shamans. The resulting collage is a method to access spirit reality designed for contemporary Westerners searching for meaning. [11,24,27] Its main means of dissemination is through workshops led by Harner or a few select people whom he certified to teach. [11]

People attempt to reconfigure a personal shamanic tradition for spiritual purposes that is closely related to living shamanic traditions. Fundamental is the belief that there is a spirit reality accessible through altered states of consciousness and journeying into that reality. Goals are both personal and altruistic and emphasize healing others and the earth in this life with the help of spirits.

2. Neo- (or Pseudo) Shamanism. [Cf. 27]

Neo-shamanism is an eclectic collection of beliefs drawn from literature, workshops and, recently, the internet. It is an invented tradition of practices and beliefs based a constructed "idealized" shaman concept which often differs considerably from a traditional shaman. Neo-shamanism appears to have the larger following than pure Core shamanism.

Both Core and Neo-shamanism are leaderless. People may take Harner's workshops and then remain close to his basic teachings, to develop their abilities to journey into spiritual reality and to heal. Most, I suggest, become involved in a range of other activities and move toward a more eclectic Neo-shamanism. So, for many, Harner's method becomes merely one of a many elements employed.

Although many, especially Neo-shamans, believe they are shamans and a few may become "shamans" in the traditional sense, I suggest that for most this is merely a wish and an illusion. Among these last, few undergo the long apprenticeships, privations, struggles, and dangers of most traditional shamans.

There is, then, a gradient within Modern Shamanic Spirituality which runs from the deeply sincere who tries to follow a semi-traditional shamanism to the one who plays with the newest esoteric fad. [27] The Traditionalists adhere to Harner's core approach with only restricted borrowings from anthropological and other studies. Neo-shaman Modernists use the basic methods and goals of traditional shamanism and elaborate those with input from, for example, curanderos, other healers and spiritual practitioners. They use an idealized version of "shamanism" in their lives and in psychotherapeutic applications. There is less interest in how traditional shamans function than in how modern Western "shamans" use (usually invented) "shamanism" in their daily lives. At the opposite end of the spectrum are Eclectics who glorify an idealized shaman concept. These include the "wantabes" who attempt to become "Indian" or "native", involve themselves in indigenous cultures and rituals, and often make a show of being "a shaman." A person, such as a poet or artist, might even discover he/she is a shaman without knowing it. Beliefs and rituals come from extensive borrowings from a wide range of sources and complete inventions. They are more involved with the overall New Age and Neo-pagan movements than are Traditionalists or Modernists. Shamanism becomes mainly a method for personal development rather than a direct intervention with the spirit world to help other people.

Although many merely adapt a shamanic spirituality to their own concerns within Western society, there is a growing interpenetration of Western with native interests. I will explore three examples within the context of:

a) authenticity --- did the activity/belief come from persons, places, and procedures it describes.

b) validity --- does the activity/belief correspond to our knowledge of what might be expected, [7], and

c) the value of the movement to the individuals involved, whether authentic, valid or not.

In this regard, the activity/belief may approximate "practical" or "folk religion" which focuses mainly on practical problems and results that produce desired transformations in people's lives rather than on existential and transcendent issues. [5,15] "What matters in religious life is not so much what the belief asserts, but the consequences involved for those individuals who are concerned about the beliefs (whether they "believe" in them fully or not)" [4,20]

Intentional dissemination of core shamanism to indigenous people; attempts to reconstitute shamanism in indigenous societies

Harner's professional anthropological orientation and belief in the value of shamanism led him to establish the nonprofit educational Foundation for Shamanic Studies which sponsors basic and applied research.[10] Because shamanism is disappearing from many traditional societies, some people have asked the Foundation to teach them Core shamanic methods so they can restore shamanism and healing to their societies.[11 p.67; 14,16,18,19] In response, the Foundation formed the Urgent Tribal Assistance Program.

The Siberian Tuva are one example of people helped. The Soviets made great efforts to eradicate shamanism. Following the Soviet Union breakup, religious control relaxed. Upon learning that a number of Tuvans wanted to restore shamanism, the Foundation with the Republic of Tuva sponsored a 10 day visit and conference in 1993, as a "cooperative vehicle for the rehabilitation of shamanism." [13] U.S. and European Foundation members, Tuvan shamans and researchers participated. Formal papers were presented, Harner's method was taught to those who wished it, and healing journeys were undertaken for people in need. The workshops were said to help identify potential shamans and teach a technique to facilitate spirit world contact.[3]

The introduction of the Core shamanism system to the Tuvans is provocative. Much shamanic knowledge has been lost and few shamans have survived. Now, those aspiring to become shamans face a dilemma: There are so few "old-style" shamans with a broad knowledge of those traditions that this generation may not be able to train enough young ones to replace themselves.[3] Consequently, Core shamanism may be used to help replace that loss.

Some Native North Americans are also availing themselves of the opportunities to potentially discover or revive shamanism. Leslie Conton reports that she has had a number of Native Americans from the Pacific Northwest in her workshops. They say that core shamanism has helped them

to get in touch with their heritage. In some cases, they have begun to undertake Core shamanic healing of others.

Nevertheless, Core shamanism is a distillation of shamanism; it is not traditional Tuvan or any Northwest Coast shamanism. As a result, the kind of shamanism practiced in the future may be a syncretism of Core shamanism and salvaged bits and pieces of indigenous traditions. This may more clearly resemble the synthesis being disseminated globally.

Within the provisos and parameters set forth overtly by Harner, I would consider Core shamanism both authentic and valid. Perhaps more important, if it succeeds in helping revive even parts of traditional shamanic systems and enhance ethnic pride, then it is of great value to the people participating.

Less intentional dissemination of neo-shamanism to indigenous north American people

Notwithstanding protests of the more politically oriented Native Americans, the Shamanic Spirituality movement, particularly Neo-shamanism, is having an influence on Native American people. This is propagated by both natives and non-natives.

One example of an invented tradition taken up by Native Americans and also Westerners as a genuine and widespread ancient traditional ritual/belief system is the Medicine Wheel. As far as I can determine, it was invented about the same time in the late 1960s and early 1970s. Three people can be credited with it: Sun Bear (Vincent La Duke--of Chippewa and mixed European descent), Elizabeth Eaton who late in life discovered she was "part Indian," and Hyemeyohsts Storm in his book "Seven Arrows." Storm is a self-proclaimed "Cheyenne" and "Crow" but the Northern Cheyenne contradict this. He also claims some German ancestry. Sun Bear states that his system is not traditional; it came to him in visions. Storm maintains that his is the ancient traditional religious system of the Cheyenne, Sioux and Crow. Eaton said she learned the system from a Paiute "Medicine Man." [8,9,21,22,23]

Following the 1970s invention, a number of versions of the "Medicine Wheel" have emerged and a growing collection of popular books are being published on the subject. Today, the Medicine Wheel is a mixture of miscellaneous Native American symbols as well as astrology, "shamanism," New Age, Christianity, Hinduism, and other elements. It is becoming a major ritual and teaching symbol within parts of Western Neo-shamanism and a growing number of Native American groups. "Shamanism" is usually implicit and sometimes explicit within the practices.

For Native Americans it is sometimes seen as "Native spirituality for indigenous people all over the Americas and the world" and designed to instill "traditional values" in order to transform native societies and help heal the planet.[2, back cover] It is often valuable in alcohol and drug

rehabilitation. Generally it emphasizes positive beliefs, behaviors, and values and contributes to ethnic pride.

In my opinion, the authenticity and validity of the Medicine Wheel system is extremely questionable. Regardless of its validity or authenticity in terms of traditional shamanism or native spirituality, the movement, as part of an evolving folk or "practical" religion, may have a positive and transformative effect on lives.

Indigenous people penetrating into Neo-shamanism: pseudo-shaman medicine men "teaching" westerners

Because many Neo-shamans tend to glorify indigenous people as pure "noble savages," they sometimes feel they must attempt to live and practice the spiritual life of indigenous people. This is creating major conflicts. Indigenous "Exclusivists" maintain that their rituals, beliefs, and even shamanism per se are exclusively "their" property and intensely object to the "white man" "stealing" their cultural and spiritual property. In contrast, some indigenous and non-indigenous "Universalists" argue that shamanism and spirituality in general are the heritage of all humans. Consequently, some indigenous and pseudo-indigenous "medicine men", spiritual leaders, and "shamans" have begun to hold workshops and pilgrimages, and to initiate all who wish into shamanism and teach what I suggest is often totally invented spiritual traditions.

The glorification of the "noble savage" theme is seen in the growing Neo-shamanic emphasis on and popularity of indigenous South, and North American cultures. Much recent Neo-shamanic literature focuses on these groups.

Interest in South American "shamanism" began to grow with Alberto Villoldo, a humanistic psychologist, and Eduardo Calderon, a Peruvian curandero. They took seekers on pilgrimages to the Nasca desert drawings and Andean Inca ruins where they initiated them into "shamanism. " Rituals included meditation while sitting on the Nasca drawings, walking naked in concentric circles drawn on the ground, and jumping into an Andean lake. [28]

Andean and Amazonian "shamanism" has become increasingly popular in the last few years and a number of ads for pilgrimages, workshops, and tours led by so-called Andean and Amazonian "master" shamans appear in magazines such as "Shaman's Drum." Tours are to "points of power" not only in South America but also in Hawaii, U.S. Southwest, China, Tibet, Nepal, and southern France.

The use of hallucinogens to gain help and knowledge is increasing on Amazonian pilgrimages. Ayahuasca (Yajé) is promoted as a valuable means of spiritual development, and self healing. One "Shaman's Drum" writer described her search to "understand and unbind the psycho-spiritual roots of an epileptic disorder" she had since childhood. After trying amanita

muscaria mushrooms, she went to Central America, Colombia, and Quito, Ecuador where she met a supposed Latino shaman, Celso Fiallo (whom Ecuadorian shamans disown [1]). Mixing cannabis, mescaline-containing San Pedro cactus, and ayahuasca, "she was "cured" and now brings "curanderos" from South America to teach traditional uses of plant hallucinogens to the larger community presumably in Santa Fe, New Mexico where she lives. [17] Whether the focus on hallucinogens will bring Neo-shamans into direct conflict with the narcotics laws remains to be seen.

The sudden popularity of hallucinogens, and the increasing number of Amazonian tours, led the editor of "Shaman's Drum" [29] to print a warning of the serious dangers these drugs pose especially in the hands of uninformed counterfeit "shamans." Warnings of other dangers in Amazonia have been voiced such as extreme humid heat, parasites, malaria and dengue fever, fungal rashes, insect bites, and violence from bandits and narcotics traffickers. [30]

Like the Medicine Wheel, I suggest most of these adventures led by questionable "shamanic authorities" lack authenticity or validity as presented even though they may use bits and pieces of various traditional shamanic systems. They may provide some positive results in addressing practical problems of participants. Nevertheless, unlike the Medicine Wheel, I fear there is little ultimate value in terms of producing long-lasting transformations in most of these people's lives.

Authenticity and validity are important for sacred traditions. A laxity of rigor in these two elements may be overlooked if the invented traditions have a positive affect in people's lives. After all, all traditions ultimately are invented. Nevertheless, invented traditions can move from the Western and sometimes native "Universalist" inventors into indigenous societies where they may be used for political and spiritual purposes. A problem exists not only for indigenous people but also for researchers when natives and Westerners believe that these new inventions do reflect valid, ancient traditions and become imbedded in the cultures. Fallacies are also finding their way into professional and popular literature where there is a risk of them becoming "Truth" for future generations distorting or obscuring the actual historic traditions of a people.

Bibliography

1. Alulema, Jose
1996 Rymland's sources challenged. Shaman's Drum letter. #41 Spring: 13
2. Bopp, Julie, Michael Bopp, Lee Brown and Phil Lane
1984 The Sacred Tree: Reflections on Native American Spirituality. Four Worlds Development Project. Lethbridge, Alberta: University of Lethbridge.
3. Brunton, Bill
1994 Tuva: land of eagles. Shamanism. Spring. 7(1):3-20.
4. Buchdahl, David A.

1977 The science of religion (and the religion of science). American Anthropologist. 79:397-413.
5. Carter, Lewis F.
1996 Introduction to the issue of authenticity. In: The Issue of Authenticity in the Study of Religions. Volume 6: Religion and the Social Order. ed. Lewis F. Carter. [Series editor: David G. Bromley]. 1996. Greenwich, CT: JAI Press Inc. pp. ix-xvi.
6. Conton, Leslie
ms. Neo-shamanism, Core shamanism, or shamanism?: Reflections on contemporary shamanic practices in the Pacific Northwest. 1999
7. De Mille, Richard
1990 Validity is not authenticity: distinguishing two components of truth. In: The Invented Indian: Cultural Fictions and Government Policies. ed. James A. Clifton. New Brunswick, New Jersey: Transaction Publishers. pp. 227-253
8. Eaton Evelyn
1978 I Send A Voice. Theosophical Publishing House. Wheaton, IL: Quest Book.
9. Eaton Evelyn
1982 The Shaman and The Medicine Wheel. Theosophical Publishing House. Wheaton, IL: Quest Book.
10. Foundation for Shamanic Studies
n.d. Brochure. Foundation for Shamanic Studies. Norwalk, CT.
11. Harner, Michael
1980 The Way of the Shaman. New York: Harper and Row
12. Harner, Michael
1988 Core shamanism defended. Shaman's Drum. Spring, no. 12. pp. 65-67.
13. Harner, Michael
1994 The Foundation's expedition to Tuva. Shamanism. Spring. 7(1):1-2.
14. Horwitz, Jonathan
1992-3 Reawakening shamanism in Sapmi (Russian Samiland). Shamanism. Winter. 5(3)1-5. Norwalk, CT:Foundation for Shamanic Studies.
15. Leatham, Miguel C.
1996 Practical religion and peasant recruitment to non-Catholic groups in Latin America. In: The Issue of Authenticity in the Study of Religions. Volume 6: Religion and the Social Order. ed. Lewis F. Carter. [Series editor: David G. Bromley]. Greenwich, CT: JAI Press Inc. pp. 175-190.
16. Newsletter (Foundation for Shamanic Studies)
1991 Newsletter. Foundation for Shamanic Studies 4(1). Norwalk, CT:Foundation for Shamanic Studies.
17. Rumland, Lizbeth
1994 Ecstasy in Ecuador: experiences with curanderos and plant teachers. Shaman's Drum. #34, Spring: 38-51.
18. Shamanism
1994 editorial. Shamanism 7(1):22. Mill Valley CA:Foundation for Shamanic Studies.
19. Shamanism
1994 newsletter. pp. 4-5, Fall. 7(2):4-5.
20. Smart, Ninian
1973 The Science of Religion and the Sociology of Knowledge. Princeton:Princeton University Press.
21. Storm, Hyemeyohsts
1972 Seven Arrows. New York:Ballantine
22. Sun Bear and Wabun.
1980 The Medicine Wheel: Earth Astrology. New York: Prentice Hall Press.
23. Sun Bear with Wabun and Barry Weinstock.

1983 Sun Bear: The Path of Power. Spokane, Washington: Bear Tribe Publishing
24. Townsend, Joan B.
1988 Neo-shamanism and the modern mystical movement. In: Shaman's Path: Healing, Personal Growth and Empowerment. Gary Doore, editor. Boston . Shambhala. pp.73-83.
25. Townsend, Joan B.
1997a Shamanism. In: Anthropology of Religion: A Handbook. Stephen Glazier, ed. Westport, CT: Greenwood. pp. 429-469.
26. Townsend, Joan B.
1997b Globalization of Core and Neo-shamanism. Paper presented at the Society for the Scientific Study of Religion Conference. San Diego, California. November
27. 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.
28. Villoldo, Alberto
1984 The Shaman's Journey with Alberto Villoldo, Ph.D. and Don Eduardo Calderon. Videotape. Alhotsky Film Productions. Vienna. Director: Georg Lhotsky; executive Producer: Eva Maria Stelljes.
29. White, Timothy.
1996 Not all ayahuasca brews are benign. Shaman's Drum. #41. Spring: 4,6-7.
30. Williams, James E.
1998 Dangers of Selva Profunda appreciated. Letters. Shaman's Drum 50. Winter:12.

Современный западный базовый и неошаманизм и его взаимодействие с шаманизмом индигенных обществ

Многие в западном обществе проявляют повышенный интерес к шаманству. Наблюдаются попытки людей применить отдельные стороны (приемы) того, что они считают шаманством, для саморазвития, а также для (само)исцеления. Можно выделить два самостоятельных объекта проявления такого интереса: базисный шаманизм (core-shamanism) и неошаманизм. В обоих случаях наблюдается взаимопроникновение участия западных поселенцев и коренного населения. Дана оценка аутентичности этого участия, его правильности и степени полезности для участников.

Bill B. Brunton

WESTERN SHAMANISM IN A CULTURAL CONTEXT

Native peoples of North America have preserved their systems of traditional healing (New World forms of shamanism) to varying degrees despite the concerted efforts of Christian missionaries and others since Europeans first stumbled upon this continent. The degree and pace of the acculturative changes brought by these invaders must surely stand as one of the greatest cultural upheavals of all time. That anything remains of indigenous spiritual healing practices is surprising. That contemporary Americans would emulate these practices is an even bigger surprise. But

they do, and in increasing numbers. In addition, other Americans who do not specifically seek to identify with Native American traditional practices also are practicing forms of spiritual healing that are similar to those of Native Americans, so much so that there has been friction concerning the "political correctness" of their practices from the Native point-of-view. Both kinds of shamanic practices of contemporary non-Native Americans, along with others, have been termed "neo-shamanism." Ignoring for the moment the imprecision of this term (see Townsend 1988, 1997, 1998 and Conton 1998), an interesting question, and the one posed in this paper, emerges: why is emergent shamanism gaining adherents in Late 20th Century America? There are multiple answers to this question. In this brief paper I will explore a few that are cultural in nature; that is, they seem to inhere from the nature of the American culture itself and they make sense in that context. Shamanism in other Western cultures has been influenced by the American phenomenon, and in some cases is the result of a direct importation from the United States (see Townsend 1997). Thus, the forces at work in America have had their impact in other Western cultures as well, and for some of the same reasons. However, the length of the present paper precludes a more detailed examination of this wider distribution.

Citing a general dearth of anthropological interest, research, and understanding of American Culture, Spradley and Rynkiewich (1975) published a collection of essays on various aspects of the subject written by anthropologists up to that point. The essays were grouped into chapters covering such topics as language and communication, kinship and the family, social structure, technology and economics, law and politics, religion and magic, and culture change. One grouping of essays focused on what the editors called "values and world view." It was in this chapter, coupled with an approach to presenting American Culture to students that I have been using for several years, that I found insight for understanding the rising interest in neo-shamanic practice in contemporary America.

Cultures are generally recognized as organized, rather than as simple summations of their content. They are organized around general principles that are pervasive, but not without contradictions at certain points. When employing ethnographic semantics as a method (see Spradley (1979) for a succinct presentation of this method), one discovers culturally significant semantic attributes that are pervasive in the sense that they transcend several cultural domains. An example from American Culture would be the attribute of "big size," which is found in technical, social, and sexual domains of American Culture, as well as others. In addition, there are other aspects of culture that, while not attributes like "big size," are also pervasive. Again, from American Culture, the tendency to objectify reality is an example. Arensberg and Niehoff (1971) call these pervasive aspects "cultural values." I prefer the term "themes." Hsu (1972) has further shown that apparent

contradictions in "core values" of American Culture (themes) derive from the complex way they weave together, with some being more significant than others in the design of this culture. Themes are thus integrated into clusters according to a particular cultural logic.

Cultural themes can be thought of as analogous to *inertia* in the physical realm in that themes also characterize a system's tendency to not deviate unless acted upon by a significant force. Themes, taken collectively for a given culture, underwrite the day to day operation of the system. If nothing perturbs the system, the themes bracket the behavior of culture carriers. Thus, an American will choose a "big" hamburger over a small one unless there is compelling reason to do otherwise. This conformity to thematic structure is one of the ways in which cultures are predictable *reality-constructs* for their carriers.

Cultural change in a particular direction also can be thematic. This feature adds the quality of momentum to that of the inertia. Cultures thus show commitments to certain courses of change. This cultural momentum needs to be factored into the understanding of the renaissance of shamanism in America.

An American cultural momentum that has a long history is an interest in religious/spiritual innovation. For example, Ellwood and Partin (1988) have described the plethora of spiritual innovations that have swept America throughout its history. While only briefly mentioning neo-shamanic developments, they focus on more organized, group, spiritual approaches such as Anthroposophy and Transcendental Meditation. But, they do show, through myriad examples, the deep-seated spiritual quest that is characteristic of the American cultural scene, and by so doing provide context for recent interests in shamanism.

Townsend (1988) is more to the point in specifically addressing shamanism as a part of America's "modern mystical movement." She sees it as a specific direction among many that have recently emerged, specifically in the decades following the 1950s. She contends, echoing a point made by Harner (1980), that shamanism has often existed alongside other spiritual traditions. The importance of this observation is that it shows that shamanism can fit naturally alongside other spiritual and/or religious traditions, emergent or traditional, not necessarily competing with them, but operating as an adjunct system. This "cultural camouflage" makes it less of an irritant and thus more likely to survive the intolerance visited on competing religions (read "cults") by the majority Christian community.

While specifically considering the reawakening of shamanism, Townsend includes in her focus other examples of "New Age" spiritualism, seeing in them certain shamanic elements that show (in hindsight) a consistency of American interest in shamanic practices. As part of this general spiritual quest by Americans, shamanism seems to Townsend (1988)

to be immediately rooted in the sociocultural unrest of the 1960s, a point also emphasized by Noel (1997).

More specifically, a significant catalyst is seen by both writers to have been the work of Carlos Castaneda (1968), particularly his first book resulting from his doctoral dissertation. Although Castaneda's work is controversial in scholarly circles (see de Mille 1976; 1990 and Noel 1976; 1997), his impact on students and other young people of the 1970s who were seeking alternatives to institutional and vicarious spiritual approaches and who accepted his work less critically, was profound.

Perhaps the most significant event in terms of relevancy to this present consideration of the emergence and context of Western shamanism is the 1980 publication by Michael Harner of his landmark manual of shamanic methodology, *The Way of the Shaman*. In it he precisely articulated a synthesis of shamanic methodology he termed *core shamanism*, a distillation of common themes of shamanic practice having global or near-global distribution, illuminated by his own ethnographic experience in South America among the Conibo and Shuar (Jivaro),and augmented by years of meticulous ethnographic gleaning from the extant literature. This *core* of shamanic methodology was presented by Harner as the bare essentials of shamanic practice, stripped of traditional, regional, and cultural specifics. This volume, experiential workshops in core shamanism, and the creation of the Foundation for Shamanic Studies by Harner, have significantly affected the growth of shamanism in the United States, as well as having repercussions throughout the West. Harner's work brought American neo-shamanic spiritual innovation to critical mass, giving focus, providing an easily available vocabulary, and lending legitimacy to this spiritual path, thus fueling the neo-shamanic "cultural momentum."

Momentums still require fertile soil in which to prosper. If the general set of American Culture were antagonistic toward shamanism, its chances of persisting, let alone growing, would be somewhere close to nil. That this is not the case is easily seen in the tremendous growth in Western shamanism in the last two decades. Townsend (1998) sees the health of the neo-shamanic community, a "cognitive minority," being maintained, not by face-to-face group membership, but by attendance at workshops, making pilgrimages, and more significantly perhaps, by utilizing published materials and sophisticated telecommunications technology such as the Internet. In this they are similar to New Age devotees. Web pages and chat rooms provide material, contact, and virtual opportunities to *be* shamanic. The growth of these resources has been truly astronomical. Books and journals, popular and academic, appear each year on shamanism, which are devoured by seekers. Conferences relating to shamanism are also available as sources of information and as rejuvenating opportunities.

Harner, in the preface to the Tenth Anniversary Edition of *The Way of the Shaman*, considers some reasons why this renaissance is underway. He (Harner 1990: xi-xiii) finds that:

1. the Age of Faith has been replaced by the Age of Science wherein individuals no longer are as willing to accept spiritual dogma and insist instead on firsthand experience as a teacher of important truths. This is an impact of the experimental method.

2. also due to scientific experimentation were observations made under the influence of LSD which could be understood from a shamanic perspective.

3. near-death experiences, made more common by medical science, turned out to be personal experiments that challenged existing understandings of reality and the existence of spirits, which were clarified from a shamanic point-of-view.

4. shamanic methods involving journeying with the drum are safe and effective.

5. shamanic methods work quickly and fit well into the fast-paced lifestyle of modern life.

6. holistic health approaches have rediscovered ancient shamanic methods and their effectiveness and now incorporate them into practice.

7. we are rediscovering spiritual ecology, which requires that we again connect with our planet and its other inhabitants in order to maintain our survival.

To the last of these seven reasons I would add that concern by Americans for the damaged environment has largely come from a new "priesthood": the physical scientists, who have been warning about global warming, pollution of air and water, declining resources such as petroleum, loss of ozone, and such for decades. However, these "priests" carry no sacred authority to underwrite their warnings. Shamanism, designed as it is around an animistic philosophy, provides a sacred charter for the recognized ecological imperatives.

As indicated above, cultural inertia is provided by a network of interrelated cultural themes. This inertia sets predictable boundaries for the culture, generally. For American Culture, I have identified ten themes that seem to provide a supportive context for neo-shamanic relevancy in late 20th Century America. There is no implied ranking in the order of presentation of these themes. They are as follows:

1. *Rugged individualism*. Shamanism can provide spiritual tools to aid individuals in realizing this theme by supplying them with their own personal resources: the helping spirits, thus giving them the resources to individually provide for themselves. On the other hand the enactment of this theme contributes to isolation of the individual from others: an undesirable condition. Spirit helpers provide a refuge from the isolation many

Americans already feel from living in a mass society with its many fleeting, impersonal social contacts. They are dependable and intimate friends and allow individuals to know they are never alone.

2. *Noble savage romanticism.* There is an interesting love/hate relationship Euro-Americans feel toward Native Americans. On the love side is the romanticization of them as noble savages, a part of which is the assumption that they were careful stewards of the environment, were close to nature, and were happier as a result. Embracing shamanism, connected as it is in the minds of Euro-Americans to Native Americans and the beauty of Nature, may be resulting in a romantic interest in shamanism.

3. *Team playing.* Drumming circles and other group events, including virtual cyber-communities provide individuals with the opportunity to act for the common good and thus be a part of something larger than themselves. Ultimately, the spiritual interconnection between all things as experienced and talked about in neo-shamanic groups is the expression of a transcendental level of team playing.

4. *High technology.* While idealized for the material well-being it provides, technology is seen as cold and mechanical by many Americans. It is even intimidating for many.

Shamanism provides soulful, mystical life experience on a daily basis that counterbalances the coldness. On another level, the high risks of technology are considered undesirable by many Americans. Shamanism is a safe alternative method for problem-solving.

5. *The bottom line.* A major driving force in American society and culture is this business metaphor. There is some tantalizing evidence that shamanic healing is beginning to pay dividends in the sense that it is making cost differences in the delivery of health care as experienced by the providers (see Eshowsky 1998). It is also cost-effective from the point-of-view of the consumers and thus is gaining popularity.

6. *Objectification.* Americans live in a world of discrete objects. This discreteness yields separation between all things and a tendency to see things as external to the individual–even a person's disease. American allopathic medicine employs this dehumanizing world view and it is being rejected by increasing numbers of people, who are choosing shamanic treatment and other, non-allopathic ones that do not dehumanize life and healing. Increasing numbers of people are becoming involved in shamanism in order to be able to do this healing work.

7. *Education* is highly valued in North America. Courses covering shamanism are popular at universities as are public lectures and workshops. They get the word out in a relatively non-threatening manner, resulting in increasing numbers of practitioners.

8. *Personal freedom.* No cultural theme is more important to Americans than that of democracy at the level of the individual. Harner

(1998), while addressing participants at a recent workshop, described shamanism as a "democratic" spiritual approach. He specifically spoke to the point that shamans are significantly independent of each other, each following his or her own spiritual path without the oversight of a central authority. For Western shamans trained by the Foundation, a corollary of the journey technique is that each person's journey experience is "perfect for the journeyer." This underscores and validates this aspect of personal freedom.

9. *Implicit line.* The "line" is a favored metaphor for many aspects of human experience in American Culture. For example, life is considered a line in this culture, as are time, cause and effect, reason, and many other things. The consequence of life being a line is that the individual gets little existential support. Death is a supreme challenge to life-as-line, for it breaks the line and thus the individual's continuity in life. A circle, metaphor for the eternal and symbol of continuity and connection, is a cognitively appealing alternative to the line and may explain some of the commitment to shamanism by Americans and other Westerners.

10. *Materialism.* Finally, individuals in America and other Western societies with materialist cultures have the same life experiences as humans in other times and places. In addition to the near-death experience recognized by Harner (above) as a factor in the revival of shamanism, other experiences are common which have no materialist explanation except for the unsatisfying one of "coincidence." Dreams sometimes provide prescient information or are vivid and recurring, prayers are sometimes answered, and individuals experience clairvoyance, clairaudience, and visions. While some easily dismiss these experiences (for example, astronomer Carl Sagan and engineer-science fiction writer Arthur Clark) many are not able to and even come to doubt their own sanity. They may live for years in fear as a consequence. These individuals, after taking the Basic workshop in core shamanism, are relieved to learn that their experiences are common and can be used beneficially. For these people, shamanism is a personal spiritual lifestyle that channels their natural abilities and spontaneous experiences into purposeful and powerful life skills and resources for others in their community.

As indicated above, I have not followed the distinction drawn between the various kinds of shamanic practitioners currently found in the United States and Canada by Townsend (1988, 1997, 1998) and Conton (1998). While very important to understanding the specific ethnographic nature of shamanic practitioners in America, I was able to aggregate these various practitioners when considering the role of American cultural themes in emergent shamanism.

Shamanism is alive and well in America. This can be understood from more than one perspective. An appreciation of American cultural themes seems helpful in this understanding. While more themes could have

been examined (for example, the theme of *testing the boundaries of rules*), the ten presented, along with the cultural momentum for spiritual innovation and Harner's insights regarding shamanism and science offer enough evidence that shamanism has a "natural" place in the cultural inventory of the West. It will be particularly interesting to watch it adapt to the ongoing flux of American and other Western cultures in the next decades.

References Cited

Arensberg, Conrad M. and Arthur H. Niehoff
1971 "American Cultural Values." In *Introducing Social Change* (Arensberg and Niehoff, eds.). Chicago: Aldine-Atherton.

Castaneda, Carlos
1968 *The Teachings of Don Juan.* Berkeley: University of California Press.

Conton, Leslie
1998 Neo-Shamanism, Core Shamanism, or Shamanism?: Reflections on Contemporary Shamanic Practices in the Pacific Northwest. Unpublished manuscript.

de Mille, Richard
1976 *Castaneda's Journey: The Power and the Allegory.* Santa Barbara: Capra Press.
1990 *The Don Juan Papers* (ed.) (2nd edition). Belmont, CA: Wadsworth.

Ellwood, Robert S. and Harry B. Partin
1988 *Religious and Spiritual Groups in Modern America* (2nd edition). Englewood Cliffs: Prentice Hall

Eshowsky, Myron
1998 "HMO Embraces Shamanic Healing." *Shamanism* 11 (1): 5.

Harner, Michael
1980 *The Way of the Shaman.* San Francisco: Harper and Row.
1986 Open Letter to the Membership. *Center for Shamanic Studies Newsletter.* Summer Issue.
1990 *The Way of the Shaman*: Tenth Anniversary Edition. San Francisco: Harper and Row.
1996 "Shamanic Healing: We Are Not Alone." *Alternative Therapies* 2 (3): 69-75.
1998 Address Given to Participants at the Tuvan Shamanism Workshop, Sonoma, California.

Noel, Daniel C.
1976 *Seeing Castaneda: Reactions to the "Don Juan" Writings of Carlos Castaneda* (ed.). New York: Putnam.
1997 *The Soul of Shamanism.* New York: Continuum.

Spradley, James P. and Michael Rynkiewich
1975 *The Nacirema.* Boston: Little, Brown and Company

Spradley, James P.
1979 *The Ethnographic Interview.* New York: Holt, Rinehart and Winston.

Townsend, Joan B.
1988 "Neo-shamanism and the Modern Mystical Movement." In *Shaman's Path: Healing, Personal Growth and Empowerment* (Gary Doore, ed.). Boston: Shambala.
1997 "Globalization of Core and New-Shamanism." Paper read at the Scientific Study of Religion meeting, San Diego, California, November 1997.
1998 Shamanic Spirituality: Core Shamanism and Neo-Shamanism in Contemporary Society. In Press.

Западный шаманизм в культурном контексте

Настоящий доклад начинается с краткого рассмотрения религиозных инноваций в Америке и в основном сфокусирован на современных инновациях в недавно появившемся западном шаманизме. Одно из проявлений этого - очевидная попытка некоторых практикующих целитслей присвоить культуру той или иной североамериканской аборигенной группы. Эти традиции могут также слепо соединять с другими традициями или с «шаманскими» изобретениями в своеобразное попурри Новой Эпохи. Другое выражение этого явления - состыковка шаманской и нешаманской духовных практик, опять же следуя эклектической модели Новой Эпохи. Третий подход получил название *внутренний шаманизм.* Он ведет свое происхождение от работы антрополога Майкла Харнера и основан на квинтэссенции шаманской методологии. Харнер полагал, что она имеет универсальное или почти универсальное распространение и считал ее отправной точкой методологии шаманской практики. Эти инновационные формы сохраняют жизнеспособность, которая поддерживается, благодаря опубликованным материалам, симпозиумам и, в последнее время, сети интернет. Соединенные Штаты - только один из регионов Запада, где появился «новый» шаманизм. Другие страны, такие как Австрия, Германия, Англия, Австралия и Канада, также переживают подобные инновации. Основной вывод данного доклада заключается в том, что Запад вырабатывает новые легальные формы шаманской практики. Традиционное культурное окружение шаманизма в его многочисленных формах разительно отличается от обстановки современного Запада. В настоящем докладе рассматривается «вспышка» западного шаманизма в Соединенных Штатах через исследование основообразующей природы американской культуры. Делается вывод о том, что подобно линейным/эскимосским терминам родства, очевидно, разительно отличающиеся системы способны производить похожие, характерные культурные формы. (Пер. Т.Волковой).

Galina Lindquist

SEEKING ROOTS THROUGH SHAMANIC TECHNIQUES: THE PRACTICE OF *SEJD* AMONG CONTEMPORARY SWEDISH NEO-SHAMANS

In the beginning of the 1970s the practice of core shamanism was introduced in Scandinavia and in Sweden by Michael Harner. It quickly took root among the hippies and the left radicals who experimented with expanded

states of consciousness but wanted to find drug-free techniques to this end. But Harnerian methods with their origin in Native American cultures often tended to be considered by the Swedish practitioners as foreign and inauthentic; home-culture-derived alternatives (or additions) were sought for. One of such alternatives was provided by the practice of sejd, an ancient Scandinavian sorcery seance sparsely described in the mythology sources and in archaeological dissertations. The paper discusses how Swedish neo-shamans developed the ritual of *sejd* and used it for solving the problems of their society, and for defining identity and community.

Галина Линдквист

Методы шаманизма как средство поиска национальных корней: практика *сейда* среди современных городских шаманов в Швеции

В начале 1970-х гг. Майкл Харнер познакомил Скандинавию и, в частности, Швецию с практикой «базового шаманизма» (core-shamanism). Эта практика быстро получила популярность в кругах искателей духовности, прежде всего среди хиппи и левых радикалов, которые проводили эксперименты с расширением сознания, но пытались найти способы такого расширения без применения наркотических средств. Однако, методы Харнера с их истоками в традиционных культурах Америки казались некоторым из шведских нео-шаманов чуждыми и несвойственными их среде; необходимо было найти альтернативы или дополнения, уходящие своими корнями в истоки шведской культуры. Одной из таких альтернатив оказалась практика сейда, древнего скандинавского колдовского сеанса, известного по весьма скупым упоминаниям в мифологических источниках и в диссертациях по археологии. В докладе обсуждается процесс разработки ритуала сейда шведскими нео-шаманами, а также его использование для решения социальных и психологических проблем и для конструирования личной и социальной самоидентификации. (Пер. автора).

Carmen Arnau Muro

NEOSHAMANISM NEAR MADRID A CLOSEUP OF A SHAMAN MEDIUM AND HER SURROUNDINGS

Mediums are one of many cases found throughout history and the world. Many belong to different religions or are even independent. The phenomenon also exists in Spain, where we have many well documented cases. We have worked for years following one of these persons who

managed to agglutinate a large following. I feel she is a shaman in our times and the people surrounding her looking for help to resolve their problems, be it health, economic or family, etc, clearly represent neoshamanism.

Amparo Cuevas, a humble woman, with delicate health and practically illiterate, one day began to see the "Lord" who transmitted messages and signs for other mortals through her. She did not want to do it, she was afraid and did not know how to transmit what she received, but she felt obligated to help humanity. She claims she has no power, simply that she is the physical medium the Lord uses to transmit messages to people. She also repeats that she does not want to do it, that she is not special, just a poor woman. Initially the Catholic Church was reluctant to recognize any new vision, even when a large following exists. The Church tries to domesticate and control the phenomenon by means of a advisor or confessor, named by the Church, who "orients" the medium an followers in a "convenient" manner. She is advised as to what she should and should not say and is slowly separated from her followers. The direct relation with the followers becomes the responsibility of the advisor from the Church or those loyal to him. For this reason, it becomes very difficult, if not impossible, to speak directly and alone with the medium. There is a deliberate effort to control the movement around the medium and institutionalize it.

It seems clear this has been the path of Shamanism, which has been absorbed and domesticated by institutionalized religions and, in the cases in which the shaman refused this guidance, he was banished, marginated, or declared a fool, heretic, or even killed. Medium, visionary, shaman, Amparo Cuevas is all of these, and without planning it, is the center of a clear phenomenon of shamanishm, which has been domesticated and channel by an institutionalized religion which does not relish competitors.

As Douglas Sharon stated in The Shaman of the four winds: "Modern shamanism is a new foilage on a very old tree." Amparo Cuevas´s case is, without a doubt, one more example of a Shaman who communicates with another level of reality with the only intention of helping others. Amparo Cuevas does not make the mental trip in the Shaman way, whereby the Shaman communicates with the spirits who guide him in helping others. Instead, she goes to the place where the Lord and the Virgin appear and surrounded by her followers, begin to pray and sing with the hope of having the Lord or the Virgin communicate through her. One must look through all the different local cultural layers and the institutional religion, in this case Catholic, which as previously mentioned, has become Amparo Cuevas´s "guardian". The visions occur in small woods, in which a special spot is found, over a tree. Another element present is water from a small spring. As we know, these are settings and elements of magic present in other parts of the world in relation to visions and other phenomenon. In reference to the person, it happens to be a simple village woman, who accepts the function

with the only intention of helping others, after suffering an illness (Eliade writes of reaching shamanism through illness).

In the "Prado Nuevo" ritual, there are no drums, no rattles, nor hallucinogens, but rather a climax is reached through prayer and chants. When Amparo Cuevas reaches the spot chosen by the Virgin to appear, she begins to pray accompanied by her followers who surround her and after a variable length of time enters a trance and begins to receive messages from them, which she repeats in a more or less intelligible form.

Carlos Castaneda defines Shamanism as "a power capable of transporting a man", which is perhaps its greatest achievement. But there are other degrees of levels of Shamanism which are basically based on the same cosmology. In the majority of African cultures Shamans do not travel to the world of the spirits, the spirits come to visit them. The Sambia of New Guinea say there are shamans capable of curing, forseeing, and witchcraft, while others can also take trips of the spirit.

Going back to the Paleolithic and which have been the undercurrent common to all man to which successive cultural layers have been added. Creating and recreating different interpretations of the reality around us. The images shared by society are one sign which serve to cognitively plan our lives and allow a symbolic communication without need of making explanations. It really makes no difference which religious system supports the shaman, the essential is present in a universal scope.

The essence of shamanism continues to live, and has managed to exist in a universal scope through the millenniums in different cultures, religions etc., keeping some of the images and common practices which can be recognizable if they are carefully observed.

According to Douglas Sharan in Wizard of the four winds, a shaman´s story, "between Shamanic power and ecstasy, the latter seems to be the spark that activates the power and unleashes the whole shamanic power. Although the ecstasy which accompanies the state of trance is momentary, its purpose is to prepare the spirit for flight". One might think in the case of the Virgin Mary in the "Prado", like many other cases: Lourdes, Fátima, Guadalupe, etc., that it forms a part exclusively of the Catholic religion and has nothing to do with other mystic signs in other religious and cultural contexts. However, if one carefully observes all the details, we can see one interpretation and use of the same phenomenon though its own cultural and religious filter, using the same language to describe the events. The symbolic interpretation and familiar symbols and signs which we know are used to interpreted, codify and explain the extrasensory experience in another level of reality because they have no other means to express it.

Spain, a Catholic country, is a mosaic of diverse cultures within the "occidental" sphere. Cultural and religious reality determine Amparo´s interpretation of her "mystic" experiences. As the messages from the "other

word" leave her mouth, she speaks, doing so in Spanish. It could not be any other way, as this is the language she knows. The interpretation and assimilation of her experiences has been translated through her cultural-religious-symbolic background and of course her through her language. It´s understandable, consequently, that even without information, nor references of many other cases of mystics, her stories of multiple contacts with the Lord and theVirgin, as well as the details of the setting, messages, etc., are basically the same. One must also consider the effort made by the Church to control even the smallest detail, such as incorporating Catholic liturgy: prayers, recital of the rosary, songs, etc. Prior to the Church being institutionalized, we can recognized aspects closer to Shamanishm, which were domesticated or smoothed over depending on the interests at that moment. Also, certain beliefs held by primitive Christians with symbolism could have influenced healers. Shamanism and healing have always existed and coexisted with religions and official medicine. One accepts that Amparo Cuevas can be a medium, or a seer, but she is not accepted easily in the category of shaman. Perhaps the theoretical barrier proposed is not enough, separating the "true" shaman, capable of making the trip himself to the spirits, while the medium or seer does not reach the level of shaman because they are visited by the spirits, as a passive object, as proposed by Michael Harner in his article "What is a shaman?" (Gary Door´s book: Shaman´s Path. On the hand, Eliade says that one of the characteristics of the shaman is being able to see the spirits. But the medium is also capable to see the spirits and the seer plays a role when making the decision to go to the place where the Virgin appears and prepares for the appearance. I maintain that both cases are shamanism, although in the latter is filtered through some religious system which lends an ideological, ritual, cultural, and idiomatic framework. In this case the rite, as Erik Schwimmer pointed out in Religion and Culture, "Usually great attention is given to the preliminaries, the indumentary, the location, the setting...". In the "Prado Nuevo", this is also present. From the preliminary preparations, placement of a small altar in the tree, located at the top of the trunk, adorned with stamps of the Virgin, candles, flowers. They prepare little vases with holy water capable of curing to offer the followers. The chants and prayers are alternated, creating a favourable atmosphere for the mystical experience. When Amparo falls in a trance and begins to receive the messages from Beyond, an electrifying silence falls over the followers. The ritual used emits easily decipherable messages in a Catholic context. The oral rites: prayers, songs, promises, sorcery, vows, blessings, as well as ornamental rites: flowers, candles, colours, (usually, in the appearances white and light blue worn by the Virgin predominate) , in this case the colours are black and dark red .

Amparo Cuevas is perceived by the followers as the image of sacrifice, which coincides with the Christian references. However, at the

same time all these elements have a parallelism with the shamanistic ritual, which is especially recognizable by Christians in practices of shamans in El Perú, Chile or Cuba, for example.

The shamans is chosen by the spirits, just as Amparo Cuevas was chosen. The power can be inherent, or learned, but also the shaman can be approached in dreams or visions by spirits which obligates them to accept their mission. Piers Vitebsky, The Shaman, "In this way, the shamanic don and the so called control of the spirits are a double-edged sword, they are not actively sought, but rather imposed against the will of the shaman, and apart from giving them capacities, it also causes anguish which last their whole life". For Amparo Cuevas, too, it is a responsibility. "In the XVIII century, a yakutio shaman had already told a Russian traveller that he did not remember anything about his "trip", and other Siberian shamans have said the same in this century" This means that he who does not remember his trip, is not discredited in the eyes of his followers. The initial experience changes them forever.

Shamans, seers, mediums, do not usually have disciples. They consider themselves unique and chosen to transmit a message or to help humanity. Amparo Cuevas, also has no disciples, but many followers.

The message transmitted by Amparo Cuevas are impregnated with a dual sense, just as in Nature, of good and evil, including some messages of the forces of evil and doom. The good spirits, The Lord, The Virgin, are opposing the Devil, and Evil.

The mythology and religious systems of belief have been characterized by an evolution throughout history of distancing themselves from the forces of Nature.

Description of a Gathering in Prado Nuevo. May 1, 1999, the first Saturday of the month.

Prado Nuevo is a grassy field with many ash trees. Early in the morning many people begin to gather to reserve a good place. As these people come from far, they bring their own chairs and food to spend the day. The day was cloudy with intermittent showers, but the weather conditions did not hinder the people who faithfully go every first Saturday of the month, rain or shine. As the hours go by, the multitude grows and grows until the hour of the Rosary (5:00pm).

An old abandoned, one story building, has been converted into a provisional sanctuary with stands to sell religious objets, such as medals, stamps, books, and videos of the Virgen. From this provisional sanctuary a procession with a wooden image of the Virgin begins, followed by Amparo Cuevas, several faithful carrying banners, and thousands of people. The procession lasts for 15 minutes, singing songs. Upon reaching prado Nuevo, the image of the Virgin is placed in the spot where the visions occur, followed by a recitation of the Rosary in Spanish, French, Portuguese,

German and Italian. The multitude, consisting of about 20.000 people, completely fills the field. Songs are interspersed with prayers. A great silence falls over the crowd, as the tape of the message received by Amparo that day is played over the loud speakers. She spoke with her normal, strong voice, full of determination. When the message ends, the crowds slowly breaks up as they sing.

In the past, Amparo was surrounded by many people who wanted to be present when she received the messages, but many changes have occurred in this ritual. It is completely different from the first experiences. After 16 years, the entire ceremony has been tamed, and has been converted into a Catholic rite. The followers are not even permitted to witness the vision nor the reception of the messages. Amparo goes to the tree of the Prado, alone with a few chosen followers, where the Virgen appears. The chosen followers surround her while she is in a trance and do not permit anyone to come near her. The message is recorded on tape to be played in the afternoon for the many followers who have come from all over Spain and other countries, especially France, Portugal and Italy. The followers are not admitted to witness the most relevant moment, when Amparo has her visions and reaches another level of reality communicating with the Virgin.

In the past, when Amparo entered her trance while communicating with Virgin she spoke in a hoarse, gutteral voice. It is interesting that the tape recording of this most recent weekend did not contain the voice of the trance but only her natural voice.

It seems evident that in a universal context since Paleolithic times shamanism could be considered a religious and medical practice, which serves as a base for different and successive orientations. It was originally associated with hunting societies, but it is evident that it is found in the most diverse cultures. As societies evolve, religious practices change until it becomes impossible to recognize their origins after centuries. Something also happened in the Prado Nuevo in a very accelerated and controlled way.

Message on March 6, 1999, the first Saturday of the month in Prado Nuevo de El Escorial (Madrid).

The Lord:

My children, once more I appear and I do not come to tell you anything new, my children, because I have told you before, but you do not listen to my word. I am the Gate to Heaven and my mother is the Bridge to reach the Gate. He who does not pass through this gate is a thief who wants to steal in my church and does not live for my church. My children, if you were deaf or blind you would be forgiven, my sons, but you are neither blind nor deaf and you do not want to see nor hear my word, you are robbers. Many of you take what you want, and he who does not enter through this gate, will not have eternal life. Gather the flocks that are spread out, my sons,

and take them to the sheepfold, for I have given my life for them. How can you reject those you love and go with those you like, my sons. He who is not against me is with me, many of you are employees and you do not want to hear my voice, you flee from the flock and leave them alone, for you salary is more important than souls. My sons, the good shepherd never abandons his sheep and does not flee when he sees the wolf. I have a flock that I have redeemed with my blood and you want nothing to do with it. I have been calling this flock and my sheep know my voice and follow me, as I have asked. Why are you so foolish, my sons, and do not want to hear my words. Poor people, you will not forgiven, for my word is true and nothing can go against it. Be shepherds of souls and not civil servants nor employees, dedicate yourselves to soul, there is much work to be done, my sons.

The Virgin

Kiss the ground, my child, to repent for all the offenses committed against our hearts. My children, be humble, for your pride does not permit you to see, and who are to limit God? Come to this place and you will receive special gratitude, my sons, for your salvation. Lift all objects, all will be blessed for the conversion of the poor fisherman. I bless you, my sons, as the Father bless you, by the Son and The Holy Ghost.

Bibliography

Arrien, Angeles. Las Cuatro Sendas del Chamán. Madrid. Gaia Ediciones. 1993.
Couliano, Ioan P. Experiencias del Éxtasis. Barcelona. Paidós. 1994.
Eliade, M. El Chamanismo: Técnicas arcaicas de éxtasis. Pantheon. N.Y. 1964.
Goodman, Felicitas. Ecstasy, Ritual and Alternate Reality. Indiana U.P.1988.
Harner, M.- La Senda del Chamán. Swan.1986.
Rouget, G.- Music and Trance. Chicago. University press. 1985.
Schwimmer, Erik.- Religión y Cultura. Barcelona. Editorial Anagrama. 1982.
Vitebsky, Piers.- El Chamán. Madrid. Editorial Debate. 1996.

Неошаманизм в окрестностях Мадрида: шаманка-медиум и ее окружение

Медиумы – один из многих феноменов, который можно найти повсюду в истории и в мире. Многие из них принадлежат к различным религиям, многие – независимы. Этот феномен существует также в Испании, где мы имеем целый ряд документированных фактов. Я работала в течение нескольких лет с одной из таких личностей, имеющей многих последователей. Я полагаю, что она – шаманка нашего времени; люди, окружающие её, ищут помощи в решении своих проблем, будь то здоровье, экономика или семья; это явственно свидетельствует о неошаманизме.

Ампаро - простая женщина со слабым здоровьем, практически неграмотная, вдруг начала видеть «Деву», которая передавала ей известия и знаки, предназначенные другим смертным. Она не хотела делать это, была испугана и не знала, как рассказхать о том, что она получала; но она чувствовала себя обязанной помочь человечеству. Она утверждает, что у неё нет силы - она просто физический посредник, которого «Дева» использует для передачи своих посланий людям. Она также повторяет, что не хотела заниматься этим, что она не какая-то особенная, а совсем простая женщина.

Католическая церковь изначально неохотно признает новые факты визионерства, но когда их накапливается много, церковнослужители пытаются приручить такой феномен и поставить его под контроль при помощи консультанта или исповедника, названного церковью, который «адаптирует» медиума к последователям «подходящим» способом. Церковь советует, как и что она должна сказать или не должна говорить, и понемногу отделяет от нее её последователей. Прямые отношения с последователями становятся обязанностью консультанта от церкви. По этой причине становится очень сложным, если вообще не невозможным, говорить непосредственно и с глазу на глаз с медиумом. Это – вполне целенаправленные усилия по контролю процессов вокруг медиума и институализации его.

Кажется очевидным, что таков был путь шаманизма, который был абсорбирован и приручен при институализации религий и, в случаях, когда шаман отказывался от чьего-то руководства, его изгоняли из страны, он становился маргиналом, или же его объявляли сумасшедшим, еретиком, иногда даже убивали.

Ампаро - медиум, визионер, шаман; всё это и, без сомнения, именно это является центром феномена неошаманизма, каковой был доместицирован и транслирован при институализации религии, не терпящей конкурентов. (Пер. Д.А.Функа)

K.L.Bannikov

The Shamanism And Religious Modernizm In Japan

Many varieties of religion traditions coexist in Japan, and the fact of such coexistion is the tradition also. The most important are: Shinto, Buddhism, Confucianism and Taoism. These traditions, meeting, interacting, and influencing each another have together formed not only the religion life, but ethnic culture and mentality. In other hand, the folk religions centered in the syncretistic spiritual beliefs and practices creature the background of official and institutional conceptions. Even after the introduction of Buddhism and Confucianism, such traditional cults as ancestor worship, agricultural cult, nature worship and shamanism still most popular religious practice in rural Japanese society.

Folk religion is a phenomenon engendered and cultivated in response to the needs of mutually dependent families of fixed residence living in largely agricultural communities. Its organizational foundation is to be found, therefor, not in a separate, visibly religious structure, as in the institutional religions but in the agricultural communities itself. More concretely, the shamanism as an institute dealing with support social, ecological and mental harmony draws it supports from such social institution, as a family, groups of related households, neighboring households, etc.

The traditional Japanese social unit may be characterized as a group with a consciousness of common lineal descent in which the members united

under the authority of the head of household, work cooperatively at farming and some other occupation and together administer the estate. The family is the primary locus of and good mental condition of each members of one. Folk-religion is main field where people can apply a mental comfort. In this number the shamanism, as a common spiritual practice founded on the paranormal conditions of consciousness of a priest must be examined first of all.

Small corporativ societies of hunters and fishers, farmers and gatherers are the social background of a shamanism. Because it is this group to which members finding social and sacred support, the religions dealing with apologies their living style. The family has need of guardian powers to give it special protection. Social conditions have a clear sacred projection.

Expecting the shamanism as a world conception generalizing public opinion of indigenous societies, I make emphasize on wide range of a social and cultural function of one.

Basic cosmological information that is creative principia for any religious systems was codified in the shamanism. That is underconscional level of common awareness and so, basic structures of early belief systems and ethnic culture in total. Such point of view may be useful for explaining some phenomena of mental history, for example, the nature of archaization of public awareness in radically changing societies.

Under Tokugawa ruling, Buddhism had been turned into state religion and served the government as an instrument of political control and in same time, as the transcendental sanction for ruling power. The Meiji government reversed this policy removed Buddhism from its favored position. The guiding concept of the new government may be summed up as restoration of imperial rule and unity of state and Shinto in kind of official religion. In order to realize this goal the government determinate to separate Shinto from Buddhism, and to free Shinto shrines from administrative control of Buddhist temples.

There are several tendencies in religion life of modern Japan, but just two main drifts: official policy dealing with restoration of original forms of national culture; masses religious movement in the course of actualized ethnic identity.

During rapid industrialization and urbanization produced a great number of people who were separated from the traditional forms of religion they had known in their native vilages, and these people, seeking spiritual support, flocked to the new religions. They were, as a rule, persons who lost ties with their traditional social environment that is marginal people mostly. Outline people have a hard need in apology of their life style but they can not satisfy that by such traditional ways as traditional religious forms.

Many of these groups have grown on the base of shamanic spiritual practice its founders but officially recognized as divisions of state religion

that is Shinto. For example new religious movements were founded by a leaders whose paranormal mental condition create their charisma. On the same time such as Tenrikyo, Konkokyo, and Kuridzumikyo were kept under particularly strict control by the Meiji government. These movements had their origin in the religious experience and personality of their respective founders and appealed to many who were no longer satisfied with the traditional religions but in fact that new religious forms became just screen for projection archetypes and, under traditional believes. It is important to note that many new Shinto sects began themselves from ecstatic experience its founders. In many cases they were a foundresses typically connected with popular rural female shamans. I show just some examples.

Tenrikyo:, one of the largest religious organizations in the Other Religions classification, traces its origin to a charismatic woman, Nakayama Miki (1798-1887), from Seyashiki village. The god possessed Nakayama-san in time of spiritual seance dealing with healing her sick son. particularly to the year 1838 when she reportedly had a revelatory experience and began and began to communicate it to others. Soon history of this sect is history of codification and description sacred revelations taken by Nakayama-san and comment by the followers. Adherents of Tenrikyo: ("The religion of heavenly truth") believe in a deity named Tenri-O:-no mikoto, whom they honor as the creator of the universe and of mankind. Belief in Tenri-O:-no mikoto includes the faith that he has made known the special plot of land, the *jiba*, where man was created. The man worship center of Tenrikyo: is built around the jiba and the sacred pillar *kanrodai* erected on it. Thenrikyo: teaches that this is at once the spiritual senter of the univers and man"s spiritual home *oyasato*. The foundress having demonstrated in her own life the path men should follow, adherents endeavor to pattern their lives after hers. Seeking to rid themselves of envy, desire, hatred,, and others evil thoughts, and being aware that the body they inhabit has been loaned to them on trust from the deity, they strive to live cheerful and harmonious lives, believing that earnest, diligent service will be rewarded by "strange and wonderful help". The eschatological hope of a new and perfect age that will first manifest itself at the jiba and kanrodai is also an article of faith.

Deguchi Nao (1836-1918), the foundress of ***O:moto*** sect, was a peasant woman who, after a series of harsh experiences (grinding poverty, children becoming mental ill, loss of her husband) had numerous experiences of divine revelation, the first, transforming her consciousness on the manner of shamanising, taking place in 1892. The writings through which she communicated her revelatory experiences urge the reconstruction of the world and the creation of an ideal society.

The woman who founded ***Tehsho: Ko:tai Jingu:kyo:***, Kitamura Sayo (1900-1967) lost a home in conflagration in 1943. It was a incident shacked her consciousness and after that she began own spiritual practice

failing into trance. She publicly announced in July 1945 that the world was coming to an end and that she had been chosen by the absolute deity Tehsho: Ko:tai Jingu: to be the savor of the world. People began to gather to her banner, a religious organization was formed, and legal incorporation of the group as a religious juridical person took place in January 1947.

Teaching that regret, desire, hatred, love, and other attachments were the cause of all misfortune, the founder urged people to free themselves of such restraints by praying earnestly until they attained a state in which the self was completely forgotten.

This sect is popularly known as "the dancing religion" because of the dancelike movements people manifest when they fall into an ecstatic condition at the group's meetings. That is physiologic side of this cult, which can be expected as orgiastic.

Thus archaic religious institutions such as shamanism, sacred pilgrimages, mountains cult, different sorts of magic and animism had been re-actualized again and managed politically and /or ideologically. In other hand, archaic religious forms are presented in social and political transformation as a system adapting traditional mentality into new intercultural conditions.

Шаманизм и религиозный модернизм в Японии

Основной материал доклада опубликован в «Этнологических исследованиях по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам», том 4.

Iveta Todorova

THE VILLAGE *EXTRASENS**: BETWEEN TPADITIONAL RITUAL PRACTICE AND "NEW"IDEAS ABOUT THE STRUCTURE OF THE UNIVERSE

1. Introduction

The practice of the modern Bulgarian *extrasens* is concentrated mainly in the cities, and the specific characteristics of urban culture are reflected in this practice. Traditional magical healers and sorceresses continue to function as such primarily in the context of village culture. In this way the difference between conceptions of the person "with supernatural gifts" in urban and rural settings is preserved.

In this division of the activity of healers, clairvoyants, and sorcerers between the cultural space of the city and the village, it is especially interesting to observe the rise of a particular marginal figure: the village *extrasens*. In order to provide a better understanding of this figure, I will

begin with a short presentation of those urban and rural cultural phenomena which are intertwined in a specific way in the personal world-view and practice of the village *extrasens*.

2. A Village Sorceress and the Person Who Speaks with Dead Ancestry

Sorceresses are the ones initiated into the secrets of traditional magical healing which is characteristic of rural communities. Their activity is among the few having preserved their archaic pattern which is relatively difficult to change. This is the result of the essential belief in the magic power of speech and action and of the fear that any change or individual interpretation may result in the loss of this power.

The position of the sorceress in the village community is very complex and the attitude of the other people towards her has more than one meaning. It is determined by the feeling of respect for her gift and abilities, by the feeling of fear of her mysterious knowledge and capabilities, and by the mixed feeling of awe of her specific activity. This attitude puts sorceresses in a rather isolated situation. They are more peculiar and different from everybody else. For them, this is a situation of "the elect" and "the unholy" at the same time, of persons sought out and avoided, of the only inhabitants in the periphery of the village cultural space. This is how sorceresses are "our own" and "not our own", "somebody else's" and "not somebody else's" at the same time. This semantic opposition acquires a different connotation, if it is actuated for the relationship an "initiated"/"not initiated" person, or a family of initiated, etc.

I am not going to describe here the specific features of their activity. They have been adequately studied by folklore scientists. It is important to me to emphasize their participation in contacts with the "other world" (within the framework of magical healing rituals) and all the consequences ensuing from these contacts for human communication. The forms in which this communication takes place are determined by the traditional idea of the world and its structure and by the position of man in this world.

The generalized idea of the spatial structure of the world in folklore contains, as in a snapshot, the specific features of its historical evolution as a result of the overlay of different in type (rural and nomadic), ethnic and religious dominants (applying to the ethnic and religious groups which shaped up the Bulgarian ethnos) cultural models, whose component elements were welded together into a peculiar, but indivisible structural whole. Thus, the idea of the horizontal dichotomy of the world, i.e. "our" world and the "other" world, which was inherited and assimilated by folklore, was not affected significantly by the vertical Christian cosmology, in so far as Paradise and the Inferno (the "upper" world and the "lower" world) are perceived as an equivalent of the "other" world, and opposed to "our" world. The "other" world stands simultaneously for the world of the future where we

are all going to live, and for the world of the past, of our predecessors, of the Christian saints and numerous demoniac characters which used to be, are, and will be "companions" of man in the human socium. "Our" world, which is here and now, is orientated to the past and to the future in the "other" world at the same time. In the incessant interaction between the "two worlds", the past is reproduced in order to guarantee the future and to keep the social order

In the folklore conception, the "other" world is in a way the mirror image of "our" world, as far as the existence of its "inhabitants" is perceived in human parameters, but with the reverse sign. The dead, just like those alive, live in houses, eat, drink, wear clothes, and communicate with one another. This why people put in the coffin everything they are going to need "there", as well as gifts for other deceased and favorite personal belongings, so that they may feel comfortable, etc. The dreams of deceased persons often comprise dialogues between the dead, through which other persons, who had died much earlier, convey messages to those alive. In some descriptions of the" other" world, the Christian cosmological concept predominates and the idea of the "Gardens of Eden" with rivers of honey and butter, with the silence and calmness in the dense shades of the trees, with white angels, etc., is opposed to that of Hell with its numerous cauldrons of tar, the eternal fire, the small devils, etc. In other descriptions, Paradise and Hell stand next to each other and differ only in the type of gardens inside: the gardens in Paradise are lush and green, while moving to the Inferno, they become sparse and bare, and in the Inferno proper there is nothing left but thorn-bushes. The "other" world, or the borderline "between the two worlds" abounds in anthropomorphous demoniac creatures, such as the fairies "samodivi" "samovilli", "judas", "roussalii", "vetrishta", and "veri sekakvi" (all kinds of faiths), personified illnesses, "tentsi", "pultenitsi", "kostenitsi", suicides, etc., which become the participants in the ritual communicative situation of sorcery and magic.

I will say a few words about the people who speak with dead ancestry. They are particularly typical of the Vlach communities in Bulgarian rural settings. I have to bear them in mind, in so far as the village *extrasens*, whose practice I am going to discuss later on, lives in a village with predominantly Vlach population.

The existence of somebody who can speak with dead ancestry is a very important element in the Vlach version of folk culture, in so far as the Vlachs usually lay particular emphasis on the communication the dead/those alive both in their ritual and everyday cultural activity. It is not by chance that the funeral and commemoration cycle of ritual practices is so well developed in these communities. It is not accidental, either, that a large number of stories are recorded in Vlach villages about meetings with the dead and dreams in which they are the main characters. The people in these

villages also comment upon the attitude of the dead towards specific human activities. The border-line between the "two worlds" in this sense is much more transparent and easier to cross, as compared with the other ethnic versions of folk culture in this region. The social necessity for an almost continuous communication with the dead has created the need for a human mediator, capable of conveying messages in both directions. A lot of Vlach villages have such mediator. Through him (or her), the people seek advice from their dead on different matters, such as property problems, the marriage of their children, or even trifles in their everyday life. By means of a ritual, which involves a candle, a couple of conjuring words, and the sign of the cross, the person "conjures up" the relevant deceased relative, thus becoming a mediator in the dialogue between the deceased and the person alive. Here is an example of a typical dialogue: "Ask him whether auntie L. is going to be all right soon. She is in hospital now." The mediator answers: "He (the deceased) said there is nothing to worry about because it is not as serious as they say. Get her some plums and apples in the hospital."[1] The dead are asked for advice about things that have been lost, about how to organize properly the well-known Vlach commemoration ceremonies ("pomana"), they are asked about anything that can be a human problem.

What is common to the traditional village healer and the person who speaks with dead ancestry, is their position of mediators between the two worlds. In the latter case, however, the contact is much more straight-forward and flexible.

3. Conceptual Model and Ritual Practice of the Urban *Extrasens*

At the very first glance, one can find a complete eclecticism of elements of different sciences, of religious and philosophical schools, of mythological images and literary characters in the explanations of the *extrasens*. It is not difficult to notice the combination of folklore ideas with notions derived from modern educational systems. In his or her descriptions of the structure of the world and its order, and in the discussions of morals and everyday behavior, we observe the mixing up of terms from the natural sciences with notions from the occult and theosophy; of ideas of the Christian doctrine with elements of Buddhism and other eastern religions; of ideas about the universe, taught in secondary school, with images from contemporary films and modern art; of information about UFOs, which was orally transmitted by "eyewitnesses", with material from popular publications about extraterrestrial civilizations; of "authentic" stories about historical events, in which historical and mythological personages coexist, and so on and so forth.

All this creates an impression of disorder and vagueness of the ideas as well as an absence of internal cohesion among them. A deeper examination into the essence of the *extrasenses*' proposed explanations of the

natural and spiritual worlds, however, convinces me that this process is much more complicated.

The main dichotomy of "our world" and the "other world" is preserved in the conceptual model of contemporary *extrasenses*[2], however, the spatial localization and structure of the "other world" is the result of the specific features of cultural education today.

The new picture of the world has a strong and unified foundation as well as sufficiently self-coordinated internal logic of its own, which allows me to speak of the building-up of a new syncretic model. In essence, this is not simply a mixture of elements from mythology, folklore, religion, the natural sciences, or artistic creation, because they are all transformed by their inclusion in the new entity. This is not a simple extrapolation, but a process in which the incorporated elements lose partially or fully their original meaning by acquiring a new meaning on the basis of their functions in the new whole. Their original sense is transformed so that they become stable components of the new integrated system.

In this case it only remains to ask where is the foundation on which they are unified. The answer to this question is probably contained in the statement of the *extrasens* about the Unity of the Cosmos, a unity that is structural, semantic, and efficacious; in the ideas of the "world of prime causes " which could be touched by each of us, if only we could sufficiently develop our *extraordinary* powers; and in the way in which we select axiomatic notions and turn them into new semantic nests.

The Unity of the Cosmos is described as a world which is perceived on a meaningfully **larger scale** than that of the world of our ancestors, and the elements are arranged to make up a new picture. Within the limits of typical folklore ideas, which are completely reproduced within the boundaries of a local community culture[3], "our" world can be made to fit into the dimensions of this local space; however, there is "foreign" space which goes beyond the landmarks shared by individual settlements. According to the descriptions of the Earth of the *extrasenses*, the center of the world is the whole of mankind considered in its intergalactic relationships with unknown civilizations which are governed by mighty cosmic laws. Didactic stories about personal encounters with "the others" concern not only inhabitants of one or several villages, but also people living in other countries, other continents, or even other planets. Provided that the center of "our" space is not the home or the village, but rather the Earth, the most well-known "zones of contact" are not the fireplace, the threshold, the river, the graveyard, or the consecrated ground, but "the place most strongly charged with energy" in the earthly sphere.

The **cosmic unity** is created by the specifically structured cosmic space, by the centralized governing world order, and by the various interrelations between the existing intelligent beings, including homo sapiens.

The various types of energy-informational exchange between the representatives of civilizations that are at different levels of their development are also in equilibrium with the cosmic laws. Of course, the human being is again "the measure of everything," but often he is considered not as the crowning achievement of God's creation, but as the bearer of "heavy energies" of a primitive sort, as a representative of one of the least-developed levels of civilization. The existing harmony between man and the Earth is generally accepted by all *extrasenses*, but it is not always valued in the same way: sometimes the insufficiently high spiritual level of humankind prevents the Earth as a whole from rising to "the highest cosmic levels." Here is an example that describes the structure of the world:

> *"The planet Earth is a relatively young planet. On it, the primary form of life - the material one - still exists. That is why artificial planets where the human souls go, where astral beings live after losing their physical bodies, move around the Earth... The planet Earth is part of the astral space and consists of nine levels, with three artificial planets for each level. These nine levels are part of the Earth. There is an exchange between these levels. A person passes from one level to another, not according to his wishes but according to what he deserves. People who are punished by the Higher Intelligence descend from the higher to the lower levels. And we, the Gods of different planets, fight with those civilizations which want to bring the more advanced civilizations down to their own level. In these cases, the Center may decide to destroy a planet which does not follow the cosmic laws."*[4]

Regardless of the specific number of planets or galactic bodies, and regardless whether their orbit is a circle or a spiral, **the oneness and structural hierarchy of the Cosmos**, including the planets' spiritual dimensions, is clearly outlined. An important point in this arrangement of the world is the blurring of the boundaries between "the two worlds" ("here"="ours" and "there"="the world beyond") and "the other world(s)," which is all around us, but yet in another dimension or in "another state of energy." The opposition "high-low" is preserved in some of the descriptions of the world (Heaven and Hell as part of the vertical Christian cosmology), but this is an axiological rather than a structural opposition.

The wider scale of this type of description of the world brings about changes in the idea of the **"movement between the worlds."** This movement is not limited only to "that" world of the dead and demons, to Heaven or to Hell, but can freely take place in the past and the future, between the planets or the "intermediate cosmic fields." Here is the story of an *extrasens*:

> *A boy goes to see an extrasens. The extrasens stands the boy in front of a picture of an Egyptian pyramid and tells him to walk into it. He himself follows the boy in his mental journey. The boy, because of his age, does not have sufficient education to know what he sees. But from*

his descriptions, it becomes clear that he has seen a mummy in a sarcophagus, columns, and corridors inside the pyramid of Cheops.[5]

When representatives of the "human" world and "the other" world communicate with each other, **there is no language barrier** between them and they do not need to know the precise magic words (compare this with the significant role of magic words in traditional magic rituals), because this communication is an energy-informational exchange and it takes place on a higher level of consciousness than the everyday level. In these situations, it is not so important whether the messages are transmitted by aliens, by spirits of the dead of all nationalities, or by God himself, because they are transmitted directly "on the level of energy" and are received by a sixth or seventh sense. After this exchange, they automatically appear in the human consciousness, either in the native language of the *extrasens* or of the client of the *extrasens*. This type of communication gradually begins to influence interpersonal relationships.

We can see this, for instannce, in the following phrases: "*I will not contact this person because he emits negative energy, and after talking to him I have a headache*" or "*He has a good effect on me; it seems that we have good energy compatibility.*"

Thus we come to the fundamental notion in the conceptual model of contemporary *extrasenses*, which is **"energy."**

"Energy" is a notion that is taken from physics, but when it becomes an element of the conceptual system of the *extrasens*, it changes its content and range completely. The choice of this notion has been probably determined by an initial desire to prove the validity of paranormal phenomena by applying the methods of natural sciences. By bringing in this new ideological apparatus, however, "energy" loses its initial meaning and acquires a completely different one. Only the sound of the word "energy" is preserved because the link, if any left, between the new sense and the old one becomes meaningless. The notion of "energy", the way in which it is used by *extrasenses*, denotes not only different forms of being or communication, but also expresses some sort of judgment of the value of the phenomena it describes; that is, this notion also acquires an axiological meaning. Within the framework of a particular semantic range, "the energies" could be presented in a system of binary oppositions, which is a concrete realization of the more general dichotomy of "good" and "evil" in the ideas about the world or human thinking and behavior: high energy/low energy, light energy/dark energy, white energy/black energy, pure energy/impure energy, healing energy/harmful energy, positive energy/negative energy, light energy/heavy energy, strong energy/weak energy, new energy/old energy, and finally, good energy/bad energy.

This semantic process has **two important consequences** for the widespread use of the notion of "energy."

The first one is connected with the use of the derivatives of this notion in the narrative forms being investigated, for example: energy system, energy space, energy center, energy field, energy stream, energy beam, energy lines, energy channels, energy levels, energy forms, energy existence, energy power, radiant energy, and so forth.

The second one has to do with its occurrence in the definitions of other basic notions in the conceptual system of the *extrasens*, for example: "God," "cosmos," "universal mind," "religious shrine," "civilization," "information," "life," "health," "government," "spirit," (in all of its varieties, including death), "soul," "thought," "body," "illness," "death," "fairies" (samodivi, samovili, vili), "vampire," "devil."

I will give some examples, trying to preserve the axiological orientation which is evident in the way the notion of "energy" is used to denote some of the terms mentioned above.

The first notions mentioned above are connected with the idea of high, light, pure, etc., energy:

- *"God": "In the beginning of all beginnings there was Otins (higher mind or God). He is the Mind. He is the supreme power of the Universe... He is the perfection of the Universe in the form of energy."*[6]; *"God the Father is purely energy and nothing but energy... Vibrations of energy are important... God the Father sends his energy to different planets, including our planet."*[7] *"There are light and dark energies. God is the lightest energy. I want to contact only God... Different energies, both good and bad, come to us. They come from different places, because there are also energy zones. The highest energy is God."*[8] *"Divine energy is everywhere around us and in us..."*[9] *"Divine energy is not limited, because it is divine and all-powerful."*[10] *"God is the highest energy system."*[11]

Very often "God," "Great knowledge," "Great intellect," and "Universal mind" are understood as synonyms.

- "The Devil," the natural antipode of God, is the most clearly defined bearer of black, negative energies, which can have a disastrous impact on people.

- The "Spirits of the Dead" are presented ambivalently. They are defined as either "low, negative energies," contact with which is not recommended; or as "higher than us," because they have been additionally purged after their previous reincarnation and can therefore help us to resolve the problems of life. The interrelations between the dead and those alive depend on whether or not an "energy connection" has been preserved. The quality of this connection, however, depends on the state of the relationship during the lifetime of the deceased, on their contact with each other in their previous lives, on the spiritual level achieved during their previous lives, and on the deeds performed by the living relative, which the spirit of the deceased is able to observe. "Messages" which contain information about the life

"beyond" or advice about the behavior of their living relatives "here" are often received from the dead.

Whenever explanations of the spirits of the dead are connected with the theory of reincarnation, the spirits fall into a hierarchy and are classified as lower or higher level spirits, depending on the number of individual reincarnations, on the degree of perfection, and on the strength of their energy. The higher level spirits "have a mission to help people to improve their thoughts, to establish contact with the spiritual part of their being, and to fan into flames the divine spark that is within us."[12] In this mental context, the spirits of the dead are defined as "phenomena of new life," "spirits of the heavenly path," and so forth.

- "The Human Being," as possessor of a "soul" and a "body", is simultaneously the bearer of the two kinds of energies. His character, state of health, and tendency to communicate with people of similar energy structures, depend on the predominance of light or dark energies within him. A sick body is thought to be healed by causing its energy to change from dark to light; whereas a sick soul, in order to heal, has to strive for perfection, rising to higher and still higher levels of energy. A person who chooses evil over good is always punished, most often in the energy being of his soul, which realizes what has been "lost" and thus what has to be corrected in the next life. Thus, the notion of energy is connected with the well-formulated moral code of the *extrasens*.

Of course, energy is not the single notion through which the meaning of everything mentioned above can be explained, but it is most wide-spread. This is indicative of the subconscious desire of *extrasenses* to organize their conceptual apparatus into a semantic whole and to arrange its elements into a hierarchy of semantic and axiological structures.

A very important feature of the practice of *extrasenses* is the ritualization of their activity, and that of the so called "seance" in particular. In practice, this means awakening to the presence of the "beyond" in interpersonal communication. One can observe how the immediate setting of the seance gets sacralized, how the use of material things in which the "pure energy is encoded" becomes a necessity, and how the human speech and actions start adhering to specific norms.

Here are two examples: *Description of the consulting room of an extrasens*

a. A room with two beds, a small table at the eastern wall, and an arm-chair for the extrasens next to the table; an icon of Jesus Christ is hanged on the wall above the arm-chair; on the table are a vase of flowers, a large number of bottles of water, and lots of small things, which have been placed there to "get charged with pure energy". A post-card picturing Jesus Christ stands propped against the vase. On the opposite wall hang a couple of pictures emanating "healing energy", which have been drawn by former patients of the extrasens

and some beginner extrasenses. Among the pictures is another icon of Jesus Christ. On the window sill are some pots of flowers, which have been presented to the extrasens in token of gratitude. They have "encoded" the "energy condition" of their former owners, so that the extrasens may judge from the condition of each flower, how his former patients feel at any moment[13]*;*

b. A room with a desk and two chairs; there are seven differently sized icons of Jesus Christ and the Virgin Mary with the Infant arranged on the desk; on the right-hand corner of the desk stands a wooden crucifix, with a candlestick and an icon-lamp that never goes out next to it; next to the desk is a small table, on which some crystals, wire pyramids, sea-shells, metal penthagrams and a wooden Communion Bread have been arranged. The Communion Bread was brought from a monastery but the extrasens cannot remember which monastery it was, as she has inherited it from her grandmother[14].

It is not difficult to notice here the effect of the age old principle of sanctification of every space by a meaningful transformation and singularization, thus isolating it from the profane space that surrounds it[15]. The internal structure of the space thus sanctified is subordinated to the same principle: the "center", "the main symbol of power, sacredness and immortality"[16] (most often this is the place where the *extrasens* sits), is separated from the "periphery"; both the center and the periphery are symbolized by objects which are the bearers of this idea. The "center" is perceived as such and is justified by the principal notions of the conceptual system of the contemporary *extrasens*: "I sit here, because right behind me, somewhere around my head, I can feel the strongest emanation, which helps me to receive and emit energy much more easily..."

We can speak of the same actions which recur during the performance of the rituals of the same healer, while in respect of different healers, the recurring forms are different. In respect of the patient, these actions are generally concentrated in the position taken up by the human body. The sick person usually sits on a chair, with his or her knees close to each other and the hands placed on the knees. Some *extrasenses* ask their patients to turn their palms upwards in order to 'conduct" better the incoming "energies".

The activities of the healer involve: preparation of the seance, activities during the seance, and activities concluding the seance. As a whole, these activities are also concentrated primarily in the typical position and the movement of the arms. The beginning of the seance is often indicated by the sign of the cross (if the *extrasens* says he is a religious person), by raising the arms upwards, or by some other specific gesture, which is to show that the healer is ready to "take in the energy" and to concentrate its retroactive power in the palms and fingers of his or her hands. The seance itself usually involves what we call a "contactless massage", which represents specific

movements of the hands around the body of the patient. The recurrent everyday activities for each healer include the order in which the individual parts of the human body are massaged and the typical movement for every one of these parts, such as a pushing-out movement, a rotary movement, a caressing movement, etc. The patients who have gone through a couple of seances get used to this order of movements and expect them to happen implicitly. The seance can terminate by "pushing the energies" down, to the Earth. Then the *extrasens* makes side movements with his hands, or washes them with water, in order to "purge" himself of the "negative energies taken in"[17].

The above examples indicate quite clearly that a large number of *extrasenses* resort to the use of a ritual mask, which conceals some part of the human personality and bring to the fore the contact with the "other" world - the contact which guarantees the successful performance and satisfactory conclusion of each seance.

4. The Village *Extrasens* between the "two worlds"

I have used the title of this section in both the literal and metaphoric meaning of the word. On the one hand, I will bear in mind the position of the village *extrasens* of a mediator between the world of the living ones and the world of the dead, and on the other, his or her position between the traditional (rural) and the novel (urban) ideas about the "two worlds".

I am going to look for verification of this assertion in the practice of a village *extrasens*.

Petranka Petrova was born in 1949 in the village of Gumzovo in northwest Bulgaria. Her profesion is zzotechnician and she and lives I the same village till ow. The village population is heterogeneous, most of the people are Eastern Orthodox Christians of Vlach origin, and the rest are Eastern Orthodox Christians of Bulgarian origin. Petranka was brought up in the spirit of traditional Vlach culture and plays a competent part in the ritual and festive life of the village. She lived for some time, however, in Sofia, where she met some *extrasenses* residing there, and started reading popular literature on the problems of extraterrestrial civilizations, the relationship between human and cosmic intelligence, an the morality of religious contemporaries. It was at that time that she established personal contact with the extraterrestrial Cosmic Intelligence:

I met with Petranka Petrova in 1994 in the village of Gumzovo and she told me some very interesting things about her notions, beliefs and practice. I will give some of them here as examples[18]:

Beginning of the contact:

(How did you get aware of your capabilities, how did you establish contact with aliens from another planet? - I.T.) Everything began in 1991, some time before Easter. One day I simply started getting the messages. A woman had told me before, that I was going to receive messages from the

planet Throne but I did not believe her. She had also told me that I was going to start writing. I was going to hear a voice from above and I was going to start writing. I was going to write what I heard. So, it was on April 1, I believe, when I heard something like a sentence. There was a thought going round my head, there was a thought in my head. Then I remembered what the woman had told me. I took a sheet of paper and started writing down the sentences. Then, They started dictating: "We want you to work with us. We are from the planet Throne and we are asking you to write down all the information you get from us." Then I started writing. During the first contacts, it was only from them to me. They were trying to convince me to work together. Later on, they started sending me some other information, too. Some more information about their planet and other interesting things."

Petranka improved her practice fast and became well-known in her village. Her practice, however, determined the nature of her future communication with the village people.

I would like to outline here a couple of essential points in her idea about the structure of the world and the relationships between the people and those "beyond".

The inhabitants of Throne:

(Who are they? - I.T.) They say about themselves that they are people like us, but more superior, with a higher intelligence. They also say that all earthly people, who get to perfection, transcend to a higher intelligence; they are transferred from the astral planets to a higher place. There, they start working for the planet Earth again, and others, who come from other places, work for other planets.

Structure of the Universe:

(Which are the astral planets? - I.T.) The astral planets are the ones which turn in the direction from the Earth to the Sun and rotate round our Sun. The souls of our deceased, the souls of our dead go to the astral planets. This is the explanation I received. When I personally asked God where Astrala was, They said it was in the Second Heaven. What we see above is the First Heaven, then follows the Second Heaven. This is the astral level. We do not have any senses to perceive it. (Which planets does Throne belong to? - I.T.) Throne is of a higher level, it is of mental level. First are the astral planets, then come the mental ones. They are followed by the etheric planets, on an etheric level, which is a still higher level with much more perfect energy. We are heavy energy. This is what they told me. (What does "heavy energy" mean? - I.T.) Well, this is thick energy, not very agile, on a low level. Do you understand? While they are softer, more delicate energy, on a higher level. They also explained other things: about us, about our galaxy. The name of our galaxy, for instance, is not Milky Way, as everybody calls it. They named it after the planet Gala. There is a woman up there, a goddess by the name of Gala. She is in charge of this planet. So, Galaxy, after her

name. They also gave me some diagrams of the planets lay-out in the Cosmos: what levels they occupy and a lot of other things. There are a lot of other levels after the etheric level. There are lots of levels before you get to the center. The closer to the Center of the Cosmos a planet is, the higher the level it occupies. The lower you get, the lower levels they occupy. The Cosmos is like a spiral and we are in the first whorls of this spiral. The closer to the Center you get, the higher the levels become, and the more superior the creatures get. The further outwards you go, the more inferior the creatures become. The central place is occupied by the purest energy, that is God. What we call God, God the Father, He is in fact there, that intelligence.

God and the Gods

We have difficulty understanding what God exactly means. Because He explained that God stands for the supreme and purest energy. He also said that God is everything around us, and in us, because He has put a tiny bit of this energy in everything. This is part of God's energy, the energy of Cosmic Intelligence. This is how we get intelligence. In other words, every human being has a tiny part of the supreme cosmic energy, which is called God. This is how they explain it. They also say: "The gods get down to you." The gods are people of a much higher intelligence. They are from higher levels, and we all call them gods. While they are simply more supreme than us. They can be born, reincarnated and transformed, they can materialize and dematerialize within seconds. Since we cannot do all that, they are gods to us, and we call them gods.

They are against the sects and the different religions because they say that there is only one God. Everybody must know that there is only one God.

Some people believe in Buddha, others - in Mohammed. But these people should know that they are prophets, who came down to Earth the way Jesus Christ came down to Earth. People should not be divided on the basis religion. They shouldn't fight on religious basis. People invented the religions themselves. The religions were not given to the people by Them. They all came from different levels: some of them came from the etheric level, others - from the mental one, but they were only prophets. They are the only ones who recognize God Jesus to be the God of the planet Earth because he was the only one to sacrifice himself and save the life of the people on this planet. The others also came down here, but no one of them ever made a sacrifice. (Why did the people on this planet have to die? - I.T.) Because they do not evolve correctly. I was given a date: July 18, 1999. "If the people on Earth do not change and if they do not start abiding by the laws of the Cosmos, we will have to suspend their evolution. We will say "Stop", "This is the end", let us begin from scratch. We, here, pollute the environment and other planets, which are superior to us, sound the alarm by saying: "We cannot stand this planet any longer!" They also say: "You are confined like in

an egg-shell, you can see only the earth and the skies and are not aware of the truth about the Cosmos. You never leave your confinement." So, I ask them: "Why do inferior civilizations come to our planet, why do they study our planet, they study our plants and our people and we never leave our confinement?" And they say: "Because these civilizations do not know the law of killing." We know how to kill and if we go to another planet, we will continue to kill, to destroy. Because the energy of destruction is still alive in us.

They say: "In the beginning, God lived on Earth and the people also lived on Earth. The gods and the people used to live together". Then we detached ourselves from the gods. This is what they say: "There are two types of energy flowing in the Cosmos: positive energy and negative energy. Our matter gets heavier as a result of accumulation of negative energy, and vice versa: it will get lighter, depending on the extent to which we are prepared to take in positive energy. People often make mistakes and are thus subjected to the effect of negative energy. Everybody knows what is positive, yet, people usually choose the negative. Everyone knows that it is not a good thing to steal, however, people keep on stealing and, as a result, their energy gets heavier and drags them further down. We are programmed 75 percent, while the other 25 are left to us to choose. It is up to us which energy to choose. They programmed us but I do not know who exactly.

They also say: "A human being cannot evolve within 100 or 200 years. Every man evolves in the course of millenniums. In order to attain the intellectual level which will help him ascend onto a higher level, one has to be reincarnated on Earth not less than 500 or 700 times. It could be even 1,000 times, but the minimum is between 500 and 700. The people approach the mental level very, very slowly. The point of transcendence differs from one person to another. The same applies to the planets.

The planet Earth

The planet Earth is also striving to ascend. It is a living organism. The whole planet is striving to get higher and higher. On July 18, 1999, the planet Earth is to start ascending onto the mental level. How can it ascend onto this high level, when the people are not ready? This period of transition will take from 1,000 to 1,200 years. They say that we evolve very slowly, therefore, the period of transition is rather long. They also say: "You have not moved a tiny bit since the death of Jesus Christ. Your average level of intelligence is about 2,54 cosmic units. You need an average of 2,9 in order to be able to ascend together with your planet onto the next level." This is why we will have to apply selection. There will be selected individual people who will be able to ascend by themselves.

The Earth also has living energy because it is a living organism. It is a living organism the way we are living organisms. It also ascends and descends along the individual levels, depending on the matter and the energy

it contains. In order to help the Earth, we have to become lighter. If one third of the people can reach the required level, the Earth will ascend onto the higher level and will stay there permanently.

The Contact with God the Father and the Representatives of Throne

I do not always know who I speak with, but eventually they always tell me who they are and where they are from. But there are some indications, which help me feel the difference from the very beginning: whether the contact is with the planet Throne or with Jesus Christ. Those from Throne simply persuade us, they beg us, so to say. While when God the Father speaks, he says sometimes: "Petranka, this is God the Father speaking." And he speaks more like a mentor, like a father who stands in judgment of his children. He gives me instructions, sends messages, tells me interesting things. But he speaks to me as a parent, as a father.

They can feel my confusion and then they say: "This is so and so from the planet Throne speaking." The lectures get more and more interesting and instructive to me, more difficult to understand. What is God, what is man, what is the energy cover of man.

Every human being has seven energy covers

When you die, the energy covers begin to come off. This is how the soul gets detached from the body. The energies continue to come off up to about the 40-ieth day, then they get together again in a new form in the astral, so that the deceased may go on living there, on a higher level. If the person was seriously ill or exhausted before his death, the energies take a longer time to get together again. They can take two or three months. This is why, when I sometimes inquire about somebody from the astral and want to speak to him, they tell me: "You cannot speak to this person because he is being treated. There are disruptions in his astral energy level. Before he is all right, he can neither go to his permanent place, nor can he descend to Earth; we cannot receive any information from him, either.

The Contact with the Dead

We can communicate with the dead only if They agree to that. They do not give me direct contact, they only help me establish the contact. Then it works. Provided that the person is all right and that he died more than one year ago, one and a half - two years ago. Not a long time ago, because in this case they usually lose interest in earthly matters. If the person had been seriously ill, or if the illness had lasted a long time, they do not give him contact. But when they do, you can discuss anything with the dead. They know a lot of interesting things because they are already on a higher level, aren't they?

We can find the specific intertwining of the two types of conceptual systems in this description. In her large-scale description, Petranka presents the ideas of *extrasesnses* about the universe, the perception of its energy hierarchy, and the notion of God as supreme cosmic intelligence, on the one

hand. On the other hand, however, the position of the dead is slightly shifted, in so far as they are all placed on a higher energy level. The contact with the dead can do no harm to those alive; it only provides additional information about the behavior and the fate of the people. Almost everybody in Petranka's village has asked her for a conversation with their dead once or more than once, which is in line with the local tradition of intensive contact with the dead. The advice they get as a result of this contact, they follow in their everyday practice.

The new structure of the world, however, changes the nature of the contact with the dead as well. It becomes a private case of contact with the superior energies. Thus, Petranka gradually assumes the position of a person who speaks with dead ancestry. She, however, performs this ritual function, which is in the tradition of the Vlach population , in a new manner. Her communication with the dead is ritualized in some other way and the dialogue contains terms and notions which she has to explain to her fellow-villagers. In this way, the urban and village vernacular specific for this subject-matter get intertwined in the dialogue and the direct conveyance of information is accompanied by frequent explanations of unfamiliar words and phrases. All too often the dialogue consists of two parts, i.e. the answer to a personal question and some comments upon more general phenomena. The latter concern a larger number of people and can induce changes in the element composition of the traditional village community culture. Another woman in Petranka's village tells about her lives from her first incarnation to now. *"I was born in 1783. And I was born into a poor fishing family...in the village of Sarafovo, between Michurin and Pomorie..."*[19] With the help of Petranka, she has the opportunity to talk with her dead relatives and to find out where they are now - whether they are in the Astral region or have been reincarnated and are living in another country or continent. She told me her long story and explained that she already knows the truth about herself. She also said that sometimes they cannot do without a translation, both literally and figuratively. *"Oh, you came to Bulgaria to look for me and to talk with me - in Vlach language [says the dead grandfather, whose spirit the psychic had called with God's help - author's note]. And immediately God gave the translator the ability to speak in Bulgarian. Because Vlach is a very difficult language and can't be understood by the grandson...he doesn't know Vlach and the grandfather doesn't know Bulgarian, which is why God gave the translator the ability to speak Bulgarian."*[20] In addition, Petranka has had to explain to her the meaning of "avstral" (she did not pronounce "astral" correctly), so that she could visualize where her dead were and where she was going to go after her death.

The new description got about the village quickly and "the avstral", substituting "the other world", became current.

The new type of ritualized communication with the "other" world is also present in Petranka's practice:

Beginning of the Seance

She picks up a small crystal or a wedding ring, tied on a thread. Since the crystal had gone, they told her that she had lost it somewhere and that they had to send her another one. This is why she uses a wedding ring now. She uses it for the contact like that: she holds the suspended wedding ring over the table and it turns to signal the beginning of the contact. Before that she has to cross herself three times and to say silently three times the three secret coded words, which they taught her to say. This happened when she told them that she also wanted to contact them on her own initiative. Then they gave her the secret words. She never tells the words to anybody, and she says they are in Bulgarian. She got the words after two years of contact. So, she has been able to get in touch with them herself since 1993. If the ring turns to the right, this means that They don't mind talking to her at this moment. But if it turns to the left, this would mean that they are not willing to give her information right now. So, she has to try again later on, or they will establish the contact themselves. "Then you can speak with them yourself, or you can speak with the dead."

The relationship of the village sorceress with the *extrasens* is another interesting consequence. The sorceress has sincere respect for the new knowledge of the *extrasens* and sends to him or her everybody, whose illness she does not know how to heal. She treats the diseases in her healing repertory, but she also recommends additional consultations with Petranka, because she knows a lot and she can "speak with dead ancestry". The sorceress cannot take in the "new" description of the world, neither can she understand the terms used by Petranka. But she believes that Petranka's practice can be helpful to the people, too. Petranka herself asks her Tutors for healing advice and records their recipes for herbal remedies.

5. Activities of the Marginal Person: New Forms of Cultural Syncretism (in lieu of conclusion)

I will try to make a brief summary of the ideas set forth in this presentation.

The conceptual model of world harmony has evolved in individual periods of human cultural history on the basis of a single fundamental idea, i.e. the structural and notional dichotomy of the world. The dominant characteristics of each individual part have been polarized to a certain extent, so that they can supplement each other in shaping up the whole. Regardless of the endless transformations of this idea during the individual stages of its development in different regions, it is present in almost every type of culture, where it is adapted in a specific manner to fit in the system of this culture and to materializes according to the rules and standards of the same culture. Furthermore, it is important to recall the fact that every new variation of this

idea draws upon the previous version, thus extending the scope of component elements, which calls for new explanations and interpretations of meanings long lost, without upsetting the logic of its internal development. The idea of existence, the type and significance of the "two worlds" give rise to a large number of cultural activities which have always been of interest to researchers.

Another important instant in the evolution of this model, in addition to the general idea about the two worlds, the human world and the "other" world, is the idea of their interaction, as a result of which something or somebody in one of these worlds changes. In the core of this interaction is the idea of "magic" (in the categorial meaning of the notion) as a mechanism of thought and action for the transformation of qualities. The rituals, in turn, are the technological means for the attainment of this general idea; they are the tangible form in which the interaction between the two worlds takes place.

The establishment of a contact with the "other" world by a sorceress, a person who speaks with dead ancestry, or by an *extrasens*, is the beginning of an extremely complicated communicative situation where several types of interrelated communication take place simultaneously. They occur on several communicative levels, whose autonomy becomes relative when they are perceived as integral parts of a comprehensive ritual (or ritualized) discourse and become component elements of the general meaning of this discourse. The simultaneous communication of the sorceress with God and the Christian saints, with the dead, with personified illnesses, with the fairies (samodivi and other "vetrishta"), that of the *extrasens* with the inferior energy levels, with the astral bodies, with the spirits of living persons (who are somewhere else at the moment), and, at the same time, with all other participants in the ritual: the sick person and his or her companions, creates the extraordinary atmosphere of the ritual communicative situation. The particular subject of hyper-communication is determined by the specific objectives of the ritual.

It is important to stress here, that *extrasenses* comment upon the presence and the type of the contact with the "other" world much more than the village sorceresses or the persons who speak with dead ancestry do, because they are often in the position of people who have to provide evidence about the truth of this fact and the significance it has for the welfare of the people.

In the practice of the village *extrasens*, we can notice an association of these two types of systems of thinking and behavior, as well as the effect of this practice on some elements of traditional village culture. This may be the rise of a new type of syncretism, which awaits future thorough investigations by researchers.

Notes

* The notion of *extrasens* is a combination of a couple of other notions. It is used to denote persons who perform different types of activities, e.g. healers who apply bioenergy

therapy, clairvoyants, persons who establish contacts with extraterrestrial civilizations and "divine (cosmic) energies", persons who have the knowledge and the skills of old and new magicians, etc. The specific capabilities of these persons to do their job, which they have either developed, or got from "above", makes it possible to incorporate them into a single notion.

1. Todorova, I. 1995. Materials, collected during field-work in the region of Northwestern Bulgaria, and stored in the Archive of the Institute for Folklore, Bulgarian Academy of Science, the interview was made with Finka Aleksandrova Ortova, born in 1923 in the town of Bregovo, Vidin region; reference number: none (materials can be found by the name of the documenter)

2. Todorova, I..1997. Paranormalnite javlenija v perioda na prehod (Paranormal Phenomena and Transition) - In: A Social Scieces Approach to Trannsition in Bularia (Prehodut v Bulgaria prez pogleda na socialnite nauki)(ed. Kr. Bajchinska), Sofia, "Prof. M. Drinov" Academic Publishing House, pp. 141-161 (in Bulgarian)

3. Definition of the folklore as a "local culture" which is entirely reproduced within the framework of the local community see in: Zivkov T.Iv., 1977, (Narod I pesen) The People and a Song, Sofia, "Prof. M. Drinov" Academic Publishing House, pp.18-20 (in Bulgarian)

4. Todorova, I. 1993. Materials, collected during field-work in Sofia, Bulgaria, and stored in the Archive of the Institute for Folklore, Bulgarian Academy of Science, the interview was made with the *extrases* D. G., a woman, born in 1949 in Sofia; reference number: none (materials can be found by the name of the documenter)

* Please, note that some of the *extrasenses* are disagree with publishing their names, so I will use only their initials here

5. A case from the practice of the *extrasens* M. Јовановић from Belgrade, rec. by Д. Ајдачић in 1994 ad given to me in the same year

6. Neseva Sv., 1993, Az chuvam glas ot Vsemira (I Hear a Voice from the Cosmos), Sofia, "Keomerisa" Publishing House, p. 19 (in Bigarian)

7. Todorova, I. 1994. Materials, collected during field-work in Sofia, Bulgaria, and stored in the Archive of the Institute for Folklore, Bulgarian Academy of Science, the interview was made with the *extrases* B. D., a woman, born in 1944 in Plovdiv; reference number: none (materials can be found by the name of the documenter)

8. Todorova, I. 1993. Materials, collected during field-work in Sofia, Bulgaria, and stored in the Archive of the Institute for Folklore, Bulgarian Academy of Science, the interview was made with the *extrases* D. I., a man, born in 1951 in Sofia; reference number: none (materials can be found by the name of the documenter)

9. Stella (Tajanstveni Svijet na Granici Znanosti)(Croatian Journal about the Secret Knowledge), 1994, N 10, pp.8-9

10. Stella (Tajanstveni Svijet na Granici Znanosti), (Croatian Journal about the Secret Knowledge), 1994, N 10, pp.8-9

11. Todorova, I. 1995. Materials, collected during field-work in Sofia, Bulgaria, and stored in the Archive of the Institute for Folklore, Bulgarian Academy of Science, the interview was made with the *extrases* R. M., a woman, born in 1959 in Jambol; reference number: none (materials can be found by the name of the documenter)

12. Stella (Tajanstveni Svijet na Granici Znanosti), (Croatian Journal about the Secret Knowledge), 1995, N 17, p.7

13. Consulting room of the *extrasens* S. B. from Sofia

14. Consulting room of the *extrasens* R. D. from Sofia

15. Eliade, M., 1995 Tractat po istorija na religiite, trnanslated into Bulgaria form Eliade, M. Traite d'histoire des religions, 1949, Sofia, p.409.

16. Ibid., pp. 420-421

17. Todorova, I. Ritual Mask of the *Extrasens*. - In: Journal of Bilgarian Folklore (in Bulgarian) (in press)

18. Todorova, I. 1994. Materials, collected during field-work in Northwestern Bulgaria, and stored in the Archive of the Institute for Folklore, Bulgarian Academy of Science, the interview was made with the *extrases* Petranka Marijanova Petrova, born in 1949 in the village of Gumzovo, Vidin region; reference number: I N118, II; all off the rest examples are recorded from the same person. Some of the "contacts" and messages from the "other" world are recorded and published in a small book by Petranka Petrova, Ot centura za nauchna informacija na planetata Tron za planetata Zemja. Razgovori s Boga - nas povelitel I spasitel., zapisala P. Petrova, (From the Center of the Scientific Information in the Planet Tron about the planet Earth. Conversations with the God - Our Master and Savior), 1992

19. Todorova, I. 1994. Materials, collected during field-work in Northwestern Bulgaria, and stored in the Archive of the Institute for Folklore, Bulgarian Academy of Science, the interview was made with Rahela Dimitrova Ivanova, born in 1921 in the village of Gumzovo, Vidin region; reference number: I N118, II

20. Ibid.

Деревенские *экстрасенсы*: Между традиционной ритуальной практикой и «новыми» идеями о структуре Вселенной

Практика современных *экстрасенсов* Болгарии сконцентрирована главным образом в городах; в ней отражаются специфические черты урбанистической культуры. Традиционные магические целители и колдуньи (healers and sorceresses) продолжают функционировать в первую очередь в контексте деревенской культуры. В данном случае сохраняется различие между концепциями городской личности со «сверхъестественными возможностями» и сельскими жителями. Концептуальная модель городских *экстрасенсов* не признает ни традиционного горизонтального дуального деления мира (на «здесь» и «там»), ни трехчастной системы христианской космологии (низ – ад, здесь – человеческий мир, верх – небеса). Масштаб «нового» мира безгранично велик и включает различные планеты и галактики, рассматриваемые с геоцентрической точки зрения.

В таком делении целителей, ясновидящих и колдунов (healers, clairvoyants, and sorcerers) между культурными пространствами города и деревни чрезвычайно интересно наблюдать становление особой маргинальной фигуры: деревенских *экстрасенсов*. Этот феномен совершенно нов для Болгарии и даёт нам возможность проводить различные наблюдения и исследования.

В докладе я представлю специфические ремарки и концепции личной концептуальной модели одного деревенского *экстрасенса*. Я проанализирую ее практику в контексте деревенской ритуальной системы. Интересное переплетение элементов традиционного фольклорного знания с элементами различных теософских и оккультных концепций мира, смешение христианских взглядов с концепциями, почерпнутыми из восточных религий, а также наивности деревенской ритуальной целительской практики со специфически ритуализованным сеансом городских *экстрасенсов* являются основными аспектами деятельности этих индивидуумов, каковые я собираюсь учесть.

В целом анализ ориентирован на причины и результаты появления этого маргинального феномена в современной болгарской культуре.

Полевые материалы, на которых основано данное сообщение, были собраны в 1994-1996 гг. в ходе фольклорных экспедиций в северозападную Болгарию. (Пер. Д.А.Функа.)

М.В.Станюкович

КОГДА МУЖЧИНЫ-ЖРЕЦЫ ОБРАЩАЮТСЯ К ДУХАМ-ПОМОЩНИКАМ ШАМАНОК: ЛЮБОВНАЯ МАГИЯ И НАЦИОНАЛЬНЫЕ ВЫБОРЫ НА ФИЛИППИНАХ

Провинция Ифугао – политический лидер пяти «шаманских» горных провинций Северного Лусона. Она возглавляет движение за предоставление этому региону автономии. Горный регион, известный под названием «Кордильера», или «Монтаньоса», оказался исторически противопоставленным «равнинному католическому большинству страны. С культурологической точки зрения горный ареал, и особенно профинция Ифугао – сокровщница традиционной шаманской культуры архипелага, до недавних пор охраняемая обычаем охоты за головами.

Большая часть населения Ифугао поныне фактически остается приверженной шаманизму. Однако политическая и экономическая активность ифугао очень велика, а все пути к успеху в этих сферах лежат на Филиппинах через христианские, в первую очередь католические, объединения и организации. Так были организованы и выборы, которые я поневоле наблюдала во время своей полевой работы в Ифугао (январь-август 1995 г.). Предстояли выборы на всех уровнях – деревни, муниципалитета, провинции, общенационального Конгресса, и национальная компания, которая велась очень интенсивно, мешала мне, отвлекая моих информаторов.

Я занималась изучением женского шаманства и эпического исполнительств, и полагала политические дела мужской сферой, заменившей традиционную мужскую активность, связанную с охотой и охотой за головами (что впоследствии и подтвердилось). Однако мне потребовалось пережить исчезновение информатора, обойти много домов в тщетных поисках его и переговорить со многими политическими лидерами ифугао, прежде чем я поняла, что ведущую роль на последнем этапе предвыборной борьбы играют именно персонажи худхудов – шаманских эпических песнопений, исполняемых обычно женщинами для женской аудитории на языке, малопонятном для мужчин. Выяснилось, что эти духи-предки (персонажи худхудов), входящие в «мужскую» классификацию богов и духов как категория «халупе ма?уле» («доброжелательные, беневалентные духи») приобрели в ходе развертывания политической активности ифугао за последние полвека дополнительные важнейшие функции. Если прежде мужчины обращались к этим духам лишь в целях любовной магии, то ныне именно к ним обращаются с жертвоприношениями жрецы, призванные каждой политической партией, в последнюю решающую ночь накануне национальных выборов.

Love Charms and National Elections: The use of female shamanistic epic heroes/guardian spirits by Ifugao male priests (the Philippines)

Ifugao province is the leader among five highland provinces of Northern Luzon in their struggle for autonomy. This mountainous region, known also as "Cordillera" or "Montanosa" for historical reasons appeared to be opposed to the "lowland" Catholic rest of the Philippines. From the cultural point of view this area, and Ifugao Province in particular, is the treasury of the traditional shamanistic culture of the archipelago, being kept intact until recently by headhunting.

The major part of the Ifugaos are still shamanists, whether they call themselves so or not. Many of them are nominally Christianized. The political and economic activity of the Ifugao is exceedingly high, and all the routs in these spheres lie in the Philippines via Christian organizations, mostly Catholic. It was also the case during the spring elections of 1995 which I unwillingly witnessed during my fieldwork in Ifugao (January-March 1995). Campaigning was very intense and included all the levels of the society, as the village councilmen, municipal and provincial authorities, the Governor of the Province, as well as the members of the National Congress were to be elected. For months I regarded the political campaign just as an obstacle taking away the attention of my informants. I looked at the political sphere as a male area , the replacement of once so important headhunting activities (which it is). As to me, I was involved deep into the study of female shamanism and epic singing. It took me a temporary loss of informant and a fruitless chase after him that brought me to various houses the night before elections to understand the connection between the hudhud epics I studied and the highly man-centered electoral activities. I found out that the hudhud heroes, also regarded as ancestors, that play the central role in the shamanistic voyages of the soul of the deceased to the abode of the dead during the "hudhud di nate" performance made by female shaman of highest qualification, are essential for the electoral business nowadays.

In the male classification of gods and spirits they are enlisted into the category of "halupe ma_ule", or benevolent deities. Previously, as we know from the accounts of R. F. Barton, this category was resorted to by male priests only for love magic. During the last decades with the increase of the political activities among the Ifugao those spirits stopped being regarded strictly female territory and behold the leading role in the last crucial attempt to gain power to the wanted candidates at the elections. (translated by author.)

Г.Р.Галданова

БУРЯТСКИЙ ШАМАНИЗМ СЕГОДНЯ

В последнее десятилетие на волне возрождения национальной культуры, неотъемлемой частью которой является шаманистское мировоззрение, идет процесс *активного возрождения шаманских традиций*. Хотя, строго говоря, шаманизм у бурят как мировоззрение и даже как ритуальная практика никогда полностью не исчезал, продолжая бытовать нелегально или в завуалированной и усеченной форме. Поэтому еще в начале 90-х годов сотрудница Гентского университета (Бельгия) Инге Денагель, проводившая исследование

шаманизма среди иркутских бурят Усть-Орды, агинских бурят Читинской области и в Бурятии, отметила у иркутских бурят существование *живой традиции шаманизма*.

В то же время агинские буряты отрицали бытование у них шаманских традиций, мотивируя это тем, что они давние ламаисты. Однако еще в 20-30-ые годы в связи с социальными потрясениями среди них отмечалось оживление шаманских традиций. В наши дни в среде агинских бурят, хотя они официально ламаисты, также наблюдается активное «рождение» шаманов и шаманствующих, причем в одном селении почти каждый третий «подвержен воздействию духов шаманских предков», внешним проявлением этого является «шаманская болезнь» избранного. Надо полагать, агинские буряты, проживая обособленной территориальной общиной, вдали от основного массива бурятского этноса, не утратили древние шаманские традиции, представления и культы. В данном случае, вероятно, можно говорить и о существовании особых «шаманских мест», способствующих «рождению» шаманов.

Сейчас само время, согласно традиционным взглядам, благоприятствует восстановлению очень далеких, некогда прерванных шаманских корней - утха. Оно идеально для оживления утха как генетической памяти, ибо это время возрождения национального духа бурят (всех народов России). Шаманская утха напоминает о себе, чтобы потомки начали почитать предков, и даже призывает их на стезю шаманства. Изучение родословной линии одного конкретного шамана показывает, что для шаманизма характерна нерасторжимая родословная связь, непрерывающаяся нить времен, традиций. Даже несмотря на кровавые репрессии 30-50-х годов, шаманская утха не прервалась. Обязательно на месте ушедшего появлялся другой шаман или шаманка (Д. Шагдуров. Правда Бурятии. 2 июля 1997). Таким образом, непрерывность шаманской линии обьясняется существованием такого понятия как утха - «наследственность», «наследственная память», которая может на время затаиться, но при благоприятном стечении обстоятельств снова дает о себе знать, оживает, то есть - срабатывает генетический код.

Шаманы, которые действительно призваны духами шаманских предков, чтобы помогать людям, прежде всего своим родовичам, считают, что шаманская утха, которая со стороны воспринимается как благодать, божий дар - это тяжелая ноша; ее нельзя оставить самовольно. Настоящий шаман, как, например, иркутский Виталий Павлов, всегда чувствует свою ответственность перед людьми за происходящие вокруг события, за природные катаклизмы, которые могут случиться, если он допустит ошибку при проведении обряда или совершит недостойный поступок.

Бурятские шаманы, возрождая шаманскую традицию, создали шаманскую конфессию «Боо мургэл» (существует с 1992 г., сначала называлась ассоциация шаманов «Хэсэ хэнгэрэг»). Ассоциация возрождает древние традиции, является организатором коллективных молений, восстанавливая традиционные весенний и осенний тайлганы, которые проводятся обычно на территории Этнографического музея (под открытым небом). В 1999 году здесь впервые был проведен обширный коллективный молебен, посвященный наступлению Нового года - Сагаалган. Во время моления обращались к божествам-бурханам, «соизволившим прибыть в гости», духам-покровителям территориального значения и духам-*перерожденцам* великих шаманов и шаманок (Ехэ Гэгээн заарин боо удаган). После общего моления, собравшиеся разошлись со своими шаманами по всем уголкам обширной территории Музея и продолжали моления, посвященные уже собственным духам-покровителям малой родины. Такая двухчастная структура обряда была обусловлена тем, что в молении участвовали в основном иркутские буряты, которые в силу разных обстоятельств покинули свои исконные места проживания и обосновались в Улан-Удэ, но не порывали духовной связи с землей своих предков. Просьбы при обращении к божествам по содержанию были традиционны, только особо вымаливали покровительство молодым, чтобы они избежали ядовитых силков спиртного, табака и тому подобного зелья. Каждое призывание завершалось шаманским восклицанием «Соог, соог, соог!»

Наряду с общиной «Боо мургэл», которая объединяет почти всех шаманов Бурятии, в Иркутской области действуют еще две шаманские общины. Для культовой деятельности этих общин характерна значительная традиционность.

Кроме этих общин, уже 5 лет существует организация «Центр народных традиций», сформированная поэтессой Н.Ангараевой. В феврале 1999 года Центр был преобразован в клуб «Надежда Бурятии XXI века», состоялась его презентация. Одна из задач Клуба - строительство культурно-исторического комплекса «Храм Неба».

Своеобразие этой общины - в личности ее организатора. По характеристике шаманов-традиционалистов: она не желает входить в «Хэсэ хэнгэрэг», не получает посвящения, называет себя белой шаманкой, не знает бурятского языка, в то время как шаманское обращение к духам-покровителям должно звучать на родном языке, то есть, ставится вопрос - шаманка ли она? Но главное заключается в том, что по мнению Н.Ангараевой, шаманизм не был присущ бурятам - до прихода буддизма у них сложилась своя оригинальная религия «бурханизм», «носители бурханизма умели медитировать, входить в мир богов и духов, даже на простых бытовых обрядах, включая простых мирян. Бурханизм - основа философии жизни бурят - перешел со

своими носителями хори-бурятами в многогранный буддизм» («Все для вас». 17 декабря 1998)

Современное положение в шаманском мире отражает общую ситуацию в нашей стране, связанную с поисками новых идей, чтобы заполнить духовную пустоту в обществе. Как считает Н.Ангарасва, «настали новые времена, пришли новые боги, требуют нового отношения к жизни». Судя даже по этим словам, можно говорить о признаках появлении неошаманизма.

В то же время, наряду с городскими шаманами, в сельской местности, будучи известны только в своей округе, не избалованные вниманием теле-радио и прессы, живут и спокойно занимаются культовой деятельностью те, кто считает, что каждый шаман должен жить под своим родовым деревом. По их мнению, каждая территориальная община (селение) имеет своих духов-покровителей, жертвоприношения которым для блага живущих здесь должен совершать свой («родовой») шаман. А храм шаманов, шаманистов - это сама Природа под куполом Вечного Синего Неба, ибо главный культ шаманов - это культ природы.

Особенность современного бурятского шаманизма не только в сосуществовании традиционного и модернизированного шаманизма, но также в том, что сейчас шаманами часто становятся люди относительно молодые. Большинство из них имеет высшее образование, очень много читает литературы «по специальности» (особенно заграничных авторов), широко использует современные термины: астрал, информационное поле, эгрегор и т.д.

Несомненно, что шаманизм наших дней - это объективная реальность нашей жизни, с которой надо считаться. Шаманы сегодня являются активной частью общества, пользуются авторитетом, поэтому, возможно, неосознанно, стремятся к становлению шаманизма как национальной религии. Полагают, что шаманизм - это основа всех религий и нет особой разницы в учении шаманском или буддийском, православном. Единственная разница в том, что шаманами рождаются, а чтобы стать буддийским или православным священником нужно учиться.

Contemporary Shamanism in Buryatia

G.Galdanova notes 2 kinds of the shamanistic practice in contemporary Buryatia: 1) its functioning in traditional forms, and 2) its modernization (neo-shamanism). The analysis of the Buryat shamans activity allows one to speak about their aspiration towards transformation into a national religion.

М.А.Зенько

ШАМАНСТВО ЛЕСНЫХ НЕНЦЕВ: СОВРЕМЕННЫЕ ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ

В данном сообщении, представляющем собой предварительный анализ полевых материалов автора, будут рассмотрены как некоторые аспекты современного состояния шаманства у лесных ненцев и возможности его дальнейшего развития, так и соотношение его с парапсихологическими явлениями в целом. Такой подход к приводимым здесь этнографическим фактам позволяет также, на наш взгляд, рассматривать более детально и другие явления психического, психологического порядка, в том числе, степень развития всех уровней сознания и его ориентацию.

К настоящему времени сведения о культуре, в частности, мировоззрении лесных ненцев имеют отрывочный характер и каких-либо обобщающих работ по этой теме, к сожалению, нет[1]. Живущие дисперсно на территории шести районов двух автономных округов Северо-Западной Сибири и насчитывающие не более 2 000 человек, лесные ненцы занимают уникальное положение в духовной культуре угросамодийских народов.

Являясь „загадочным" народом в плане своего этногенетического прошлого, лесные ненцы удивляют и своим „инстинктивным стремлением" к сохранению и преемственности иррациональных знаний, что особенно относится к традициям шаманства этого народа, существующим сейчас и, возможно, должным быть сохраненными в дальнейшем - в качестве компенсаторной реакции на длящуюся критическую ситуацию, а также способностью сочетать их с религиозными представлениями и знаниями других культур и цивилизаций.

Практикующие в максимальной степени традиционные формы хозяйства – оленеводство, рыбную ловлю и охоту – лесные ненцы занимают обычно самые удаленные и труднодоступные места. Такая особенность их традиционного расселения, определяемая всей предыдущей этнической историей, была усугублена, как и у многих других сибирских народов, репрессиями в годы советской власти – против зажиточных оленеводов („кулаков") и шаманов, которые часто выступали в одном лице. Не имея сколько-нибудь достоверных данных по процентному соотношению числа шаманов и общей численности лесных ненцев, можно все же предполагать, что вплоть до середины 30-х годов оно не только оставалось стабильным, но и было достаточно высоким. Об этом свидетельствуют как архивные сведения о количестве

репрессированных в эти годы шаманов, так и наши полевые материалы, демонстрирующие многочисленность их потомков на определенных территориях. Так, например, в районе озера Нумто, известном на Тюменском севере как один из очагов „классовой борьбы“[2], практически нет семей, не имеющих среди своих предков людей, обладавших какими-либо шаманскими способностями. Учитывая известные этнографии способы передачи или получения „шаманского дара“, а также всеобщую тенденцию к легализации любых форм традиционного целительства, в том числе шаманства[3], можно с полной уверенностью говорить о том, что на сегодняшний день этот район один из потенциальных центров возрождения „традиционной экстрасенсорики“, то есть некоего синкретизма современных инноваций с элементами шаманской практики. Сегодня здесь еще сохраняется „живая“ память об этом религиозном институте - люди, являющиеся его настоящими знатоками и „хранителями“, причем, в полном смысле этого слова, хранящие его тайны по старой „советской“ привычке от всех. Это обстоятельство, окрашенное к тому же фактом близости к одному из самых известных священных мест обских угров и ненцев – острову в центре озера Нумто („Божьего озера“), заставляет живущих здесь ненцев постоянно находиться под действием эмоциогенных факторов и ощущать себя в тесном контакте с „традиционной магией“, способствуя общему психологическому настрою на восприятие любых иррациональных знаний и объяснение реальной действительности через ирреальное (т.е. „подчинение ему как данности“). Здесь сильнее, чем где-либо на Севере Западной Сибири, хотя и с известной долей модификации, выполняются разного рода запреты, сохраняются использование мировоззренческой атрибутики („священные нарты“ и др.) и достаточно высокий уровень знания фольклора, что формируется, в первую очередь, под непроизвольным действием психогенных чувств, в данном случае чувства страха, и направляет коллективную бессознательную мотивацию на избежание опасности или наказания, связываемых с „потусторонними“ силами. Говоря об уровне развития мышления у данной группы ненцев, можно отметить яркую демонстрацию ранних его видов – практического и образного (характерных в целом для традиционных обществ) и, возможно, даже в некоторых случаях смещенного – аутического, при полной реализации функций соответствующих им воображения и интуиции, создающих во всей своей совокупности благодатные условия для развития магии[4]. Однако следует заметить, что и в других местах расселения лесных ненцев, как, в принципе, и хантов, сохраняется традиционное мировоззрение, и, хотя гораздо в меньшем количестве, но есть люди, относящиеся к категории „шаманов“ или их учеников.

Используя некоторые общие критерии классификации обскоугорских шаманов[5], можно выделить сегодня среди лесных ненцев, обладающих шаманским „даром“, условно следующие категории: ясновидящие или – по Т. Лехтисало - „сновидцы“ или „провидцы“[6], камлающие с бубном, сказочники и (или) певцы и „режущие себя“. Расклассифицировать этих „специалистов“ по категориям шаманов тундровых ненцев[7] не представляется сейчас возможным, так как шаманские традиции уже не так сильны как 50-60 и более лет назад, хотя все же шаманская практика у лесных ненцев существует и, как и вся их система мировоззрения, имеет много общего с религиозными представлениями соседних народов – тундровых ненцев и хантов.

Из названных здесь четырех категорий шаманов, последние две у лесных ненцев встречаются достаточно редко и практически исчезают: находясь долгое время в безызвестности и будучи не востребованы коллективной психикой в этом своем качестве, они в большей степени вынуждены приспосабливаться к своему внутреннему, субъективному миру, бессознательно подвергая регрессирующему началу и свои „магические“ способности. Возможно, эту их позицию по отношению к внешним условиям для реализации собственно шаманских функций следует также сопоставить с известным в специальной литературе положением о взаимосвязи физического здоровья, например, наличия зубов, („сказители“ и „режущие себя“ представлены людьми очень пожилого возраста) и духовного, „душевного“ совершенства, то есть наличия всех пяти душ[8]. „Специалисты“ же такого рода из числа молодежи пока не появились, так как для обеих этих категорий важны не только особые качества, но также знания и опыт. С большей готовностью, хотя, возможно, и частью рефлексивно молодежь стремится перенимать умение камлать с бубном, что, благодаря некоторым современным отступлениям от правил и большей доступности (для своих) в научении этому „искусству“, увеличивает их личную степень „мистического соучастия“, активизируя при этом ощущения, то есть внешнее и внутреннее восприятие, в том числе его сенсорную функцию, сильнее, нежели другие элементы шаманства.

Характеризуя категорию „ясновидящих“ стоит заметить, что этими парапсихологическими способностями, обладает самое большее число „шаманствующих“ лесных ненцев - представителей старшего и других поколений. Часть из них не только предсказывает и „разгадывает“ события по снам, но и привычно использует свою интуицию в обыденной жизни, что, кстати, вообще характерно для лесных ненцев (то есть не только манера невербального общения или „язык глаз“, но и получение опыта и знаний – априори - посредством предчувствий). Однако являющие собой, как известно, продукт бессознательной психики субъекта, сновидения, толкуются, по нашим наблюдениям, в

зависимости от личностного развития и индивидуального опыта. Так, нам самим приходилось становиться не только „предметом" сновидений, но и свидетелем дальнейших его объяснений. В первом случае, в основном, пожилые люди, причем не имеющие никакого образования, сводили это к своему умению видеть события „вперед" - наш приезд или какие-либо другие события, связанные с нами. И во втором, когда наш интервьюируемый оказался человеком достаточно образованным, он попытался интерпретировать свои сновидения, наполненные яркими, „говорящими" образами-символами, связав их параллельно с мифологическими представлениями и реальностью: черная кошка (хозяйка священного места, тотемное животное) – черный цвет (духи подземного мира, болезни) – черная нефть, загрязнение территорий. Хотя все же и в том и в другом случае можно говорить о каких-то скрытых мотивах или инстинктах, которые могли совпадать или ассоциироваться с происходящими событиями[9], например, желание любыми средствами помочь земле своих предков, восстановить разрушенные священные места и пр.

В современной культуре лесных ненцев представления о приобретении „шаманского дара" практически не испытали трансформации: его можно получить относительно легко, так же, как и у хантов. Однако, и здесь, наряду с такими инновационными моментами как отказ от обязательной шаманской атрибутики (костюма), относительная свобода для женщин (хотя именно для лесных ненцев в прежние времена женщина-шаманка была обычным явлением) и другими, присутствует, возможно, новый взгляд на сам процесс происхождения „дара": от передачи его по наследству (природный дар) до приобретения путем … желания обладать им (таким образом, доступ к ирреальному объясняется через таковое же). Например, один из сыновей известного в свое время шамана из категории „режущих себя", сам обладающий только способностями к „ясновидению" (что по силе шаманских способностей гораздо ниже), так определил стремление своего уже совсем взрослого племянника: „… да, у него нет шаманских способностей, но он очень хочет быть шаманом, а если хочет, значит, сможет им стать". Кстати, именно этот, „желающий стать шаманом", лесной ненец примеряет на себя сразу все премудрости шаманской науки – от умения „разгадывать" вещие сны и камлать до испытательного апробирования галлюциногенов (мухоморов). Здесь яркий пример того, когда сознание в большей степени умышленно подавляется бессознательным, формируемым коллективным настроением и доминирующими установками в психике самого субъекта, представляя своеобразную – чувственную - реакцию организма на стимулы внешней среды[10]. В данном случае только посредством сознательных первоначальных усилий открывается

простор для бессознательного, иррационального, и только сознание, как видится, может определить возможность рождения „шамана". В то же время другие, наследственные обладатели „шаманского дара", испытывают обратное действие этих противоположностей – на помощь бессознательному (внешнему и внутреннему восприятию отношения со стороны окружающих как к сыну шамана, а также ощущению своих потенциальных способностей) приходит осмысленное формирование устойчивых стимулов для аккумуляции „дара" и реализации его, представляя сознание, таким образом, и в этой позиции важным фактором в становлении шамана. И еще один важный момент – индивидуальное сознание подчиняется здесь коллективному сознанию/мнению/разуму, общественной воле, так же, как и экзопсихика личности корректируется ее эндопсихикой - посредством функций интериоризации и эстериоризации[11]. Сознательная деятельность, мыслительные усилия субъекта культивируются, направляются внешней средой (как своей этнической, так и более общей), определяющей потребность и предоставляющей ему возможность идентифицировать себя с коллективным мнением и настроением, и обеспечивающей тем самым, в последнем варианте, бессознательную мотивацию его поведения. Таким образом, поведенческие акты „носителей" шаманского дара и потенциальных шаманов регулируются как на уровне сознания, так и пред- и бессознательном уровнях психики. Противоречия, возможные между этими двумя уровнями и способные вызвать у субъекта состояния тревожности, фрустрации, регрессии и т.п., не возникают только благодаря особенностям мышления[12], выражающимся у представителей таких культур в практическом осмыслении всего, что есть в жизни, в том числе, ирреального, и психики, обладающей способностью адаптироваться посредством трансформации мировоззрения и, отчасти, модернизации некоторых религиозных представлений и установок.

Особенности психики лесных ненцев позволяют им не только достаточно устойчиво сохранять свое традиционное мировоззрение, но и благодаря его многомерности и органической незамкнутости обновлять и дополнять определенными культурными заимствованиями. Последнее, очевидно, можно объяснить неосознаваемой потребностью (инстинктом, мотивом) носителей архаической культуры использовать любые иррациональные средства для достижения гармонии во взаимодействии с окружающим миром и, следовательно, собственного „психологического благополучия". Таким образом, как ни парадоксально, но именно то новое, „чужое", что может вызвать у них определенный психологический дискомфорт, используется отчасти как превентивное средство, оцениваемое с позиций пользы и разумности.

Так, большинство лесных ненцев п. Нумто прошедшим летом дважды приняли обряд крещения - сначала баптистский, а затем – православный, повинуясь бессознательному стремлению как можно надежнее обезопасить себя от всякого рода неудач. Вера большей части из них в „русского" бога и поклонение своим божествам и духам оптимально сопряжены, что, в свою очередь, влияет на модернизацию некоторых традиционных элементов мировоззрения, в том числе, шаманства. Нам приходилось не только наблюдать некоторые инновационные моменты в шаманской практике, но и самим выступить один раз в роли пациента, испытав на себе сильный биоэнергетический поток от „экстрасенсорных" действий обладавшего шаманским даром молодого лесного ненца. Не получив знаний шаманского искусства от своего рано умершего отца, „сильного" шамана, напрямую, этот ненец, будучи уже взрослым, почувствовал в себе некие парапсихологические способности, которые в результате социальной фацилитации получили возможность быть реализованными. Таким образом, посредством коллективного внушения/отношения к себе как к потенциальному шаману он становится способным выступить в качестве субъекта сознательного и бессознательного воспроизведения данной формы религиозных представлений, при частичной их модернизации: замене или дополнении отсутствующих знаний и опыта - доступными и подходящими. Так, методы его лечения в определенной степени оказываются заимствованными из широко известных источников (напр., телевидение) и более всего сравнимы с „энергетическими пассами" руками и гипнозом, при этом без использования им какой-либо шаманской атрибутики. Фокусируя свое внимание на обеспечении „пациенту" измененного состояния сознания, при котором происходит сам „шаманский акт" – внушение на принятие соответствующего рода „лечебной" информации, этот лесной ненец также находится в необычном состоянии сознания, погружаясь в иные „сферы". Традиционными, как и при камлании с бубном остаются условия проведения такого „сеанса" – малочисленность участников, вера в происходящее, отсутствие посторонних шумов. При сеансах с бубном, наблюдаемых нами и также происходящих с некоторыми инновациями, погружение в необычное состояние сознания (в зависимости от индивидуального самоконтроля в разной степени) или экстаз[13] можно практически наблюдать у всех присутствующих при этом магическом действе. Этот обряд, представляя собой яркую игровую ситуацию, рассчитанную более чем другие на массовость, воздействует на корковые зоны одних из основных систем анализаторов человека – зрения, слуха и осязания, активизируя при этом функции восприятия сильнее, нежели другие, ныне распространенные у лесных ненцев „шаманские" чудеса. Кстати, похожий эффект, но намного слабее,

представители данной культуры испытывают от разного рода сказок и быличек, связанных своей фабулой с потусторонним, ирреальным „миром", наполненным, на их взгляд, всевозможными добрыми и злыми духами и существами, живущими часто рядом с людьми, то есть в мире реальном.

При наблюдающемся активном интересе к шаманству, в традиционном обществе лесных ненцев в настоящее время можно наблюдать необходимые, „генетически" (с точки зрения генотипического, средового и биологического влияний на развитие человеческого поведения и психики) сложившиеся условия для воспроизводства и распространения этих и других иррациональных знаний. Так, в данной этнической среде имеется значительное число лиц, обладающих определенными экстрасенсорными способностями и предрасположенностью, которая, представляется крайне важной чертой в плане перспектив развития института шаманства[14], так как способствует более глубокому восприятию парапсихологических явлений. В то же время, с позиций анализа сознания в целом, она выступает в качестве объекта направленного действия сознательной и бессознательной, коллективной и индивидуальной мотивации, создавая особый психологический настрой на получение определенного рода информации и конкретных установок.

Примечания:

1. Некоторые аспекты этой проблемы рассматриваются в работах Т. Лехтисало, А.В. Головнева, И.А. Карапетовой.
2. Судьбы народов Обь-Иртышского Севера. Сборник документов. Тюмень,1994. С.211-212, 226-228.
3. См.: Харитонова В.И. Традиционная магико-медицинская практика и современное народное целительство. М., 1995.
4. См.: Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989.
5. Кулемзин В.М. Шаманство васюганско-ваховских// Из истории шаманства. Томск, 1976. С. 47-64.
6. Лехтисало Т. Мифология юрако-самоедов (ненцев). Томск, 1998. С. 114-115.
7. См.: Khomich L.V. A Classification of Nenets Shamans// Shamanism in Siberia. Budapest, 1978.
8. Хоппал М. Некоторые результаты изучения шаманизма в современной этнологии// Мировоззрение финно-угорских народов. Новосибирск, 1990. С. 122-123. См. также: Зенько А.П. Представления о сверхъестественном в традиционном мировоззрении обских угров. Новосибирск, 1997.
9. Юнг К.Г. Совесть с психологической точки зрения// Юнг К.Г. Аналитическая психология. М., 1997. С.93-94. Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции. М., 1991. С. 25.
10. Юнг К.Г. Настоящее и будущее// Юнг К.Г. Аналитическая психология. М., 1997. С. 151, 153 и др.

11. Рубинштейн С.Л. Основы общей психологии: В 2 т. Т.2. М., 1989. С. 14-16.
12. Теплов Б.М. Практическое мышление// Хрестоматия по общей психологии: Психология мышления. М., 1981. С. 146-147.
13. Механизм вхождения в это состояние подробно описан у Харитоновой В.И. Сексуально-эротический элемент в магико-мистической практике (К проблеме НСС)// Шаманизм и ранние религиозные представления. М., 1995. С. 222-228.
14. Там же. С. 228-229.

Кудрявцев М.Н.

«ЛЮДИ ВЕЩИЕ»

Иерархическая структура современных Славянских языческих общин

С конца 90-х годов во всем мире наблюдается очередной всплеск интереса к таким формам духовных практик как современный западный шаманизм, язычество, восточные религиозные эзотерические учения. В поисках пути духовного развития, многие люди обращают свой взгляд назад, вглубь веков, или же посещают те места, где еще сохранились разнообразные традиционные верования, пытаясь найти в них ответы на свои вопросы. Различные по своим формам, но, тем не менее, единые по сути религиозные течения находятся в настоящее время в процессе консолидации.[1] С 1998 года информационным и координационным центром мирового значения, призванным объединить различные „языческие" организации, является Мировой Конгресс Этнических Религий (World Congress of Ethnic Religions / WCER/) с центром в Вильнюсе на базе известной литовской организации „Ромува".[2] Не трудно заметить, что подобные объединения предпочитают использовать в самоназвании термин „этнические", вместо определения „языческие", или же вообще обходиться без каких-либо указаний на свою религиозную направленность. Слово *языческий* применяется обычно лишь в силу общемировой употребительности. Так, например, в современных Славянских общинах люди называют свое вероисповедание *Славянством*, возводя его к словосочетанию „славящие богов", относясь к определению „языческий" в целом негативно.[3]

В данном случае, язычество (*Славянство*) можно рассматривать как *новую религию*, создаваемую на основе традиционного славянского язычества, причем под ним понимают не только совокупность

[1] В настоящее время существует множество подобных „языческих" организаций. Приведу лишь наиболее известные из них: „Sinergee Europee"(Франция), „Pagan Federation"(Англия), „Nordlandia"(Бельгия), Ромува(Литва), Союз Славянских Общин(Россия) и т.д.

[2] WCER – координационный и информационный центр мирового значения, образованный в июне 1998 г. на базе литовской организации „Ромува" в Вильнюсе. Президентом WCER избран Йонас Тринкунас. О деятельности „Ромувы" и WCER постоянно информирует журнал „Наследие Предков". Также о его деятельности можно получить информацию, воспользовавшись E-mail: jontrin@ taide.lt

[3] См., например, Казаков В.С. Славянское мировоззрение в России / / Наследие Предков. 1999. №6, с.8-9.

религиозных представлений, господствовавших среди славян до принятия ими христианства (данные по дохристианским представлениям древних славян обрывочны и неточны), но и огромный пласт народных верований, сохранившихся повсеместно вплоть до начала XX века и сохраняющихся в некоторых местах до сих пор. Другим, не менее важным компонентом современного языческого вероучения являются данные, почерпнутые из различной эзотерической литературы по язычеству, колдовству и магии, а также „чистое знание", полученное отдельными членами общин в результате мистических откровений. Не последнюю роль играет и личный опыт любого язычника, появляющийся в процессе духовной практики. Более того, некоторые последователи этой „новой религии" утверждают, что являются „прямыми наследниками традиции"(!), а это, в свою очередь, ведет к созданию определенного ореола таинственности вокруг их вероучения и появления чувства избранности у его последователей.

Идея обращения к традиционной духовной культуре древних славян, как своеобразной альтернативе современному нивелирующему влиянию западной массовой культуры, родилась давно, но первые Славянские общины были организованы только в конце 80-х – начале 90-х годов.[4] Не смотря на то, что в разных общинах „язычество" понимают по-разному, а это, в свою очередь, ведет к сложностям в унификации обрядов и создании единой догматической базы, все они преследуют одинаковые цели и консолидируются вокруг единого идейного центра. В первую очередь представителей Славянских общин волнуют проблемы, связанные с кризисом современной духовной сферы: „культом денег и материальных ценностей", господством массовой культуры и забвением культуры традиционной, широким распространением тоталитарных сект. Считая Природу своим главным святилищем, современные язычники не могут остаться в стороне от глобальных и локальных экологических проблем и активно выступают за сохранение окружающей среды. Таким образом, многие общины имеют выраженную экологическую ориентацию.[5]

[4] Первой *религиозной* Славянской общиной условно следует считать „Нижегородскую областную языческую общину" (1992), хотя организации, основывающие свою деятельность на дохристианском славянском мировоззрении, возникали и раньше. Например, Федерация Славяно-горицкой борьбы (А.Белов) или „Общество Волхвов"(В.Безверхий) и многие другие.

[5] См., напр.: Велимир. Воззвание богов. Слово к русским язычникам.// Наследие Предков.1999.№6, с.51-52.

В настоящее время представители 8-ми крупнейших Славянских общин объединены в Союз Славянских Общин (ССО).[6] Это событие произошло 19 июля 1997 года в Калуге, где собралось множество представителей ряда организаций, основывающих свою деятельность на дохристианском славянском мировоззрении. Кроме общин, входящих в ССО, во многих городах России и ближнего зарубежья существует большое количество независимых организаций, точное число которых указать сложно. Кроме того, существует множество локальных религиозных групп, объединяющих всего по несколько человек, а также отдельные последователи, либо вообще не связанные с большими организациями, либо покинувшие их в свое время по каким-либо причинам и продолжающие практику самостоятельно. Как правило, в больших городах соседствуют 4-5 или же больше крупных организаций данного типа. Отдельное весьма интересное явление представляют языческие общины в сельской местности вдали от городов. Ярким примером является община „духовного наставника вятских славян" Доброслава, основателя Русского общества охраны природы „Стрелы Ярилы", обосновавшегося в деревне Весенёво Кировской области. Со временем это место стало центром съездов представителей различных языческих организаций со всей страны. Подобные центры имеются в Калужской, Московской, Тверской и ряде других областей.

Любая община имеет довольно сложную и многоплановую иерархическую структуру. Ее анализ позволяет взглянуть на рассматриваемую религиозную организацию изнутри: проследить внутренние связи в рамках данной эзотерической традиции, определить ступени посвящения общинников и охарактеризовать основные функции, присущие людям, находящимся на разных иерархических уровнях (схема приблизительной иерархической структуры приведена на рисунке 1).[7]

Общинников, вставших на путь духовного совершенствования, называют *вещими людьми*. С момента начала такой практики их жизнь меняется кардинальным образом и они посвящают себя служению Богам. При этом, получая полную свободу для духовной работы над

[6] В ССО входят Калужская, Московская, Рязанская, Обнинская, Смоленская, Орловская, Тамбовская и Рыбинская общины. Председатель ССО – В.Казаков (руководитель Калужской Славянской общины). Печатный орган – газета „Вятич". Кроме того, существуют независимые общины в десятках городов России и ближнего зарубежья.

[7] Данная структура в целом справедлива лишь для общин, входящих в ССО. Независимые общины и другие организации, основывающие свою деятельность на „языческом" мировоззрении, могут быть стратифицированы иначе.

собой, они принимают огромную ответственность за свои действия, так как с этого момента переходят под контроль высших сил.

Анализ иерархической структуры современных Славянских общин позволяет выделить в рамках данной эзотерической традиции 12 последовательных степеней посвящения. В свою очередь, они объединены в три группы (Баяны – Потворники – Волхвы), находящиеся в тесной взаимосвязи.[8] Чтобы пройти трудный путь от кобника (низшая степень посвящения) до волхва (высшая ступень), необходимо овладеть знанием *всех* ступеней посвящения. Таким образом, волхвами считают людей выдающихся способностей, стоящих на высшей ступени в духовной иерархии общины, и при желании способных выполнить функции любого другого посвященного.

Первая группа (Баяны), находящаяся на низшей иерархической ступени, объединяет кобников, кудесников и кощунников. Их общее название объясняется происхождением от слова „баять" (воспевать, рассказывать). При этом, если кобник специализируется лишь на толковании простейших примет и гадании по полетам птиц, то кудесник постигает и более сложные формы гадания, а также совершает обряды очищения от нечисти, используя при этом в качестве ритуального предмета *кудеса* (бубны). Кощунник (рассказчик) выделяется тем, что знает и умеет рассказывать священные сказания, сказки и поучительные истории.

В группу Потворников включаются наузники, хранильники, обавники и чаровники. Потворником называют человека, имеющего право изготавливать (творить) различные предметы сакрального характера. Так, например, если наузнику позволяется изготавливать обереги-наузы[9], то хранильник создет различное оружие, утварь и снаряжение, необходимое для проведения обрядов. В данной группе на верхней ступени иерархии стоит чаровник – специалист по гаданию любого вида, человек прекрасно разбирающийся в травах, изготовитель лекарств и обрядовых напитков. Особое положение не только в рамках данной группы, но и во всей общине занимают обавники – люди, произносящие славления во время обрядов. Следует отметить, что все песни, здравицы и славления произносятся строго наизусть, и если рядовым общинникам желательно, хотя вовсе и не обязательно знать их,

[8] Данная схема составлена автором на основе данных, приведенных В.Казаковым. См., напр.: Казаков В.С. Именослов. Калуга, 1997, с.86-87. Трактовки определений ступеней посвящения даны в том виде, в каком они используются в рамках общин.

[9] „Наузы" объясняются как „узлы и мешочки с заговоренными предметами". Мешочки вешаются на шею, а узлы повязываются на пальцы и используются в качестве оберега. При этом существуют и многие другие амулеты-обереги.

то уже для обавника это становится необходимостью. Кроме того, обавники занимаются изготовлением „черт и резов" - например, наносят магические знаки на оружие и ритуальную посуду.

На высшем этапе посвящения люди входят в непосредственное взаимоотношение с богами, становятся посредниками между другими членами общины и высшими силами; ими постигается искусство врачевания, геомантия, волхование. Специально изучаются и осваиваются различные виды магии (в первую очередь боевая, любовная и метеорологическая).

Жрец посвящает всю свою жизнь служению богам, имеет право возжигать Священный огонь и руководить обрядом, а также приносить символические жертвы от лица всей общины. Интересно, что жрецом (жрицей) может стать лишь человек, имеющий семью и детей. В случае если жрец теряет семью, он лишается сана.

На самой вершине иерархической пирамиды находится волхв. Кроме того что этот человек сумел пройти последовательно все стадии посвящения и владеет всем объемом *знания*, характерного для современной языческой эзотерической традиции, он имеет большие заслуги перед общиной и высочайший авторитет. Волхвом разрешаются наиболее сложные и важные вопросы, возникающие в общине.

Также хотелось бы отметить, что в рамках современной языческой традиции не наблюдается каких-либо половых ограничений для достижения той или иной ступени духовного посвящения. Любой человек, при наличии желания и необходимых способностей может пройти путь от кобника до волхва. При этом к каждому члену общины, выполняющему свои обязанности с душой, и стремящемуся к дальнейшему развитию, независимо от его позиции в иерархической структуре, относятся с любовью и уважением. Если же человек, наоборот, тяготится возложенными на него обязанностями и не вкладывает в свою работу душу, то его авторитет быстро падает и он может потерять сан.

В заключение хотелось бы отметить, что в современных Славянских общинах отмечаются устойчивые вертикальные и горизонтальные связи. Они выражаются в тесных взаимоотношениях как внутри одной общины, так и между родственными организациями данного типа. Это наиболее заметно во время крупных праздников (Купало, Перунов День, Велесов День, Комоедицы и др.), когда в одном месте собираются представители сразу же нескольких общин, проводятся совместные обрядовые церемонии, пиры и игрища.

Являясь неотъемлемой составной частью современного религиозного пространства, Славянские языческие общины заслуживают всестороннего серьезного научного исследования.

Материалы к работе секции 7

«ПСИХИЧЕСКИЕ МИРЫ ВСЕЛЕННОЙ» И ПРОБЛЕМЫ ИХ ПОРОЖДЕНИЯ

В.И.Харитонова

НАСЛЕДОВАНИЕ "ДАРА" (ЗНАНИЯ) В ЗНАХАРСКО-КОЛДОВСКОЙ ТРАДИЦИИ ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН

Понятие "ДАР" в традиционном мифологизированном мышлении (в том числе, в христианском - православном особенно - представлении) соотносимо с понятием эзотерического ЗНАНИЯ. В данном случае то и другое рассматривается как наличие у человека суперсенситивных ("интуитивная" сверхвосприимчивость) и экстрасенсорных (психоэнергетических и энергоинформационных) возможностей, что вполне соответствует тому кругу свойств и качеств, которым отличаются "посвященные" - обладатели "ДАРА" (ЗНАНИЯ).

Изучение магико-мистической практики восточных славян всегда осуществлялось с позиции стороннего наблюдателя экзотерической заговорно-заклинательной традиции; впрочем, по-другому это делаться и не могло, поскольку предопределялось не только эзотеричностью ЗНАНИЯ, но и различной ментальностью исследователей и исследуемых.

Проблема наследования "ДАРА" колдунами, ведунами и знахарями сама по себе, в отличие от обретения шаманских способностей, не вызывала особого интереса даже у психиатров. Концепция же изучения маргинальной заговорно-заклинательной традиции, связанной с экзотерическим знанием (сведениями "приобщенных" к истинному ЗНАНИЮ "посвященных"), включавшая вопросы о получении заговорно-заклинательных текстов и навыков магико-мистической практики, не требовала выяснения наличия суперсенситивно-экстрасенсорных способностей у информатора, поскольку исходным пунктом анализа была установка на ложность представлений о колдовстве и знахарстве у суеверных необразованных крестьян.

Таким образом, восточнославянского материала для рассмотрения названного вопроса практически нет. Однако соответствующие сведения имеются в избытке в 1) шамановедении и 2) психолого-психиатрических экспертизам, проводимых в отношении современных "народных целителей" и экстрасенсов. То и другое - вместе с немногочисленными традиционными свидетельствами - может быть использовано в варианте аналогов, позволяющих выделить

основные возможности "посвящения" - обретения "ДАРА" (ЗНАНИЯ). В настоящее время хорошо известны следующие типовые способы раскрытия суперсенситивно-экстрасенсорных свойств личности:

1)"физический" - в результате черепно-мозговых травм разного рода; 2)"психический" - как результат перенесенного шока или пролонгированного стресса; 3)"психиатрический" - обретение свойств в процессе деформаций психического состояния, либо как результат развития психического заболевания (например, у некоторых эпилептиков); 4)"ученический" - путем обучения на курсах или саморазвития способностей по известным пособиям; 5)"аскетический" - в результате подвижнического образа жизни; 6)"мифологический" - "посвящение" во сне или лимитрофной ситуации; 7)"мгновенное посвящение" учителем при экстрординарных обстоятельствах; 8)"посвящение/обучение" учителем (с передачей ЗНАНИЯ и навыков); 9)"экстатический" - при обращении к определенным обрядово-ритуальным или религиозно-мистическим практикам; 10)"магический" - обретение (частичное и/или временное) в результате стороннено психоэнергоинформационного воздействия ("черная магия"); 11)"врожденные свойства" - раннее проявление природных (в том числе исходное раскрытие наследственных) способностей; 12)"химический" - использование галлюциногенных, алколоидных и др. средств и препаратов (частичное и/или временное обретение может провоцировать развитие постоянных качеств).

Если "ДАР"(ЗНАНИЕ) понимается реалистично, как высокая степень развития суперсенситивно-экстрасенсорных способностей, то естественно предположить, что все названные варианты "обретения ДАРА" должны были иметь место в магико-мистической практике восточных славян. Однако показать это на имеющемся материале почти невозможно, поскольку, как уже указывалось, специальные работы в этом направлении не проводились.

Предлагаемое исследование осуществлено на основе моих собственных наблюдений и экспериментов (экспедиционная работа с 1974 по 1992 г.г. - Русский Север: Архангельская обл., Коми АССР; украинское, белорусское, русское Полесье; центральная Россия: Калужская обл., Московская обл.; южная Россия: Тамбовская и Воронежская обл.; г. Якутск; экспериментально-лабораторная работа с 1991 по н/вр. во ВНИЦТНМ "ЭНИОМ" и др. организациях) с использованием доступных опубликованных и архивных материалов.

Далее предлагается комментарий к традиционной знахарской/ведовской/колдовской практике и практике магов в соотношении с изложенной ранее дифференциацией способов получения

суперсенситивно-экстрасенсорных способностей - "обретения ДАРА (ЗНАНИЯ)":

1-3. Первые три пути к обретению суперсенситивно-экстрасенсорных способностей в традиционном социуме, судя по всему, не приветствовались и оценивались как невозможность ведения нормального образа жизни в результате физических, психических или психиатрических повреждений. Обычно люди, попавшие в такую ситуацию, воспринимались как "дурачки" и "блаженные". Показательно отношение к ним: считалось, что они "под Богом ходят" - их нельзя обижать, иногда их даже побаивались и пугали ими детей (психоэнергоинформационная организация ребенка гораздо легче поддается стороннему воздействию). Знали, что устами "дурачков" и "блаженных", как и устами младенцев, глаголет истина: к их бормотанию и нелепым высказываниям прислушивались, стараясь разгадать тайный смысл, оценивали как предсказания и пророчества. Однако, повторяю, "дурачки" и "блаженные" в отличие от современных экстрасенсов, получивших свои сверхвозможности подобным образом, почти не занимались магико-мистической практикой, тем более лекарством.

Особо надо отметить, вероятно, редкие ситуации с противоположным исходом, когда после некого пережитого страха, например, человек, оставаясь в полной психической норме, обретал настолько сильные суперсенситивно-экстрасенсорные способности, что скрыть их не мог. В результате он начинал либо гадать, либо лекарствовать. Одним из примеров подобного рода можно считать судьбу гадалки, прозванной "соломенной бабой" (Полесье), суперсенситивные способности которой открылись после того, как она проблуждала в поисках потерявшейся коровы всю Ивановскую ночь в глухом лесу. Для себя она объяснила неожиданно открывшееся ясновидение тем, что к ней в лапоть случайно попал "цветок папоротника".

4. Ученичество, в том числе и в варианте самообразования, в традиционной среде встречается довольно редко. Особо можно отметить самообучение с использованием руководств по технике гипноза. Достаточно сторонних и личных свидетельств о том, что человек учился по "черной книге", которая чаще всего при проверке оказывается каким-либо "зелейником", "громовником" и т.п., а обладатели ее - знатоками традиционного лекарства, далекой от собственно магико-мистической практики.

Особо отмечу линию исихазма в религиозно-мистической традиции отечественного православия, где использовалась техника

"умной молитвы" в сочетании с медитативным типом сосредоточения. Не исключено, что эта техника была известна гораздо шире и применялась в ведовских и колдовских кругах. Во всяком случае, в колдовстве, отличающемся в своих сильных вариантах близостью к собственно магической деятельности, имеется тип медитативного научения переходам в ИСС (особенно при освоении техники инсайта).

5. Аскеза была распространена, как известно, не в народной традиции, а в религиозно-мистической практике. В традиционной же культуре имело место особо почтительное отношение к развившим в себе таким путем сверхспособности "старцам" и "старицам", а также к "юродивым". Подчеркну тот факт, что в восточнославянских селениях особым уважением пользовались те знахари и знахарки, которые истово "блюли Божью заповедь", т.е. максимально приближали свое существование к аскетическому, разумеется, стимулируя тем самым развитие суперсенситивно-экстрасенсорных качеств.

Подчеркиваю, что об элементах аскетического образа жизни можно говорить в отношении многих представителей знахарско-колдовской практики: большинство из них были людьми одинокими, лишенными половой общения; многие, зная о ярковыраженном положительном влиянии голодания на развитие суперспособностей, а также стремясь "быть Богу угодными", постились чаще и больше других.

6. Вариант обретения "ДАРА" во сне или в лимитрофных ситуациях в народной практике широко распространен. Хочу обратить внимание на то, что в данном случае "сон" или "грезы" ("будто въявь пришел") надо понимать (вместе с лимитрофными ситуациями) как период нахождения субъекта в ИСС, в состоянии "между сном и бодрствованием". "Во сне" и "грезах" Вестником, Учителем или Сущностью, передающей ЗНАНИЕ, может быть кто-либо из святых, предков (иногда неизвестных посвящаемому), умерших знакомых. Обычно явившийся персонаж объявляет об избранничестве и/или что-то передает - некий свиток бумаги, магический предмет, религиозный атрибут. После выхода из ИСС человек, как правило, мгновенно ощущает соответствующие перемены в себе - "очнулся и стал знать (видеть, слышать)".

В лимитрофных ситуациях обретение способностей происходит путем контакта с мифологическим персонажем. Фактически, это, как и в предыдущем случае, переход в ИСС, однако он стимулируется конкретной обстановкой или самим человеком, а в зависимости от обстановки и установки субъект контактирует с "иномирным существом". В народной традиции наиболее часты "случайные" встречи

и заключение договоров с Лешим в лесу, Чертом в различных "нечистых" местах, а также с персонажами религиозной мифологии, которые могут являться в любом месте (! в данном случае речь идет о встречах, результатом которых становится обретение "ДАРА").

Жаждущий получить эзотерическое ЗНАНИЕ может сам путем магических ухищрений создать ситуацию такой "встречи". Любопытно в этом варианте обретения способностей то, что часто они оказываются не просто ограниченными, а распространяющимися только на конкретную сферу: например, договорные отношения с Лешим или Водяным могут заключаться непосредственно на успешное пастушество, на удачную охоту, рыбную ловлю. Человек, освоивший технику перехода в ИСС и получивший возможность работать в таких состояних в приложении к самым разным обстоятельствам, в силу традиционных представлений ограничивает свои возможности.

7. Проблема "мгновенного посвящения" Учителем давно заинтересовала фольклористов, поскольку она широко представлена в мифологической народной прозе - речь идет о предсмертной передаче колдунами своей силы - "ДАРА"(ЗНАНИЯ). Обычно наследниками становятся те, кто не знал, что от умирающего колдуна нельзя ничего принимать и даже прикасаться к нему; реже наследуют те, кто специально ожидает такого момента и приходит в дом "посвященного", тяжело страдающего на смертном одре.

В традиционном знании особо выделяется мгновенная передача колдовского наследия через "силу", заключенную в какой-либо предмет, например, клюку, посох, нательную рубаху.

8. Наиболее интересны и, к сожалению, мало известны исследователям сведения о передаче ЗНАНИЯ с постепенным обучением. На первый взгляд, именно об этом обычно говорят представители маргинальной заговорно-заклинательной традиции, сообщая, как они у кого-то получили заговорно-заклинательный текст и комментарии к его использованию (знакомство с навыками практической работы). Часто исследователи сталкиваются с рассказами о таком поэтапном обучении/передаче в семье. Однако информаторы крайне редко раскрывают суть "передачи ЗНАНИЯ", хотя порой довольно подробно и детально описывают элементы этой практики.

Отмечу, что настоящая передача/обучение являла собой сложный многоэтапный процесс, рассчитанный во времени (напр.: передача "присушек" приурочивалась к ночи на Ивана Купалу, "белые" заговоры передавались на утренних и иногда вечерних зорях, "черные" - на вечерних и в полночь, передача увязывалась с определенной лунной фазой и др.) и пространстве (напр.: "нечистые" заговоры передавались в

"нечистых" местах - в глухом лесу, на болоте, на перекрестке пыльной дороги, где кружились вихри и т.п.), приуроченный к конкретным реалиям (напр.: "отсушки" передавались под осиной, многие лечебные заговоры - под дубом, "порча" - под сосной и т.д.). Ритуальная сторона процесса требовала аскезы (посты, отмена мытья и расчесывания волос и пр.), частичной наготы ("присушки" передавались без нижнего белья, "порчи" в нижней рубашке,подноясанной темным поясом и т.д.), молчания и др. Подчеркну, что передача навыков (обучение) осуществлялась отдельно, как правило, после каждого ритуального акта приобщения к ЗНАНИЮ.

В традиционной практике особо выделяется мифологизированный вариант передачи/обучения, который отличается от самостоятельного получения ЗНАНИЯ в лимитрофной ситуации только наличием Учителя, который помогает создать эту ситуацию. Обычно рассказывают о том, как колдун в бане или на перекрестке, в глухом лесу, заставил ученика снять крест, положить его под левую пятку, стать на перевернутую икону и т.п., вызвав при этом Нечистого в виде черной собаки с огромной пастью, лягушки фантастических размеров и др. - пролезание через воплощение архетипического образа "межмирного контакта" дает обретение сверхвозможностей.

9. "Экстатический" вариант развития суперсенситивно-экстрасенсорных свойств, вероятно, имел место в древнерусской практике, наиболее явственно это отражено в летописных известиях о кудесниках, где наряду с ними упоминаются волхвы. Судя по всему, эта техника достижения ИСС довольно долго сохранялась на Руси (ср., напр.: скоморохи), однако со временем исчезла (вопрос о современных "обществах волхвов" и их экстатической практике я не имею возможность обсуждать за отсутствием материала). Этот вариант обретения суперспособностей был очень популярен и до настоящего сохраняется в религиозно-мистических сектах, использующих экстатические практики (подробно см.: Коновалов Д.Г. Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве. Ч.I. Вып.1. Сергиев посад, 1908), с чем сталкиваются современные исследователи старообрядчества.

10. Может быть, несколько непривычное сочетание группы пострадавших от "знающих" и самих "знающих" вызовет первоначальное удивление, но все становится на свои места, если пояснить, что при некоторых вариантах психоэнергоинформационного поражения возникает ситуация невольного владения "сверхспособностями". К группе таких пострадавших относятся в первую очередь "кликуши", "икотницы", "бесноватые", "одержимые".

Это люди с различными энергоинформационными деформациями (за исключением спекулирующих на таких "масках" шарлатанах); в данном случае не имеются в виду "сглаз" или обычная "порча", хотя такие деформации являются именно разновидностью "порчи". Эта категория лиц отличается тем, что при стихийном проявлении суперсенситивно-экстрасенсорных способностей они могут выдавать ясновидческую информацию, демонстрировать физические и психофизические сверхвозможности и т.д.

11. О раннем проявлении природных суперсенситивно-экстрасенсорных способностей сообщается обычно как о врожденном наследовании или как о случайном рождении с определенными свойствами. Констатация наличия способностей в традиционной практике рассматривется как наследованный (перенятый) "ДАР" либо "ДАР" от Бога. Чаще встречаются сведение о возможном рождении с ведьмовскими наклонностями ("природные ведьмы" и "ведьмаки"). Обычно сигналом к тому, что в мир пришел человек с суперсвойствами, является некая примета: "кресты" на ладонях целителей, хвостики у ведьм, особый рост зубов у колдунов, ранняя способность говорить у пророчествующих и предсказателей и т.п. Проявление особых свойств отмечается с детства, когда еще ребенок сам не осознает, кто он и что может сделать в отличие от обычных людей. Со временем такие люди осваивают свои специфические качества и используют их в зависимости от собственных морально-этических установок. Среди них встречаются очень сильные суперсенситивы и экстрасенсы.

12. В различных традициях хорошо известны способы временной активизации, усиления или становления суперсенситивно-экстрасенсорных свойств с помощью галлюциногенных или алколоидных средств. Восточные славяне, судя по всему, также прибегали к таким средствам, однако материал на эту тему встречается крайне редко. Например, есть сведения об использовании колдунами столь популярного в шамансткой практике средства как мухомор; употреблялись бледные поганки, беладонна, спорынья и др. Умелое применение их в практике развития суперсенситивно-экстрасенсорных способностей позволяло, видимо, не просто разово достигать нужной стадии ИСС, но и способствовать развитию соответствующих качетсв у человека.

Итак, при учете максимального числа вариантов обретения суперсенситивно-экстрасенсорных способностей обнаруживается, во-первых, что все они в той или иной степени имели место в жизни традиционных восточнославянских социумов (! даже при известном минимуме собранного материала), а во-вторых, что наследование

(передача) "ДАРА" закономерно вписывается в круг иных способов овладения эзотерическим ЗНАНИЕМ.

К анализируемой проблеме можно подойти с несколько иной позиции и сгруппировать выделенные варианты обретения суперспособностей по типу раскрытия человеческих возможностей, которые принято считать в рационалистической системе ценностей необычными или даже нереальными (фантастическими). Подчеркну еще раз общеизвестную истину о том, что всякие проявления суперсенситивно-экстрасенсорных свойств связаны с умением человека входить в ИСС, видоизменяя и регулируя активность и принципы работы головного (в первую очередь) и спинного мозга, энергетической системы. Достигается это различными путями, как минимум: химическим (12); психо-физическим: травматизм (1, 3), тренинг (5, 9); психо-энергетическим (2, 4, 6-8, 11).

О наследовании "ДАРА" можно говорить только в отношении психо-энергетического пути. К сожалению, до сих пор нет экспериментального материала, который позволил бы нейрофизиологам и психологам проанализировать специфику "перестраивания работы мозга" в таких ситуациях (воспользуюсь терминологией современной эниологии, точнее, бытового жаргона "экстрасенсов"). Указанные способы психо-энергетического раскрытия неординарных способностей можно свести к трем группам, каждая из которых характеризуется особым вариантом "открытия энергетических каналов": наличие "открытого канала" (11), мгновенное "открытие канала" (2, 7, 6), поэтапное "открытие канала" (4, 8). Естественно, наибольший фольклорно-этнографический интерес представляют 6-ой, 7-ой и 8-ой способы - получение "ДАРА" от представителей потустороннего мира ("психической Вселенной"), прижизненное наследование "ДАРА"(ЗНАНИЯ) отдельно и вместе с навыками работы от прямого Учителя.

Эти способы чрезвычайно любопытны и для, условно говоря, эниологов: здесь не только не осознано до конца, каким путем идет прямая передача способностей - "открытие каналов", но и совершенно непонятно, каким образом актуализируются ЗНАНИЯ "психической Вселенной", наработки уже умерших предшественников в колдовской/ведовской практике (тоже - в шаманской), в сознании реально живущих и не подозревающих до определенного времени о своем предназначении людей.

Несколько образцов сообщений о наследовании "ДАРА" (ЗНАНИЯ)

6. А) Н., имвший мать-знахарку, как-то увидел странный сон, в котором ему "показали Бога". Во сне он шел по указанной небесной дороге к сияющему дворцу. Перед входом остановился - никак не мог войти, пока не

подсказали молитву, которую необходимо было прочитать. Войдя во дворец, увидел святых - как на иконе, в ауре. Ему сказали: "Получишь свое". И все исчезло. Через месяц после этого наяву услышал странный гул и звон и увидел представшего перед ним необычного человека, - но тот быстро исчез. Еще через месяц снова увидел его, человек "передал свиток" со словами: "Будешь лечить детей и женщин". Когда очнулся от видения, то понял, что обладает "рентгенозрением" (биоинтроскопией). Открылось хорошее ясновидение вместе с про- и ретроскопией. Получил способность видеть во сне ответ на запрос (если не знает, как помочь пациенту, молится - во сне появляется картинка-подсказка).

Б) "Как-то 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"... Все было, как наяву. Но тем не менее она мне во сне сказала, что ты скоро будешь видеть и ты скоро узнаешь... А (еще) она мне во сне 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. (Позже он узнал, что его бабушкой, действительно, могла быть цыганка.)

А потом получилось так. Когда я проснулся - у меня какое-то ясновидение появилось..."

8. А) "Раньше я только наблюдала то, что она (бабушка-колдунья) делала. А вот два лета она просто практически (передавала)... Единственно, были дни отдыха, когда пост, (потом) сходили - один день (отдых); если есть аналогичные (заговоры), значит, ходим два-три дня. Потом - отдых, я ем. Потом однодневный, допустим, пост, потом опять. Это не каждый день получалось, были дни, когда мы не ходили, но... пятидневных-то не так много было. Практически, два голодных лета у меня было."

"Вот еще, может быть, интересные моменты: (когда передавались) некоторые наговоры - я обязательно ходила в платке, это все было связано с лечением; другие наговоры - распускали волосы, никакой заколочки не было; а некоторые - мы ходили обе без трусов! То есть, абсолютно на голое тело одевались просто платья, такие свободные. Это связано с любовной магией. Ходили босиком, (платье) на голое тело... Но не только... также еще и плохие наговоры. Единственно, когда плохие наговоры (передавались) - подпоясывался темный пояс сверху платья, а вот при любовных - просто вообще, как балахон." "Вокруг дуба водила. Вот это было связано с лечением. Там несколько раз (ходили к дубу), там разные (заговоры передавались): это когда зубы, это когда кости, ну, опорно-двигательная система... А вот вокруг осины было только один раз. Вокруг дуба было несколько раз. Еще был такой наговор, когда вокруг дуба не ходили, это вот как раз связано со снятием плохих... то есть, вот наверно, слышала такое - "хомут одевается", да? или вот снятие порчи на какие-то дела... Тогда (во время передачи) там уже стоишь просто... это было вот так вот (показывает позу: лоб и поднятые вверх руки на уровне головы ладонями прижаты к дереву)".

Б) "Ну это давайте я с самого начала расскажу. Вот, допустим, чья-то там прапрабабушка, она работала, то есть, обладала, ну, не знаю - от природы - силой и начинала работать. Она, например, знала тексты.

Только тексты, знаете, должны быть "работающими". Есть такие заговоры или наговоры, что можешь пыжиться всю жизнь и ничего у тебя не получится...

И вот там когда эта бабушка, допустим, начинала читать этот текст, там, как обычно, "стану не благословясь, пойду не перекрестясь...", потом, как идешь, приходишь к болоту, а там - "тоска тоскучая", и ты ее просишь взять что-то с такого-то. Ну это я к примеру просто говорю. И реально эта бабушка брала просто, не особо разбираясь, что там с человеком, то есть, без всякой диагностики, вот как я делаю, собирала всю эту гадость, например, и отправляла туда, на это болото. Вот.

И она так делала много, много раз. И все это время она эту картинку - как выходит, как идет, что видит, кому как отдает что - она эту картинку как рисовала себе в воображении. И все это, повторяю, много, много раз, то есть, она наработала такое... ну как, знаете, что такое эгрегор? Вот она как такой эгрегорчик свой создала...

(...) Но вот она это создала, если особенно она большой силой облада, то создала довольно быстро, мирок свой там, как Вы говорите, в ирреальности этой. И потом уже она как бы шла по проторенному пути. Может, иногда даже не особо напрягалась - оно уже начало само работать на нее. Вот она читает текст - и уже как бы этот текст работает, потому что там все уже известно, она туда вышла и - на автомате - пошла там, лишь говори текст, оно уж как бы само "включилось".

И вот потом она вот эту наработку передает там внучке или дочке своей или еще кому... Понимаете, и этот текст работающий передается, и, главное, вот это, как эгрегорчик свой такой особый, а он уж "подключен" еще и к другим, общим...

(...) Между прочим, вот когда эта внучка получила от бабушки, то она может и не напрягаться, если работает. У нее может и не быть очень большой силы, не развиты, может, способности, особенно в начале работы, когда только передали, но она как на автомате читает этот текст, "входит в картинку" и все как бы само работает... Она может даже не знать, как это происходит, а от нее идет помощь и воздействие... Но это все, конечно, без "подпитки" не вечно живет... Все от силы зависит, с какой наработали..."

11. А) "Да, это по наследству. Дедушка по матери у меня был протоиерей в церкви, и прадедушка, и прапращуры... Вот это у нас идет. Батюшки они из поколения в поколение и этим занимались.

А мне не было еще года, как я уже молитвы читала. (...) Сначала на все это мать моя не обращала внимания. Но дедушка всегда говорил, как на руку мою посмотрит, так и говорит: "Это природный будет врач от Господа Бога! Святой посланник Бога". На руках на моих (показывает ладони), действительно, кресты. Найдете у кого еще такие кресты - можете полностью доверяться этим людям. (...)

Мой дедушка (батюшка) отчитывал одержимых нечистой силой. Отчитывал в церкви. И, видимо, это моя дорога была. (...) Нет, никто меня не учил. Я просто знала эти молитвы. И стала сама работать так, с молитвой."

Inheritance of "GIFT" (KNOWLEDGE) in With-doctor and Wizard Tradition of East Slavs

The paper includes data gathered during numerous field expeditions and labour-experimental work (1974 - 1999) among Eastern Slavic magicians, wizards, healers, with-doctors, Siberian shamans, modern "national healers" and mediums (in Russian «extrasens»). All known ways of open of the supersensitive-extrasensoric qualities of the person are named. Further it would be characterised the ways of receiving of the "Gift" (ezotheric Knowledge) that fixed in Eastern Slavic traditional practice. The brief analysis ways of reception of "Gift" (Knowledge) is offered. It would be discussed the necessarily of the complex approach in studying this phenomenon. The paper includes examples of the author's materials, recorded from the keepers of traditional knowledge.

Л.Н.Виноградова

БЕЗУМИЕ И СВЕРХЗНАНИЕ БЕСНОВАТЫХ

Представления о том, что следствием вселения в человека злого духа или другой нечистой силы являются разного рода болезненные состояния, психические расстройства, бесноватость, — занимают особое место в системе демонологических поверий славян. Это один из немногих демонологических мотивов, одинаково широко известных как в письменной средневековой традиции, так и в фольклорных верованиях. Специалисты считают, что книжные славянские представления о бесноватых имеют прямые связи с евангелическими сюжетами об исцелении Христом одержимых путем изгнания из них нечистых духов, а также с византийско-русской житийной литературой о посмертных чудесах святых-исцелителей (Пигин 1998, с.110). Одну из литературных версий этого мотива представляет севернорусская «Повесть о бесноватой жене Соломонии», датированная 2-й пол. XVII века и имеющая аналогии с рядом агиографических произведений о местночтимых праведных чудотворцах Прокопии и Иоанне Устюжских. Сюжетная основа этой повести совпадает с типичными житийными повествованиями о чудесах исцеления, которые разворачиваются по традиционной схеме: причины вселения в человека нечистого духа — мучения жертвы — изгнание беса святым. Среди причин обычно называются: злой умысел самого беса, порча со стороны недоброжелателя, греховная жизнь человека (волхование, блуд, пьянство и т.п.), привлекшая к нему нечистую силу. Характерно, что

бесноватость Соломонии, по свидетельству автора «Повести», случилась в результате порчи во время ее свадьбы (ср. популярные народные поверья об опасности для невесты всего периода свадьбы, когда она особенно подвержена воздействию вредоносных сил).

О формах проявления бесноватости в древнерусских источниках говорится немного, и среди основных признаков одержимости чаще всего упоминается странное, «дикое» поведение пострадавшего: скачет, кричит, плюется, валяется в грязи, пытается укусить людей, раздирает себе лицо ногтями, рвет волосы, «щипаху на себе одежду», «скрежетаху зубы своими» и т.п. Однако главной особенностью признается необычное речевое поведение: «начнет усты своими келепая глаголати и дивячитися», «пояху и глаголаху необычная словеса», бесы кричат в нем разными голосами и т.п. Именно эта особенность постоянно отмечается в народных поверьях о бесноватых. Второй совпадающий в книжной и фольклорной традициях признак поведения жертв вселения беса — стремление наложить на себя руки: «сам себе хотяше удавити или ножем зарезати», «впаде во ум его ити к велицей реце <...> и вергнутися в воду». Наконец, по единичным свидетельствам из древнерусских источников, бесноватый приобретает некие признаки сверхзнания: он угадывает имена незнакомых людей, ему ведомы события, происходящие в отдаленных местах («каждого человека именуя по имени, поведа его дела и иныя бывающая в отдаленных местах деяния») (Пигин 1998, с.114).

Вплоть до XIX века в теологической литературе сохранялись попытки доказать, что согласно официальным догматам церкви, надлежит верить тому, будто в человека может вселиться злой дух: «Господь попускает злым духам входить в людей с <...> благою целью — временного наказания за грехи и нравственного исправления» (Марк 1899, с.180). Изданная во Львове в середине XVIII века «научная» энциклопедия польского ксендза Бенедикта Хмелевского включала специальный раздел под названием «Как узнать истинно одержимого бесами?». В нем среди длинного перечня особенностей поведения приводятся следующие признаки, доказывающие, что человек не притворяется, а им действительно завладел злой дух: бесноватый скрипит зубами, подражает голосам животных, начинает говорить на иностранных языках, будучи безграмотным простаком, от него исходит холодное дуновение, глаза его горят страшным огнем, он утверждает, что в желудке у него скачет уж, ящерица или жаба (Chmielowski 1754, s.217-218). Этот перечень содержит (наряду с уже отмеченными выше мотивами антиповедения и сверхзнания) ряд важных для понимания мифологических основ явления бесноватости примет: с одной стороны,

это «бесовские» характеристики (холодное дуновение, горящие огнем глаза), с другой стороны, обнаруживается связь с хтоническими животными (в утробе человека бесы пребывают в виде ужа, ящерицы, жабы). Зооморфный облик вселяющегося духа — одна из характерных черт народных рассказов о бесноватых. По этнографическим данным, «кликушечная порча» часто принимает вид проглоченной с едой и питьем мухи, водяного жучка либо производится «насыльным бесом» в виде собаки, кошки, курицы (Попов 1903, с.379). Одним из общих мест народных легенд о чудесах исцеления бесноватых оказывается эпизод о том, как святой разрубает больного пополам и из нутра «вываливаются змеи, веретна, всякие гады» (Овчуков 1908, с.563).

Нельзя признать типичным для народной традиции мотив о сексуальных связях женщины с бесами как причине бесноватости, хотя сами по себе (вне круга сюжетов о одержимости бесами) представления о связях такого рода широко известны в славянском фольклоре и верованиях. В «Повести о бесноватой жене Соломонии», напротив, этот мотив оказывается ведущим: бесы являются к Соломонии то в виде вихря или «некоего пламени», то в мужском обличье, вступают с ней в плотскую связь, заставляют рожать им бесенят и т.п.

По широко известным народным представлениям, нечистые духи проникают в непокрытые и не благословленные напитки и кушанья, а затем проглатываются человеком. В связи с этим повсеместным у русских было требование крестить рот и пищу перед едой, а также прикрывать сосуды с питьевой водой крышками, тряпками или хотя бы двумя лучинками, положенными крест-накрест, «чтобы черт не влез». Страдающие припадками истерии кликуши были убеждены, что это бесы вселились в их нутро, что они проникли через не перекрещенный рот во время зевоты или в питье и еде: «Дала мне колдунья вина, — сообщает порченая, — пей, говорит, зелено вино, здоровее будешь, а только я выпила, — и стал у меня в животе кто-то сперва аукать, а из живота в рот перешел и стал выражать плохие слова, непотребно ругаться» (Максимов 1989, с.93). Опасаясь проглотить незримую нечистую силу, люди избегали пить воду из ручья прямо ртом, крестили рот во время зевоты, «чтобы бес не заскочил». Считалось также, что злой дух имел обыкновение «заскакивать» в человека во время грозы или налетая на него вихрем.

Бесы могли проникнуть в человеческое нутро не только с едой и питьем, при зевании, но и при неосторожном упоминании имени черта, беса. В одной из новгородских быличек рассказывается, что в результате произнесенного рассерженным мужем проклятья в адрес жены («чтобы

тебя черти взяли»), — женщина тут же сделалась не в себе, ее глаза налились кровью, она стала удивлять всех необычной физической силой, тем, что перестала узнавать своих детей, плевала на иконы и вела себя, как бесноватая (Власова 1995, с.348).

«Всадить беса» в человека могли, как считалось, и так называемые *знающие люди* (мельники, кузнецы, знахари, колдуны). Обвинения такого рода в адрес односельчан часто встречаются в судебных актах ведовских процессов. Самым распространенным способом вредоносной магии считалась передача незримого злого духа с питьем или едой; наслать черта можно было и «недобрым словом» (проклятьем); прикосновением, поцелуем либо таким способом, при котором колдун выпускал струю табачного дыма в лицо своей жертвы, дул на человека и т.п. (Краинский 1900, с.52).

Среди наиболее типичных признаков бесноватости в русских поверьях считались: крики пострадавшего, который под воздействием злого духа начинал *кликать* (отсюда одно из названий бесноватых — *кликуши*), отзывался голосами животных, бранился «черными словами», отвергал атрибуты христианского культа и молитвы. На Русском Севере разновидностью бесноватости признавалась *икота*. Эта болезнь проявлялась по-разному, но почти всегда была связана с особенностями речевого поведения человека, который либо лишался дара речи и начинал «ухать», кричать по-звериному, либо в нем вещал «не свой» голос. По свидетельству проживающих в Ветковском р-не Гомельской обл. старообрядцев, *икота* появляется вследствие того, что в человека вселяется некое демоническое существо и живет в нем своей независимой жизнью; она не может существовать сама по себе вне человека или во всяком случае она испытывает потребность в нем поселиться. Этого незримого духа можно было слышать и даже говорить с ним: обычно он говорил голосом, отличным от голоса человека, в которого проник. Страдающая этой болезнью женщина при попытке заговорить начинала выть по-волчьи, лаять по собачьи, куковать, кричать петухом (Живая Старина 1996 № 1, с.13). Женщин, страдающих «икотой», окружающие часто воспринимали как прорицательниц, умеющих предсказывать будущее. Например, во время войны женщины, долго не получавшие писем с фронта, ходили к «икотнице» спрашивать, живы ли их мужья (Власова 1995, с.168).

Наряду с представлениями о бесплотности и невидимости вселяющихся в человека духов, широко известны в народной традиции поверья об их зооморфной ипостаси: чаще всего эти духи принимали вид насекомых (мухи, паука, червяка, жука, сверчка, бабочки и т.п.) или хтонических животных. В некоторых русских

поверьях считалось, что незримые бесы лишь в утробе человека принимали вид «разных гадов» — змей, жаб, лягушек, мышей (Афанасьев 1994, т.3, с.520). Страдающие «икотой» женщины утверждали, что бес проникает в них «залетая в рот мухой»; даже если этот факт не был замечен, пострадавший уверял, что перед тем, как дух вселился, слышалось «жужжание мухи» (РДС с.242). О зооморфной ипостаси вселяющихся духов упоминается в многочисленных быличках об излечении больных, бесноватых, одержимых, припадочных и других пострадавших, в результате которого из человека якобы выскакивают мелкие животные или вылетают насекомые: например, при изгнании нечистой силы из кликуши у нее сначала задрожала рука, затем закололо большой палец, и из него вышел нечистый дух в виде бесхвостой крысы, которая тут же убежала в подпечье (РДС, с.241). О женщине, страдавшей «икотой», на Русском Севере рассказывали, будто в результате успешного лечения она рожает какую-нибудь мелкую тварь типа лягушки или крысы (Никитина 1993, с.15).

В русских лечебниках XVII-XVIII века часто упоминаются способы, с помощью которых из тела больных и бесноватых можно изгнать лягушек, змей, сверчков: «Несмотря на всю странность этого явления, вера в такие случаи (т.е. факты выхода из больного змей и лягушек — Л.В.) весьма распространена в народе» (Гальковский 1913, т.1, с.283). Представления о том, будто в голове человека могут завестись сверчки, Н.М.Гальковский считал весьма древними, напрямую связанными с древнерусскими верованиями, сохранившимися в средневековых источниках. Он пересказал одну из старых книжных притч, будто один человек видел, как два ангела, пытаясь излечить одержимого бесом глухонемого, разрезали язву на его голове, вынули из нее насекомое, «яко скочка травнага» и растоптали его ногами (Гальковский 1913, т.1, с.283). Характерно, что здесь сообщается о локализации болезнетворного духа в виде насекомого в голове человека, в массовых же свидетельствах речь идет о его размещении в человеческой утробе. Так, в «Повести о бесноватой жене Соломонии» святые чудотворцы Прокопий и Иоанн разрезают копьем утробу мученицы, достают из нее бесов и убивают их кочергами либо говорится, что они «попра» демонов ногами и «закла» кочергами (Пигин 1998, с.104,115). По данным народных поверий о бесноватых, нечистая сила проникает в человека через рот, нос, горло, а размещается обычно в желудке или голове (реже — в зоне груди, сердца, печени).

Рассмотренные книжные и фольклорные свидетельства о вселяющихся духах, способных вызвать у человека психические расстройства, безумие, бесноватость, но вместе с тем и наделить его

сверхъестественными способностями, — проясняют генетическую основу и семантику популярных (известных во всех славянских языках) фразеологических выражений типа «иметь мух в голове», «иметь мух в носу», «человек с мухами в голове» и т.п. Обращает на себя внимание характерный для этого круга идиоматических клише разброс противоречивых значений, включающих постоянную оппозицию: «слабоумный, ненормальный, дурак» либо — «умный, знающий, хитрый, мудрый»; ср. укр. «У нього мухи в голові» в значении 'у него не все дома, он с причудами'; белор. «Он трохи з мухамі» — 'ненормальный' и наряду с этим чеш. «Ten má mušky v nose» (у него мухи в носу) — 'умный, хитрый, коварный, знающий' или полес. «Баба з мухами» — 'та, что много знает' (Терновская 1984, с.120-124).

Подобная фразеология опирается преимущественно на энтомологическую лексику: чаще всего упоминаются мухи (а иногда лишь их жужжание, так называемый *бзык*: ср. польск. «Mieć bzika» о человеке со странностями), а также мотыльки, муравьи, пауки, жуки, тараканы и т.п. Реже используется в подобных выражениях лексика зооморфного ряда (по модели «зайцы в голове», «мышки в голове», сойки, воробьи и т.п.). Ср. польск. «Mieć kota w głowie» — о пьяном или психически больном; «Mieć myszki w głowie» — о ненормальном или человеке со странностями (Skorupka 1977, t. 1, s.463); белор. «человек с зайцам у галаве» — о придурковатом или ненормальном (Выслоўі, с.68); серб. «имати бубе у глави» (дословно — «иметь букашек в голове») о человеке с придурью и др.

Местами размещения насекомых (животных) в теле человека, согласно этой фразеологии, является прежде всего — голова и нос; реже — грудь, ухо, печень; ср. полес. «Матыли ў печёнку залазять» — о слабоумном или дураке, а также ср. чешск. «Mít mouchu v uchu» (иметь мух в носу) — об умном, хитром человеке.

То, что под зооморфными персонажами этой фразеологии подразумеваются вселяющиеся вредоносные духи, подтверждается аналогичными выражениями с упоминанием нечистой силы; ср., с одной стороны, формулы типа: «У нее мухи в носу» — о ведьме или: «С мухой в носу — это колдун», а с другой, сходные фразеологические клише, где вместо насекомых фигурирует *черт*: польск. «Mieć diabła w nosie» (иметь в носу дьявола) или словац. «On má čerta v nose» (у него черт сидит в носу) — о злобном, нервном, невменяемом человеке.

По такой же модели, включающей пару взаимозаменяемых персонажей («иметь в голове или носу животное» и «иметь в себе черта») строится еще один тип фразеологии: «съесть/проглотить

животное или насекомое» и «съесть/проглотить черта» при совпадении одинаковых значений: в обоих случаях речь идет либо о ненормальности в поведении человека, либо об особом умении, знании, ловкости и т.п. Ср., например, русск. выражение «Точно муху проглотил» — о недовольном, мрачном, рассерженном человеке; укр. «Як чорта з'їв» — о злобном, нелюдимом человеке; и вместе с тем, белор. выражение «Чорта з'еў» относится к характеристике хитрого, ловкого, изворотливого человека (Коваль 1998, с.23, 48-49).

Таким образом, и народные поверья о духах, вселяющихся в человека, и соответствующая фразеология семантически соотносятся с кругом следующих основных значения: 'больной, бесноватый, одержимый, ненормальный, слабоумный, глупый, неуравновешенный, странный, пьяный человек' либо, наоборот, — 'умный, хитрый, ловкий, знающий'. Этот разброс противоположных значений объясняется народными представлениями о том, что любая связь с нечистой силой (способной принять вид насекомого или хтонического животного), например, такая, как вселение в тело человека или заключение с ним определенного договора, сделки, а также сексуальный контакт, — может иметь для человека как негативные последствия (порча, болезни, признаки нелюдимости, злобности и т.п.), так и некие позитивные результаты (приобретение сверхъестественных свойств, получение магической силы, возможность обогатиться чудесным образом и т.п.). Неудивительно поэтому, что белор. фразеологизм *праглынуць жабу* ,т.е. «проглотить жабу» означает 'испытывать неприятности', и в то же время, согласно народным поверьям, человек, желающий приобрести «тайные знания», должен был под руководством колдуна реально проглотить лягушку (Живая Старина 1994, № 4, с.26). Ср. также любопытное русское поверье: нельзя спать вместе с котом, от этого можно заболеть или «лягушки в голове заведутся», т.е. у человека помутится разум (Гура, в печати). По-видимому, к этому же кругу значений следует отнести и идиоматическое выражение *собаку съесть* (в каком-то деле), т.е. 'стать ловким, хитрым, искусным в своем деле' (Коваль 1998, с.42).

Данные народных поверий о вселяющихся духах и связанная с ними общеславянская фразеология позволяют раскрыть более архаичную (по сравнению с фактами книжной традиции) основу мифологических представлений о бесноватости. Хотя эти духи обычно именуются как *черти, бесы, дьяволы*, в народной демонологии они наделяются рядом специфических свойств: это преимущественно незримые и бестелесные мифические существа, способные при определенных обстоятельствах принимать вид насекомого (чаще всего

мухи, что не типично для форм оборотничества черта, но в высшей степени характерно для облика человеческой души); они могут существовать в теле человека вполне независимо, покидать его под воздействием ритуалов «изгнания», переселяться в новую жертву; внутри человека размещаются в голове, носу, горле, груди, сердце, желудке (ср. сербское выражение «Душа му у носу стоји», т.е. душа его уже в носу стоит — об умирающем; в русск. пермск. говорах выражение *душа в носе* означает состояние сильного страха или потрясения); моменты вселения или выхода из бесноватого часто сопровождаются дуновением ветра, что может указывать на связь с дыханием, дуновением, душой. По некоторым загадочным репликам и сообщениям вселившегося духа бывает возможно определить, душой какого умершего человека он является. Так, по свидетельству из Екатеринославской губ., «засевший» в человеке нечистый дух называл себя утопленником: «Я Сазон-утопленник и хочу погулять в тебе, а кто меня всадил в тебя, — не скажу!» (Краинский 1900, с.66). С другой стороны, сами бесноватые называли сидящего в них духа *отцом, батюшкой* (Максимов 1989, с.92).

Эти факты позволяют отметить генетическую связь вселяющихся духов с «бесприютными» душами покойников, которые не могут окончательно перейти в загробный мир, испытывают потребность обрести телесное вместилище для своего посмертного существования; факт их вселения в тело жертвы делает человека *двоедушником*, и именно этим объясняются как странности человека, раздвоенность его психики, так и обретение им особых демонических свойств. Соответственно, двойственным и неоднозначным было отношение к бесноватым, в котором совмещались чувства страха, настороженности и, вместе с тем, почтительного внимания и даже поклонения.

Весьма загадочным остается для культурологов тот факт, что в христианской культуре бесноватые и юродивые приобретали столь высокий социальный статус, а иногда и некий ореол святости. Не случайны попытки составителей позднейших версий (редакций) «Повести о бесноватой жене Соломонии» причислить «преподобную мученицу Соломонию» к рангу святых (Пигин 1998, с.112). Такого типа вопрос был сформулирован в интересном исследовании о византийском юродстве: «Что заставляет социум усматривать проявления святости там, где на эмпирическом уровне не видно ничего, кроме безумия?» (Иванов 1994, с.10). Для религиозного сознания христианина самым важным было то, что юродивый добровольно принимает на себя личину безумия, дабы скрыть от мира свое совершенство и таким способом избежать суетной мирской славы, т.е. речь идет о подвиге

самоуничижения и самоотречения «Христа ради». Тогда как для мифологического сознания одержимый бесами — это сакральное лицо, «носитель не-своего духа», способный вещать от имени сверхъестественного существа, пророчествовать и т.п. Показательно, что в древнейших клинописных новоассирийских пророчествах родственное аккадское слово *muhhum*, означающее 'безумный, одержимый', является одновременно наименованием пророка (Иванов 1994, с.13).

Отношение к юродивым и бесноватым в славянской традиционной культуре определялось именно таким восприятием их как полудемонических существ, сближающихся с категорией *знающих* (знахарей, чернокнижников, колдунов, ведьм), которые тоже наделялись магической силой, благодаря своему «двоедушничеству». Их загадочная, как бы не им принадлежащая речь воспринималась окружающими как вещие знаки и прорицания; им приписывались сверхвозможности (понимание иностранных языков, необычная физическая сила, ясновидение и т.п.). Отсюда и необычное мягкое и снисходительное отношение к непристойным выходкам юродивых не только в деревнях, но даже в среде царских придворных. Все исследователи отмечали поразительную живучесть этих засвидетельствованных с древнейших времен верований. В польской прессе уже нынешнего столетия нашел отражение следующий факт: в 1926 году на центральном вокзале Варшавы был задержан некий слабоумный бродяга, у которого полиция обнаружила справку, выданную ему ксендзом Ловицкого повета, свидетельствующую о том, что человек этот «носит в себе дьявола» (Baranowski 1981, s.242-243).

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Афанасьев 1994 — А.Н.Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу. Т.3. М.,1994.

Власова 1995 — М.Власова. Новая Абевега русских суеверий: Иллюстрированный словарь. СПб., 1995.

Выслоўі — Выслоўі: Беларуская народная творчасць. Мінск, 1979.

Гальковский 1913 — Н.М.Гальковский. Борьба христианства с остатками язычества. Т.1. М., 1913.

Гура (в печати) — А.В.Гура. Кот, кошка // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т.2. (в печати).

Живая Старина — Живая Старина: Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре. М., 1994-1999.

Иванов 1994 — С.А.Иванов. Византийское юродство. М., 1994.

Коваль 1998 — В.И.Коваль. Восточнославянская этнофразеология: Деривация, семантика, происхождение. Гомель, 1998.

Крапинский 1900 — Н.В.Крапинский. Порча, кликуши и бесноватые как явление русской народной жизни. Новгород, 1900.

Максимов 1989 — С.В.Максимов. Нечистая, неведомая и крестная сила. М., 1989.

Марк 1899 — Марк, игумен. Злые духи и их влияние на людей. СПб., 1899.

Никитина 1993 — С.Е.Никитина. Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993.

Ончуков 1908 — Н.Е.Ончуков. Северные сказки // Записки РГО по отделению этнографии. 1908. Т.33.

Пигин 1998 — А.В.Пигин. Из истории русской демонологии XVII века: Повесть о бесноватой жене Соломонии (Исследование и тексты). СПб., 1998.

Попов 1903 — Г.Попов. Русская народно-бытовая медицина. СПб., 1903.

РДС — Русский демонологический словарь / Автор-составитель Т.А.Новичкова. СПб., 1995.

Терновская 1984 — О.А.Терновская. Ведовство у славян. 2. «Бзык» (*Мухи в меде*) // Славянское и балканское языкознание: Язык в этнокультурном аспекте. М., 1984.

Baranowski 1981 — B.Baranowski. W kręgu upiorów i wilkołaków. Łódź, 1981.

Chmielowski 1754 — B.Chmielowski. Nowe Ateny albo Akademia wszelkiey wyeneyi pełna. Lwów, 1754.

Skorupka 1977 — St.Skorupka. Słownik frazeologiczny języka polskiego. T.1-2. Warszawa, 1977.

Д.Д. Румянцев

ТРИ ПРИМЕРА ДАРА: АНАЛИЗ

В названии круглого стола № 2 указаны три варианта объяснения феноменальности колдовских способностей. Будучи далеким от мысли давать какие-то трактовки либо оценки феноменам, наблюдаемым мною, я дам лишь дескрипцию, предоставив вам судить о том, как лучше охарактеризовать данный феномен.

Первым примером носителя дара является Вера Алексеевна из деревни Белая Слуда Архангельской области. Она начала лечить в 59 лет, не имея к тому никаких предварительных данных (т.е. ни образования, ни желания такового до этого и т.д.). Ее «пробуждение» последовало за видением ей Серафима Саровского. Отсутствие платы за лечение исключает подозрение в поиске личной выгоды и убеждает нас в искренности этой женщины. Эти лечебные сеансы не отнимают у нее физических сил, а приносят скорее психическое утомление. О действенности ее лечения может говорить число приезжающих к ней - до ста человек в день.

Вторым небезынтересным человеком, о котором я хотел бы упомянуть, является протоиерей отец Николай Гурьянов с острова Залит Псковского озера. О. Николай широко известен по всей стране как провидец и духовный целитель. Многочисленные истории о его прозорливости не следует приводить здесь; многократные подтверждения этих особенностей о. Николая ставят его авторитет выше подозрений в шарлатанстве. Однако же я хотел бы обратить ваше внимание на другой факт. Когда я имел честь встретиться с о. Николаем в январе 1998 года, он не был в состоянии поддерживать разговор

связно более двух минут. Обширный атеросклероз головного мозга был очевиден по потере памяти. Некий молодой человек из Санкт-Петербурга, встретившийся с о. Николаем за пару минут до меня, приехал спросить старца о местонахождении пропавшего родственника. Насколько я понял, старец не только не указал места, но и не был в состоянии дать какой-либо вразумительный ответ в соответствии с ситуацией. Возможно, он даже и не понял, о чем идет речь. Вполне вероятно, что о. Николай пережил уже свои способности - ему уже тогда было почти девяносто (без трех месяцев). С тех пор он еще более удалился в уединение. В феврале 1999 года, когда я вновь приехал увидеть его, он даже не вышел из дома.

Третий пример «дара» я встретил на Горном Алтае. Кам по имени Анатон у поселка Бельтир (им. Кызыл-Маны) Кошагачского района республики Горный Алтай, известен довольно широко. Это традиционный кам, принявший дар после смерти деда. Сначала его начали мучить головные боли, затем он был определен в психиатрическую лечебницу, где и пробыл несколько лет. Выйдя оттуда, он начал камлать. Однако его камлание имеет явные признаки пост-бурханического шаманизма: арчил (горный вереск), белая ткань и прочие бурханические атрибуты указывают на это. Для камлания ему требуются арык (водка), 4 метра белого шелка и 1 метр черного (шириной в 1 м соответственно), батон хлеба и полиэтиленовый пакет веточек арчила. Из традиционных атрибутов у него есть шаманский костюм и бубен. На Алтае считается, что кам «берет бубен» на жизнь, дар общения с духами не оставляет его до конца.

Такая разница между представителями традиции может указывать на разный характер дарований у этих людей.

Three examples of the gift: the analysis

Three possibilities of explanation of the phenomena demonstrated by Russian witches are mentioned in the title. Being quite far from giving any explanations, I would like to make this work purely descriptive. The very first person I would like to mention here is Vera Alexeevna from a village called Belaya Sluda of Arkhangelski region. She accepted the gift of healing after she had experienced a vision of St. Serafim Sarovskiy, who ordered her 'to heal the sick'. From that moment on, 59-year-old woman discovered in herself the abilities she had no idea she was in the possession of. The fact, that she does not take any fees assures us in the honesty of the belief of this woman. These sessions do not exhaust her physically, but rather emotionally.

The second person I want to tell about is Father Nikolai Gurianov from island Zalit on the Pskovskoye lake. He is well-known throughout the whole country as a spiritual healer and a clairvoyant. However , when I had been honoured by his presence, the holy father was not capable of keeping

the line of the conversation for more than a couple of minutes. A significant loss of memory was obvious. It looks like these paranormal abilities do decline with the inevitable decay of the body. As I was to discover later, father Nikolai was 90 as a day in a month after our meeting (that was in January 1998).

The third example of the gift I encounted in the Republic of Gorny Altai. The kam (that is shaman) is called Anaton. He lives in a village Beltir of Kosh-Agachski region and is quite popular in between the locals. He is a traditional kam , for he has accepted the gift after the death of his grandfather. The shamanic illness mentioned by Eliade realised itself through severe migrains. The pain was so unbearable, that he has gone mad and for several years was a patient in the psychiatric clinic. After recovering his reason, he 'took the tambourine'. It was about five years ago and his 'kamlanie' , i.e. 'shamanic practice' is reputed as both an authentic and a reliable one. In the Altai Mountains it is believed, that if kam 'takes the tambourine', it is for the rest of his life. Anaton's grandfather remained 'the master of the spirits' up to his very death. Such a major difference between the ways of manifestation of the paranormal gift might be a sign of the different origins of those.

Е.П.Батьянова

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ТЕЛЕУТОВ О ПРИРОДЕ ШАМАНСКОГО ДАРА

Во время этнографических экспедиций к телеутам (1) в 1970-1990-ых гг. я записывала их устные рассказы о шаманах. Большую часть этих рассказов представляют семейные, фамильные, родовые предания, основанные на реальных фактах биографий телеутских шаманов (камов), живших во второй половине XIX-го - в XX-ом столетиях (2). Многие из повествований передают личные впечатления людей от общения с шаманами. Помимо рассказов я фиксировала также отдельные суждения телеутов о шаманах и шаманстве, раскрывающие их представления о сущности этого явления, особенности ощущений причастности к нему.

Рассказы и суждения телеутов о шаманах во многом характеризуют мировоззренческую и психологическую почву, которая рождает и питает шаманов, раскрывают черты личности шаманов, тайны их внутреннего мира. Особый интерес в этом плане представляют "шаманские откровения" - суждения самих шаманов о себе и своем шаманском ремесле (3).

Заметное место в "шаманском фольклоре" телеутов занимают сюжеты, связанные с природой шаманского дара: его наследованием,

симптомами проявления, этапами становления шамана (шаманская болезнь, "открытие" шамана, обретение им орбы (колотушки), чалу (бубна), а также ослаблением или утратой этого дара в старости. Анализу данных сюжетов и посвящен настоящий доклад.

"Шаманом надо родиться".

Шаманский дар, по абсолютному убеждению телеутов, - это дар не приобретенный, а врожденный, чем настоящие шаманы отличаются от колдунов, которые свою колдовскую силу могут приобрести путем обучения. Вот типичное мнение телеутов о шаманском даре: "Камлать не так просто, это рожденный человек камлает; если ты богом не рожден, не дарен таким талантом, ты не сможешь, сама ничего не сможешь. Камом рождается человек". (Пазыкаева А.В.)

Когда в середине 1970-ых г. одна из пожилых телеуток (Андрюшкина Н.Л.), пожелав стать камом, поехала учиться шаманскому ремеслу в Алтайский край к каму Анне Каптияковой, то ее поступок вызвал у окружающих лишь иронию и насмешки: "Ну как научишься, если не рожден?!". До сих пор об этом случае рассказывают, как о забавном курьезе.

Считается, что по внешнему виду новорожденного, по особенностям его поведения уже можно определить будущего шамана. Восьмидесятилетний Д.А.Абушкин, сын шамана Семена из с. Тараба, объяснял мне это следующим образом: "Родится кам - лицо не по-нашему, шесть пальцев мой брат родился".

"Наше камское отродье".

Рождается кам обязательно лишь в той юрте (фамилии) или сеоке (роде), где кто-то из предков был шаманом, т.е. шаманский дар наследуется родственниками: "Камами становятся те, у кого по природе есть камы".

Когда внучка Маркела Мажина, обнаружив у своей снохи "что-то от кама", решила, что "дедушкино что-то к ней прилипло", и поделилась своими предположениями с отцом, тот ей объяснил : "От дедушки к ней не прилепится - у нее своя порода".

Способности производить обряды - чымыр, алас, кормление эмегендеров, сомов (4) также могут наследоваться ("Алас, чымыр я сама хожу делаю. У нас по природе это было. Родилась такая" (Колчегошева Е.Ф.), но их можно приобрести и путем обучения.

На рубеже XIX - XX вв. почти все телеутские сеоки (роды) и юрты(фамилии) считались шаманскими: в их родословных обязательно фигурировали камы, которые нередко являлись родоначальниками крупных генеалогических подразделений - иметь в роду предка-шамана считалось предметом гордости. В родословной Шууляя (Александра)

Якучакова (сеок ютты), зафиксированной в 1911 г. А.В.Анохиным и состоявшей из 11 поколений, указано 4 кама (5). В генеалогии сеока тумат, записанной А.Г.Данилиным, указана известный телеутский кам Подок Тыдыкова (Кара кыс) (6).

В настоящее время у бачатских телеутов общепризнанный титул шаманских фамилий имеют лишь две - Челухоевы и Мажины, что связано с памятью о двух наиболее известных камах конца XIX - начала XX вв. - Маркеле Мажине и Канакае Челухоеве. Шаманский статус фамилии "потомственных камов" Челухоевых отмечен даже в сельском краеведческом музее с.Бекова.

Впрочем, свою принадлежность к "камской породе" в той или иной степени осознают представители многих других фамилий: Тодышевых, Тыдыковых, Абушкиных, Алаганчаковых и др. В юрте Шадеевых бытует предание о том, что в их сеоке тумат не стало шаманов после того, как паштык Чолой - один из легендарных личностей фамильной родословной - побил родового кама, отказавшегося лечить его молодую жену(7).

Наследование шаманского дара понимается как наследование духов умершего шамана. (Отметим, что не у всех народов Сибири это толкуется подобным образом. Например, у коряков наследуется "жизненная сила шамана, его дыхание и пульсирующая кровь") (8).

Для представителей шаманской "породы" характерно (наряду с тревожным ожиданием избранничества) осознание особой ответственности перед членами религиозной общины. По моим наблюдениям, именно они являются лучшими знатоками религиозных обычаев, именно к ним люди обращаются за различного рода советами и за помощью в исполнении религиозных обрядов: "Когда сом ставят, меня брызгать приглашают. Ругаю их: "Зачем вам молодым?! Учились вы ведь, природные явления знаете". - "Надо", - говорят. Я сам не верю, но иду". (Челухоев Н.С.)

Наследниками шаманского дара считаются прежде всего прямые потомки кама. В генеалогиях, зафиксированных этнографами в начале XX в., отмечены случаи, когда вслед за отцом сын становился шаманом, но телеуты таких случаев не помнят. Правда, среди прямых потомков шаманов были несостоявшиеся камы - т.е. "избранники духов", по каким-то причинам камами не ставшие. Так, от кама Канакая Челухоева шаманский дар унаследовал его младший сын Абдек, но он умер, так и не став камом. (См. об этом ниже.) Шаманом, по мнению родственников, родился и "шестипалый" сын кама Семена Абушкина, но и ему не суждено было стать камом.

Надо отметить, что среди телеутов распространено мнение, будто "у камов не бывает потомства"(9): их дети (особенно мальчики) или умирают в младенческом возрасте ("у камов сыновья не живут"), или, достигнув зрелости, трагически погибают, или же, дожив до старости, умирают тяжелой смертью. Рассказывают, что родители Мирона Тушманакова решили, что их сын родился шаманом, когда дали младенцу Мирону пригоршню золотых пуговиц: "Он прижимал их к сердцу и осталась одна. Это значит - все дети будут умирать, один останется. Поняли, что шаманом будет". (Шадеев С.) Внучка кама Маркела Мажина рассказывала: " У деда Маркела все пацаны умирали. Он хотя и кам, но не мог этого перебороть. Через 12 лет бабушка родила моего отца. Они взяли сына через окно сворували, проткнули уши, серьги вдели, девичью одежду надели на него, в другой дом утащили и дома не держали". Всех четверых детей кама Маркела, по свидетельству его внучки, постигла тяжелая судьба: "Отец мой горбатый был, его младший брат Николай без вести на войне пропал, Ольгу, младшую сестру, парализовало - 8 лет лежала, старшая сестра перед смертью ослепла, сестер моих парализовало. Наше камское отродье вот так тяжело умирает. Отчего это? То ли кам нас проклял?"

Рассказывают и о печальной участи детей кама Федосьи Тыдыковой: "У кама Кара кыс было два сына - Степан Дмитриевич и Егор Дмитриевич. У Егора ногу отрезали. Умер молодой. Другой тоже от операции умер - гонки проходили, его лошадь лягнула". Не менее тяжелая судьба и у потомков Татьяны Манышевой: трое из ее детей трагически погибли: "Горе Татьяну съело".

Причины неживучести "камского отродья" нередко связывают с вредоносной деятельностью "чужих" камов. Есть легенда, как чужой кам извел всю "породу Абушкиных" (10)

Чаще, чем к прямым потомкам, шаманский дар переходил к племянникам или другим побочным родственникам кама. Так, кам Марфа Тодышева, по рассказу ее двоюродной сестры М.А.Колмаковой, получила шаманский дар от брата бабушки - Егора Барсукова: "Егор - шорский шаман. Из нашей материнской родни кто-то женился у шорцев. Егор был приведенок. Он родня Марфиной бабушки. Он сильный кам был. Егоров тын ээзи передался Марфе". Старики вспоминали, что при камлании, перечисляя предков-шаманов, Марфа называла Егора и Билея. В начале 1990-х годов шаманские обряды ("возвращение тюла", гадания по одежде и др.) начала исполнять двоюродная сестра Марфы - дочь сестры отца - Е.А.Турсунова: "От Марфы ей передалось". (Колмакова М.А.)

Считается, что кам может сам предвидеть, кто будет его преемником. Так, Маркел Мажин предсказал перед смертью, что "новый кам родится через три, через шесть или через девять поколений". Причем он отметил: "На мою фамилию не будет больше камов. Тёси должны на племянников выйти". (Пазыкаева А.В.) Бытует мнение, что духов Мажина присвоила Татьяна Манышева. Связь с духами Маркела, вероятно, осознавала и сама Татьяна. Рассказывают, что, когда ей потребовалось сделать новую колотушку, она пожелала, чтобы ее вырезал сын Маркела - Василий. По-видимому, здесь мы наблюдаем традицию, распространенную в шаманстве народов Саяно-Алтая, по которой женщины-камы "для увеличения своей сакральной силы могли присоединять *тöсей* - предков по мужской линии", а мужчины привлекали "женских духов - помощников".(11)

У некоторых народов Сибири переход духов от шамана-женщины к шаману - мужчине обязывал последнего менять при камлании свой внешний облик: надевать женскую одежду и пр. Так было, например, у коряков-алюторцев и чукчей(12). У телеутов аналогичный обычай не фиксируется.

Шаманская болезнь.

Главным признаком шаманского дара и необходимым этапом становления кама, по общему мнению телеутов, является шаманская болезнь. Среди проявлений шаманской болезни называют "припадки", странное поведение, стремление к перемене мест, вещие сны и пр. Болезнь обычно начиналась в молодом возрасте - 9 - 13 лет, но, бывало, что ее признаки обнаруживались и в весьма зрелом, и в пожилом возрасте. Так, в 1928 г. жители улуса Тараба наблюдали шаманскую болезнь 54-летней "камки" Киштей (сеок балагаш-юtты): "Камкой должна стать, мает ее, без ума. По- всякому ломает, по 3 раза в день припадки. Подбрасывает с печи на 1/2 аршина и выгибает - учит камлать"(13).

О шаманской болезни своих предков-камов рассказывали родственники Маркела Мажина, Марфы Тодышевой, Татьяны Манышевой, Анны Каптияковой: "Когда моя мама была маленькой, ее отец (М.Мажин, - Е.Б.) заболел. Осенью иней падает: а он босиком ходит за лошадьми. Залезет на крышу и вертится, вертится и не падает. Разве на крыше постоишь? Его там, наверное, паяна держал. Оттуда с крыши руки вниз, ноги вверх..." (Калишева А.С.); "Мама (Манышева - Е.Б.) так рождена, с детства такая. Еще в девках болела - в обморок падала. Парни придут сватать и уходят, говорят: "Припадочная девка". (Манышева Л.). В период шаманской болезни Т.Манышева постоянно чувствовала воздействие на себя какой-то силы, которая руководила ее

поведением, заставляя совершать определенные поступки, произносить определенные слова: "Никто меня не учил. Я родилась такой. Скрозь видала. Кто-то на ухо мне рассказывал: "Вот так-то делать надо". Ульгень - мой руководитель, начальник всех. Кам-кылыш-паяна - мой руководитель". "В 1943 г. (у мамы в это время был грудной ребенок) ее как будто кто-то бросает и заставляет: "Ты говори: "Как рыба немая, как яичко круглая". Как будто в спину ей кто-то подсказывает: "Ты так-то и так-то говори". (Манышева Л.). Духи мерещились Татьяне в облике маленьких чертят, от вида которых она падала в обморок. Впоследствии присутствие духов перестало ее пугать, и она с гордостью говорила: "Вокруг меня, как куры, духи ходят". В период шаманской болезни Татьяна обнаружила способность предчувствовать, предвидеть несчастья. Приехав в д. Верховскую к родственникам, она не могла находиться в их доме, потому что постоянно ощущала присутствие в нем зла, злого духа. "Берегите детей! Берегите детей! " - постоянно повторяла она. Как выяснилось, в скором будущем на обитателей этого дома обрушилась целая серия несчастий.

Вещий сон Т. Манышевой типичен для будущего кама: "Во сне вижу - вот я. Меня разделывают. И нашли у меня лишнюю кость, два сердца, зубы лишние". Следует заметить, что наличие лишней кости не всегда открывало путь к шаманскому избранничеству. Телеутка Ирина Шадеева из с. Улус-Черга в Горном Алтае рассказывала Н.П.Дыренковой, что она не стала шаманкой именно потому, что духи нашли у нее лишнюю кость (14), а один из камов с. Челухоева (по-видимому, Канакай, - Е.Б.) смог приступить к своему шаманскому ремеслу лишь после того, как у него "выпала из шеи около затылка лишняя кость"(15).

Единственным средством излечения от шаманской болезни считается шаманская практика, камлание. В противном случае человек обречен или на смерть, или на безумие. "С 9-ти лет у меня припадки, и излечить не могла. А камлать начала - все прошло" (Манышева Т.В.); "Кам не своей волей камлать начинает. Шайтан с ним разговаривает - заставляет. Камлать не будет - умрет, одни кости остаются. Девка была лет 25, еще замуж не выходила. Не хотела камлать. Говорила: "Стыдно мне". Померла." (Мандыяков Н.А.) ; "Она (Анна Каптиякова, - Е.Б.) не хотела камлать, за русского замуж вышла, а все равно не помогло. Если камлать не будет - помрет" (Абушкин Д.С.). Отказ от шаманской практики уже состоявшегося кама также ведет к его болезни: "Мне не шаманить - плохо будет" (Каптиякова А.). Когда муж Т.Манышевой стал запрещать ей камлать, она ушла от него. Приведенные суждения и поступки телеутов созвучны свидетельству Н.П.Дыренковой о шорских

камах конца 1920-х гг.: "В настоящее время шаманы, переставшие камлать из-за налога, которым их обложили, как священнослужителей, периодически болеют, лежат неделями и в конце концов начинают потихоньку камлать у себя в юрте"(16).

Впрочем, по некоторым преданиям, были люди, которым удавалось избавиться от своего шаманского предназначения: "Бедреев крепко болел, должен был стать камом, но передал тёсей кому-то другому - избавился от камства" (Мажина М.Т.). Мирона Тушманакова "духи готовили в сан шамана. Он родился с этим. Болел, в обмороки падал. Рассказывали ему духи, что для того, чтобы спасти, излечить человека, надо принести в жертву животное. Но если жертва окажется не в прок, то, когда кам умрет, это животное положит передние ноги на плечи шамана и он из века в век должен будет на себе это животное таскать. Духи все ему показывали, рассказывали. Он умел камлать, но сан шамана не принял - не захотел"(Шадеев С.).

"Открытие" кама.

Для того, чтобы заболевший шаманской болезнью мог стать полноценным камом, его необходимо было "открыть", т. е. он должен был пройти своеобразную школу шаманства. "Открытие" кама отождествлялось с его лечением: "С молодых лет кама припадки бьют. Помереть - не помрет. Другой кам его лечит, болезнь снимает и к доброму заделывает. Припадки кончаются - он камом делается". (Абушкин Д.С.)

"Открыть" будущего шамана мог или другой кам, или человек, обладавший знаниями и силой кама, но по каким-то причинам им не ставший: "Учителями могли быть или камы, или особые знающие люди. Были люди, которые не камы, но больше камов знали. У Евдокии Тодышевой дедушка - Серапион Майрышев не кам, но камское слово знал, камов учил. Алаганчаков Михаил таким был, Роман Хлопотин умел камлать" (Чаштанова П.С.).

На то, что сами камы нередко знали обычаи и шаманскую идеологию хуже, чем некоторые рядовые общинники, обратили внимание исследователи телеутского шаманства 1910-1930 гг. Так, А.В.Анохин, встретивший в с. Телеуты кама Ивана Петровича из соседнего шорского селения Абинцы, отметил в дневнике: "Показания Ивана сбивчивы. При определении духов на категории плохо ориентируется. При объяснениях о душе стал высказывать христианские взгляды"(17). Мнению Анохина созвучны впечатления Л.Э.Каруновской от встречи в 1928 г. с 54-летней жительницей с. Тараба, готовящейся принять шаманский сан: "Приезжая сюда, надеялись поживиться нужными сведениями от камки Киштей, но она еще не камлала и потому

многого не знает, т.к. "не побывала еще ни на небе, ни под землей". На мой взгляд, слабой камкой она будет, т.к. многих довольно известных духов она не знает. А.Шабуракова в Улус-Черге куда просвященнее". (18)

Очевидно, что от камов общество не требовало доскональных знаний религиозных обычаев. Энергия кама концентрировалась прежде всего в контактировании с духами и влиянии на них. Достоинства кама определялись не знаниями, а силой его духов. Тратить энергию кама на лишние знания было не рационально. Поэтому в телеутских общинах наряду с камами всегда были люди, которые концентрировали в себе религиозные знания и "знали больше, чем камы". От них-то в большинстве случаев будущие камы и получали в период обучения ("открытия", "лечения") необходимые для шаманской практики знания и навыки. По определению телеутов, камов учили "камским словам".

"Открытие" кама продолжалось два - три года. Какие-то ошибки в обучении могли стать причиной гибели шамана. Так, сын кама Канакая Абдек, по одной из версий, погиб оттого, что во время обучения "переусердствовали с ним". По другому объяснению, Абдек сошел с ума и умер от того, что его "не доучили" и отпугнули от него духов: "Два сына осталось у Канакая: старший - Федор, младший - Абдек (Евдоким). Камство должно было перейти к Евдокиму. Он стал болеть, а старший брат сам хотел камом стать. И они с женой стали всякими нечистоплотностями (19) отпугивать духов". Так, жена Федора Пелагея клала на Евдокима женские штаны и пр. В результате Евдоким "камом не стал, а стал немного дурной - не раскрыли его. Помешался, убежал весной и залился. А Федору не перешло". (Чаштанова П.С.). Сын Маркела Мажина Василий очень боялся, что его дочь в случае шаманской болезни не сможет получить необходимого "лечения": " Когда я говорила, что буду камом, отец ругался: "Теперь с камством трудно: ты будешь болеть - никто не вылечит, таких людей теперь нет. Чтобы дорогу открыть, чтобы тебе все на место поставить, такой же кам нужен, и потом только будешь камлать, а так не сможешь" (Пазыкаева А.В.). Спасая своих детей от шаманского наследия, Василий Мажин заставил их принять крещение.

Наставниками кама могли быть как посторонние люди, так и близкие родственники. Так, кама Марфу обучал ее отец Александр Тодышев и "старик Тушманаков из Улуса" - "им не положено было шаманами быть, но они больше знали, чем Марфа". Учителем мог быть и муж. В дневниках А.Г. Данилина и Л.Э. Каруновской есть упоминания о их встрече с тарабинским камом Семеном Абушкиным, сообщившим, что он собирается "делать очередное камлание для своей жены, которую

"духи" усиленно призывают целых семь лет к камланию" и которая "уже некоторые стадии прошла" под его руководством(20).

Кам Татьяна Маныпева, вероятно, "прошла школу" у шорских камов (сородичей ее отца - шорца Василия Тайбычакова) - многие телеуты говорили, что она "не по-нашему камлает".

Характерно, что обучающие знали тайны шаманов, которые непосвященным было знать не положено. Это касается в первую очередь *тын-бура* камов (21). Свои знания бывшие наставники иногда использовали против шаманов. Так рассказывают, что виновником смерти Марфы Тодышевой стал один из ее учителей - Мирон Тушманаков. Мной записаны две фольклорные версии этого события. Одна из них принадлежит правнуку Тушманакова - Степану Шадееву: "У моей бабушки начал болеть сын. Обращались к каму. После ее лечения ребенку становилось лучше, он выздоравливал, а потом опять заболевал. Был Ильин день. Пришла кам. И вместо того, чтобы лечить, в пьяном угаре начала плясать. Говорит: "Вы в гости ездили и не принесли мне, каму, подарок". За то, что подарок не принесли, загубила ребенка. Умер он. Бабушка пожаловалась своему отцу. Он пришел в ярость. Поймал душу кама - тын и привязал ее к дереву. Душа блеяла, как овца, плакала, просила: "Оставь меня в покое". Но дед был неумолим. На следующее утро пришли гонцы и сказали, что кам умерла." По другой версии, рассказанной двоюродной сестрой кама М.А. Колмаковой, шаманка отказалась лечить ребенка, так как сама приболела, после чего "мальчишка умер. Старик Тушманаков рассердился: поехал в гору. Он знал ее тын бура - белобрысый , бело-рыжеватый. Привязал тын бура к двум бояркам с колючими ветками. Болеть Марфа стала - мучается, места не находит, всяческими болячками покрылась. Иглы боярки по всему телу дали раны. Куда деваться! Отец кама Александр Харитонович пошел искать тын бура: но не нашел... Когда Марфа умерла, ее отец напрямик из улуса в Шанду ездил верхом и нашел тын бура, привязанным к боярке. Если бы он раньше нашел! "

В обоих рассказах о смерти Марфы изложены традиционные представления телеутов об "ахиллесовой пяте" шаманов - тын бура. О сходном способе губительного воздействия на шамана писал Л.П.Потапов: " ...Если кто-либо узнавал слова призывания к... "душе шамана", он мог легко погубить шамана. Для этого нужно было сделать из сырой шкуры лоскут, привязать его к березовому суку и крутить, говоря при этом: "из такого-то (имя рек) кама выкручиваю душу", и шаман якобы после этого вскоре умирал"(22). Примечательно,, что эти сведения приведены Потаповым в статье, посвященной бубну Марфы

Тодышевой и, возможно, также почерпнуты из рассказов о гибели Марфы.

Обретение бубна

Решающим этапом становления кама было обретение им бубна.

В процессе обучения шаман постепенно приступал к камланию, сначала с веником или колотушкой (орбу), и лишь через несколько лет - с бубном (чалу). Получение камом бубна, как и колотушки, сопровождалось жертвоприношением и торжественно отмечалось. В полевом дневнике Л.Э.Каруновской за 1929 г. есть запись об этом: "Явились к нам престарелые супруги-телеуты из селения Тараба... с просьбой оказать воздействие на тарабинские власти в следующем отношении. Уже семь лет жена хворает - духи принуждают ее быть камом, и вот она уже 2 1/2 года камлает веником из тальника об ладонь. Теперь нужно перейти на колотушку из тальника, обтянутую белой заячьей шкуркой - переход этот сопровождается торжественным камланием с жертвоприношением и вот они, боясь противодействия русских, просят нас оказать давление своим авторитетом" (23). Камлание опахалом в виде пучка веток до обретения первого бубна было распространено у кумандинцев(24). Телеуты улуса Тараба, проживавшие по соседству с кумандинцами, имели много общего с ними в шаманских традициях. Возможно, что у бачатских телеутов камлание с веником не было распространено. По крайней мере, упоминаний об этом мне не встречалось. Зато рассказывали, что Степан Колмаков (кам Кундю) использовал в качестве опахала кусок материи: "Бубна только не было у него. Он какую-нибудь тряпицу сделает и ударяет" (Тыдыков Д. А.).

Постепенный, поэтапный путь шамана к бубну считался непременным условием его становления. Не совсем удачную шаманскую судьбу Марфы Тодышевой связывают с тем, что она "раньше чем надо" начала камлать с бубном: "Она лет с 13-ти припадочная, без памяти. Ей надо было бы лет в 17, а она в 15 лет с бубном камлать начала. Не надо было это. Ее еще не доучили: орбу ей еще сколько-то лет надо было а ей уже сделали чалу". (Колмакова М.А.).

О торжествах, связанных с изготовлением бубнов, вспоминают старики: "Раньше кам праздник делал - чалу-той. Жеребенка убивали. Там же мужчины собирались бубен сушить. Костер делали - сушили. Кам откупал бубен. Водки много мужчинам давал. Если скоро не успеет откупить бубен, он может лопнуть. Шесть пол-литров в одну сторону кам мужчинам ставит, шесть - в другую. Чалу-той был у Пороса в Верховской. Один чалу у нее сломался - лопнул посредине, второй

делали. Родня чалу делает. Мне тогда лет 8-9 было. Мама из Черты приехала на праздник. Мясо варили, угощали всех, кто приехал. Каждый прутиком по чалу ударял. Она потом на нем рисунки сделала - человек, кони. Может, сама сделала, может, кто-то ей нарисовал. "(Чаштанова П.С.)

С тех пор, как в 1930-х гг. бубны телеутских камов были изъяты властями, все местные шаманы камлали без бубнов, ограничиваясь веником или колотушкой.

Получение орбу также считалось важной религиозной акцией. В середине1970-ых гг. был организован праздник по случаю изготовления орбу для Анны Каптияковой, камлавшей до этого с помощью веника: "Делали Анне орбу я, Баксарин Кузьма и Чичимова Раиса. Они родня Анне - тоже сеок тонгул. Кам сам скажет: "Там, в таком-то месте палка выросла". Это не тальник, не береза, не черемуха. Мы в лесу ей палку срезали. Вырезали из небольшого дерева - тымбурга (таволожник - Е.Б.) - крепкое, как кость. Потом делали орбу - как большая рукавица с колечком, лентами, цепочкой. Козлиную шкурку с шерстью натянули. Как мы узнали, как делать надо? Но как не знать - это же от века. Чалу у Анны не было. Сразу нельзя чалу. Три года пройдет - тогда сперва маленький бубен делают, потом побольше, потом еще больше." (Абушкин Д.С.)

По распространенному мнению, А. Каптиякову "загубила", "съела" конкурирующая с ней Т.Манышева, в результате чего Анна умерла, так и не успев обрести бубен, то есть, получить высшую ипостась кама: "Прозевала Анна. Зря она Татьяне верила. Похоронили - вместе с ней положили орбу".

Татьяна Манышева тоже камлала с орбу, хотя имела право камлать с бубном, считаясь камом высшего ранга. Вероятно, она просто боялась лишний раз привлечь внимание местных властей, неоднократно подвергавших ее репрессиям. Сама она объясняла отсутствие у себя бубна следующим образом: "Я молодая была - стыдно мне было, а теперь постарела - совсем не могу. Желания у меня нет. Паяна заставляют, чтобы я сделала чалу, а я не хочу".

Несмотря на то, что большинство современных телеутов видели шаманский бубен лишь в музее, он до сих пор продолжает оставаться символом телеутского шаманства и вообще телеутской культуры: "Когда бог создавал разные народы, то специально кидал жребий, кому что достанется. Он созвал всех, разложил разные предметы и сказал: "Выбирайте". Русские люди сразу за бумагу схватились, а наши за чалу. Поэтому русские все учатся, а мы все камлаем" (Тарасова А.С.). В фамильном предании Чаштановых (Чиштановых) о встрече их деда с

предком-прародителем телеутов Шюню подчеркивается, что легендарный предок, проверяя, как телеуты помнят свои обычаи, "много спрашивал про бубен".

"Тоси перестали подчиняться"

По представлениям телеутов, шаман должен был обладать определенными физическими качествами: главными из них были сила и здоровье, необходимые для того, чтобы держать в подчинении собственных духов и бороться со злыми духами и чужими камами: "Когда камлают, это же сила нужна. Или он с камом хватается, или с чертом хватается. Он же борется". (Пазыкаева А.В.) Вспоминая о камах 1920-1930-ых годов, люди нередко подчеркивают их красоту, здоровье, "строгость: кам Марфа - " худенькая, черная, красивая"; кам Прасковья - "строгая женщина", кам Кара кыс - "красивая, здоровая, солидная". Неумеренное употребление камом алкоголя считалось недопустимым.

Одним из необходимых физических свойств кама считались крепкие зубы: "Мой отец говорил, что, если у кама зуб упал один-два - никакой пользы от кама не будет. Надо, чтобы зубы были. Без зубов какой кам?! Сам он умер - ни одного зуба у него не выпало". (Пазыкаева Н.В.) Отсутствие зубов у кама являлось предметов насмешек над ним: "Молодой кам над старым смеялся, что у того теперь зубов нет и он не сильный. После этого молодой заболел. Послал людей к старому каму, а тот говорит: "Я без зубов, пусть он вылечит себя зубами". (Калишев П.М.) Считалось, что без зубов нельзя выполнить даже такой вид магического лечения как изгнание изюта - чымыр: " Чымыр делаешь - без зубов изют не выйдет. У меня зубов нет, теперь не могу изют выгонять"(МанинаА.М.).

Старому каму, чувствуя его слабость, отказываются подчиняться тёсьторы. Так случилось, по мнению многих, с Татьяной Манышевой, которой после 70-ти лет "тёсьторы начали врать, перестали подчиняться ей".

Рассказывают, что кам Маркел Мажин в старости перестал камлать и занимался тем, что, лежа на печи, разговаривал с духами "отдаляя их от себя". Еще при жизни он велел закопать в указанном им месте "свои камские принадлежности"(25).

Большинство телеутских камов конца XIX - XX вв. не дожили до глубокой старости.

Почему не стало камов

После смерти Татьяны Манышевой в 1993 г. у телеутов не стало камов. Их исчезновение телеуты связывают с предсказаниями предков: "Перестали рождаться камы, потому что земля не такая как раньше. Раньше железной дороги не было, медикаментов не было - травами

лечились. Машин так много не было и землю не рыли. А теперь, где гор не было, там гора сделалась. Сколько шахт землю портит. Атомный век пошел. Все разрушается. Старые люди говорили: "Время придет - потеряется все, железом сделается".(Пазыкаева А.В.)

В 1970-е годы старики объясняли отсутствие камов тем, что "скотины не стало": " После 20-года особенно много камлали, когда нэп был. Скота полно было. А коллективизация пошла - камлать нечего стало, и камы умерли" (Челухоев Н.С.)

Распространение болезней старики склонны объяснять, как и в прежние времена, непринесением жертвы духам-паяна. "Я маленькой еще была. В 20-х годах был тиф, все умирали, а моя бабушка говорит: "Раньше нас бог держал. Жирную молодую лошадь покупали, мясо варили, на поле паяна нашего угощали. А сейчас перестали - вот и болезни". И теперь паяна не кормим". (Хлопотина В.С.)

Отсутствие камов заставляет людей ездить для лечения в Горную Шорию, Алтайский Край. Свою склонность к православию некоторые объясняют тем, что камов не стало: "Камов нет сейчас, плохо стало людям. С богом живем. В церковь ходим. Молимся".

Несмотря на отсутствие шаманов, многих людей не покидает надежда, а некоторых и уверенность, что камы появятся: "Тёси, конечно, не умерли. Может, снова начнет рождаться земля, и камы появятся". (Пазыкаева А.В.)

Таковы обыденные представления телеутов о природе и сущности шаманского дара. Отметим, что толкование современными телеутами его сущности абсолютно аналогично взглядам и оценкам этого явления их дедов и прадедов. Очевидно, что механизм межпоколенной трансляции шаманства связан и с наследованием шаманского дара, и с устойчивым воспроизводством социально-психологической почвы шаманства. Наследуется не только потребность индивида в шаманской деятельности, но и приверженность болезням, которые может вылечить только шаман, наследуется социальная и, по-видимому, биологическая потребность людей в шаманах, связанная с выработанными в течении многих столетий особенностями мироощущения, особенностями психики.

Это обстоятельство помогает понять удивительную устойчивость на протяжении тысячелетий такого феноменального явления как шаманизм.

Примечания:

1. Телеуты - тюркоязычный народ Южной Сибири, близкий по происхождению и культуре алтайцам. Численность телеутов - около 3,0 тыс.

чел. Большинство их проживает в Беловском, Гурьевском и Новокузнецком районах Кемеровской области, а также в Алтайском крае и Республике Алтай.

2. В конце XIX - в XX вв. в телеутских селениях занималось шаманской практикой не менее 10 камов. Имена большинства из них упоминаются в исследованиях по традиционной религии телеутов. См.: Анохин А.В. Душа и ее свойства по представлению телеутов // Сб. МАЭ. Т.8, М.-Л., 1929, с.253-269; Дыренкова Н.П. Материалы по шаманству у телеутов// Сб. МАЭ. Т.10, 1949, с. 108-190; Потапов Л.П. Бубен телеутской шаманки и его рисунки // Сб. МАЭ. Т. 10, М. - Л., 1949. с. 191-200; Батьянова Е.П. Телеуты рассказывают о шаманах // Шаманизм и ранние религиозные представления. М., 1995, с. 48-62; Функ Д.А. Телеутское шаманство. М., 1997 и др.

3. Я записывала "шаманские откровения" от камов Татьяны Васильевны Манышевой и Анны Ивановны Каптияковой. См. о них: Батьянова Е.П. Современная модификация традиционных религиозных представлений и обрядов телеутов // Традиционная обрядность и мировоззрение малых народов Севера, М., 1990, с. 139-140; она же. Женщины-шаманки у народов Сибири// Женщина и свобода: пути выбора в мире традиций и перемен. М., 1994, с.

4. Об этих обрядах см.: Функ Д.А. Бачатские телеуты в XVIII - первой четверти XX века: историко-этнографическое исследование. М., 1993.

5. Архив ГМАЭ. Ф. 11, оп.1, N 41, л. 239.

6. Там же. Ф. 15, оп. 1, N 45, л 7.

7. Битье камов в случае неудачного лечения или отказа их от лечения было делом обычным. Так, рассказывают, что кам Порос Тыдыкова умерла после того, как ее сильно побили. Семен Колмаков (кам Кундю) был застрелен в пьяной драке.

8. Вдовин И.С. Очерки этнической истории коряков. Л., 1973, с. 96.

9. По рассказам телеутов, их камы имели детей от духов. Вспоминают, что кам Маркел незадолго до своей смерти говорил: "Там у Ульгеня у меня жена есть - Ак Чечек и сын есть. Как 13 лет ему будет , я умру. " (Чаштанова П.С.) О своих детях, рожденных от общения с духами, рассказывала и Татьяна Манышева.

10. См.: Батьянова. Современная модификация ...

11. Дьяконова В.П. Шаманки и общество у народов Саяно-Алтая // Шаман и Вселенная в культуре народов мира. СПб., 1997, с. 41.

12. Вдовин И.С. Указ. соч., с. 96.

13. Архив ГМАЭ. Ф. 15, оп.2, N 27, л. 63.

14. Дыренкова Н.П. Получение шаманского дара по воззрениям турецких племен // Сборник МАЭ. Т.9, Л., 1930, с. 274- 275.; см. также Вайнштейн С.И. Этнографические исследования в Горном Алтае и Туве//ПИИЭ, 1978. М., 1980. С.90-100.

15. Там же, с. 274.

16. Там же, с. 278.

17. Архив ГМАЭ. Ф.11, оп. 1, N 49, л. 45. О каме Иване см. также: Функ Д.А. Материалы А.В.Анохина по шорскому шаманству // Шаманизм и ранние религиозные представления, М., 1995 , с. 180-206.

18. Архив ГМАЭ, Ф. 15, оп. 2, N 27, л. 64.

19. По замечанию Дыренковой,. "родные, часто не желавшие, чтобы их родственник стал шаманом, принимали соответствующие меры, чтобы оградить его от наступающих, претендующих на него духов... Наиболее эффективными мерами считались: накрыть его женскими штанами, положить под кровать, на которой спит женщина, или спустить в подполье, т.е. так или иначе ввести больного в соприкосновение с женским костюмом (штаны) или местом, осквернённым присутствием женщины (кровать, подполье). Самым сильным средством считалось menstrua". (Дыренкова. Материалы по шаманству у телеутов, с. 110-111).

20. Архив РАН, Ф. 135, оп. 2, N 102, л. 159

21. В телеутском шаманстве " бура - кони, на которых "ездят" Ульген и, духи земли и сам шаман". Тын-бура шамана - его душа. "С этим бура связана жизнь шамана. Если у шамана отнять бура, то шаман теряет способность камлать и вскоре умирает. Вот почему каждый шаман старательно прячет своего бура как от других шаманов, так и от враждебных ему духов." (Дыренкова . Материалы по шаманству у телеутов, с. 120). Телеуты объясняли мне - что "тын-бура - это лошадь кама. У кама есть тын-бура, на котором живет кам, У некоторых шаманов рыжая лошадь: у некоторых бурый. Это они совершенно секретно должны были держать, когда камлали. Это во время камлания ясно не надо было говорить". (Колмакова М.А.) В тюркском языках *бура* означает не только *лошадь*, но любое ездовое животное - верблюд, олень, бык и др. См.: Функ. Телеутское шаманство, с. 231.

22. Потапов. Л.П. Бубен телеутской шаманки // Сборник МАЭ, X, М.-Л., 1949, с. 195.

23. Архив ГМАЭ, ф. 15, оп. 2, N 27, л. 51

24. Потапов Л.П. Алтайский шаманизм, Л., 1991, с. 230- 231

25. Подробнее о каме Маркеле Мажине см.: Батьянова. Телеуты рассказывают о шаманах.

Д.А.Функ

«ШАМАНСКАЯ БОЛЕЗНЬ» САЯНО-АЛТАЙСКИХ СКАЗИТЕЛЕЙ (шорские материалы)*

В докладе представлены материалы об исполнителях эпических богатырских сказаний, базирующиеся на полевых распросных сведениях, собранных автором в 1981-85, 1987-1994 гг. у шорцев Кемеровской области во всех местах их расселения.

Особо обращается внимание не только и даже не столько на данные именно об избранничестве сказителей, сколько на самые различные проявления близости двух выдающихся фигур в родовом обществе - шамана и сказителя.

У шорских хранителей фольклорно-этнографической традиции мною неоднократно были зафиксированы случаи соединения в одном лице сразу нескольких "общественных функций", что абсолютно логично вписывается в "теорию творчества", в целом в представления о творческих личностях.

В Северной Шории, например, очень сильным камом считался кайчы Капрол (Р.Г.Тортумашев, сӧӧк-"род" Челей) из улуса Кольчезас на Томи. По рассказам стариков, его сила была столь велика, что к нему свозили больных не только из ближних, но и из дальних улусов. Сразу два примера из пос.Бородино (улус Пара-таг). О сказителе Кичиг-оол - Гаврииле Ивановиче Шмаркине мне рассказывали, будто он мог камлать, правда, используя для этой цели не бубен, а заячью лапу. Последняя, вероятно, выступала аналогом-заменителем шаманской колотушки, примеры камлания с которой известны по всему Саяно-Алтаю. Еще один сказитель-кайчы из этого улуса Василий Павлович Улагашев (из сеока Аба или Чедыбер) до 1917 года был священником в местной церкви (в 1985 г. в семье его потомков бережно хранились вместе с кай-комусом несколько христианских книг на шорском языке), а после установления Советской власти - председателем местного колхоза. С судьбой В.П.Улагашева в значительной степени схожа судьба выдающегося нижнемрасского кайчы Павла Петровича Токмагашева (сеок Тарткын?) из улуса Чувашенского, который также некоторое время был председателем колхоза. П.П.Токмагашев неоднократно утверждал – это фигурирует в воспоминаниях его современников – что если бы он не был кайчы, то обязательно стал бы шаманом.

Достаточно четко выделяется группа сведений об избранничестве сказителей, прекрасно коррелирующая с материалами о так называемой "шаманской болезни".

По традиционным представлениям шорцев, сказительство - за немногими исключениями - семейная традиция. У шорцев были (и есть) свои "династии" сказителей, это Напазаковы - кайчы Н.А.Напазаков и нывакчы[1] А.П.Напазаков из улуса Чувашенского, нывакчы А.Н.Напазаков из улуса Усть-Анзас и И.Напазаков из Усть-Кабырзы, кайчы М.К.Каучаков (сеок Аба) из г.Междуреченска, племянник Н.А.Напазакова по материнской линии; кайчы Кыдыяковы - братья-кайчы Архип и Павел из пос.Абагур и Красный Яр; четыре поколения кайчы Тортабаевых (сеок Тарткын) из улуса Усть-Мрас; кайчы Таннагашевы из Курьи в низовьях р.Мрас; кайчы Тунековы Такка и Матвей (отец и сын) из сеока Ак-Шор, из п.Ганово в верховьях р.Кондомы; кайчы Рыжкины – Иван Михайлович и Афанасий

Васильевич из верхотомских улусов Сарыг-кол и Шана-гол; кайчы Тортумашевы – Яков (отец) и Иван (сын) из Шор-тайги и другие.

Интересно, что в сообщениях особо отмечается, будто среди предков сказителей могли быть не только эпические песнопевцы, но и шаманы. Подобные факты воспринимались моими информаторами как явные, убедительные свидетельства, во-первых, наличия тесной связи личностей сказителей и шаманов и, во-вторых, доказательства "истинности" как сказителя (у которого среди предков могли быть шаманы), так и шамана (со сказителями среди его предков).

В публикациях о шаманстве обычно особо обращается внимание лишь на наличие особой шаманской генеалогии у каждого конкретного шамана. Данные же о сказителях в таких материалах, как правило, не учитываются. Такого рода «недобор» существенно обедняет реальную картину традиционных представлений о данном феномене.

Не менее любопытными представляются материалы, повествующие о физических особенностях будущих сказителей, о реальных "поводах" для занятий этим "ремеслом", о сложной судьбе хранителей эпоса и т.п., что также прекрасно коррелирует с представлениями о шаманах. Старики-шорцы считают, что сказитель, как и шаман, должен отличаться от обычных людей какими-то особенностями физического или психического плана. Известно, что великий кайчы Морошке был хромым, сказитель-нывакчы Илья Бабушкин - слепым и т.п.

Довольно часто среди провоцирующих занятия сказительством "поводов" были психические потрясения. Обычно к ним относили смерть жены будущего сказителя: это сходный момент в биографии кайчы А.Т.Тортабаева из Усть-Мраса, нывакчы В.М.Карачакова из нижнемрасского Тоза и некоторых других.

О психических особенностях сказителей до недавнего времени стыдливо умалчивали. При расспросах о наиболее талантливых еще живущих эпических песнопевцах мне не раз приходилось видеть многозначительную ухмылку на лицах собеседников, либо даже слышать открытые высказывания типа "А, наш дурачок!"

Любой настоящий сказитель - творческая личность, это, как минимум, человек с "нестандартной" психикой. Эпические песнопевцы - люди с обостренным восприятием мира. Они выделялись своими познаниями, речью, способностью "видеть" (воспринимать ирреальный план бытия). Это заставляло их порой совершать неординарные поступки. Мой знакомый сказитель-ныбакчы А., от которого я записал прекрасное сказание "Алтын-Кӱдрӱ", например, был известен в окру́ге под кличкой "лётчик". Он был ею награжден за то, что как-то раз,

находясь в состоянии "ирреального видения", ныбакчы "встретил" тангээзи - хозяйку одной из близлежащих горных вершин, и не смог вовремя войти в состояние "нормы"; влекомый дивным видением, он сорвался со скалы. С точки зрения медиков А., безусловно, считался "больным": однажды ему даже пришлось некоторое время провести в "психушке".

Сказителем-кайчы, как и шаманом, становятся в результате избранничества; эпические песнопевцы часто повествуют о чудесном получении музыкального инструмента *кай-комус*, как шаманы об обретении бубна. Уже упоминавшийся шорский кайчы П.П.Токмагашев из улуса Чувашенского рассказывал односельчанам, что свой дар он обрел во сне. Ему привиделось, будто он превратился в лебедя, поднялся высоко в небо и полетел вдоль реки Мрас вверх по течению в сторону Камешковского улуса. Человек-лебедь летел и курлыкал. Вдруг он увидел кого-то, кто сказал ему: *"Кайчы полбас - кам полар, кам полбас - кайчы полар"* (Если кайчы не станешь, камом будешь, если камом не будешь - станешь кайчы). "Вернувшись", Павел Петрович понял, что обладает некой силой, которая просто переполняет его, заставляя рассказывать богатырские сказания односельчанам.

Здесь уместно напомнить известный по одной из версий древнетюркских генеалогических легенд эпизод с превращением в лебедя третьего сына Ичжинишиду ("сына волчицы")[2], что лишний раз подчеркивает глубокую древность многих из ныне фиксируемых традиционных представлений. Впрочем, превращение в лебедя – вообще широко распространенная и достаточно устойчивая мифологема; образ лебедя (наряду со многими другими) является одним из распространенных при описании сказителями, шаманами и иными "посвященными" ситуаций вхождения ими в необычное состояние сознания.

Сны и в дальнейшем играли большую роль в сказительской карьере П.П.Токмагашева. Бывало, что П.П.Токмагашев уже с утра бегал по домам, созывая "на сказку", которую только что увидел во сне (к таковым, в частности, причислялось сказание "Ак-оол"). Сказание необходимо было исполнить хотя бы раз, чтобы оно навсегда осталось в эпическом репертуаре кайчы. Попутно следует заметить, что в данном случае речь идет об исполнителе-профессионале, для которого необычайно важно произнести хотя бы раз создаваемое им произведение. Как говорят сказители, *алыптарды чөргүзерге керек* – богатырей надо заставлять ходить.

Не менее яркие материалы дает рассказ и кайчы М.К.Каучакова, недавно вступившего в секту Свидетелй Иеговы и

потому прекратившего сказительскую практику. Во время регулярного общения с ним в 1987-1989 гг. я не слышал от сказителя о способе получения им сказительского дара. Бывший шахтер шахты имени Ленина в Междуреченске был уверен, что этот дар перешел к нему от знаменитого дяди - кайчы Морошке (Николая Александровича Напазакова) и не видел ничего особенного в том, что стал "кайларить" лет с 50-ти, после выхода на пенсию. Но вот в 1989 году, во время нашей очередной встречи на научно-практической конференции в г.Таштаголе, после того, как все участники разместились в интернате и получили возможность передохнуть перед началом заседаний, Михаил Кириллович достал свой кай-комус и ... с этого собственно все и началось. "Смотри, новый сделал", - не без гордости сказал он. Действительно, это был уже не прежний "стандартный" кай-комус, сделанный по его просьбе кайчы А.В.Рыжкиным из улуса Шана-гол (на полдороге между г.Мыски и г.Междуреченск). Раскрашенный яркими цветами и покрытый лаком, кай-комус имел еще и необычную форму: тулово его состояло как бы из двух обычных, отдаленно напоминая плавные изгибы гитары или скрипки.

Михаил Кириллович рассказал, что он услышал во сне голос, который повелел ему подняться и идти в тайгу. Это требование было выполнено. Кайчы шел долго, пока не увидел вдруг одиноко стоявшую деревянную избу. Немного поколебавшись, он прошел внутрь. Там на лавках, традиционно стоявших вдоль стен, спиной к нему сидело много людей, "много шорцев", как выразился сказитель. Хозяева молчали. Михаил Кириллович прошел в центр комнаты. Вдруг навстречу ему вышел высокий худой старик с длинной седою бородой, который держал в руках кай-комус необычной формы. "Отныне ты будешь рассказывать о подвигах богатырей с этим кай-комусом", - сказал старец и подал инструмент сказителю. М.К.Каучаков протянул руку за кай-комусом ... и в этот момент его разбудила жена. Впрочем, он успел-таки рассмотреть форму инструмента.

Сразу же после этого сна сказитель начал подбирать необходимые материалы для будущего кай-комуса и уже примерно через полгода в его распоряжении появился необычный музыкальный инструмент, существенно модернизированный и адаптированный к концертным выступлениям (в частности, струны из конского волоса для усиления звука были заменены обычными гитарными, корпус раскрашен и т.п.), но тем не менее, по представлениям кайчы, "настоящий", традиционный "шорский" кай-комус. К последствиям сна сказитель отнес и перемены в своем голосе: "Раньше один кай был, а

сейчас и горловой и грудной, да не порознь, а одновременно: так в Новосибирске после прослушиваний сказали".

Любопытно отметить также очевидную вписанность сна в традиционные, в том числе и мифологически-шаманские представления таежных групп саяно-алтайских тюрков. Так, сказитель, несмотря на то что он и до волшебного сна и после него воспевал подвиги степных богатырей, которые сражаются с противником за возврат угнанных многочисленных табунов и стад, идет в лес - "черневую" тайгу. Следует ли ее отождествлять с нижним, мрачным миром? Вряд ли, скорее просто с иномирьем. В этом мире все не так, как в обычном. Не случайно в рассказе упоминается о сидящих спиной (=не смотрящих в глаза!) к сказителю людях. Вспомним здесь о распространенной в шаманстве многих народов Сибири практике закрытия шаманами глаз во время камлания бахромой, свисавшей с налобной повязки или головного убора, а также о практически повсеместно зафиксированном в Сибири исполнении эпоса с закрытыми глазами. В обоих случаях имела место, так сказать, особая ритуальная «техника безопасности»: зрители-слушатели не должны были входить в прямой контакт с иномирьем через глаза шамана/сказителя, которые на время камлания/сказывания становились глазами духов, взирающих на мир. Образ же белобородого старика выводит нас на традиционные представления о высших небесных, или во всяком случае, с чистыми помыслами божествах, которые в сказаниях, например, часто нарекают имя будущему герою, а в преданиях и легендах выступают посланниками небесных божеств, провозвестниками новых религиозных учений (ср. идеи мессианства в бурханизме).

Аналогичные рассказы о получении во сне сказительского дара записывались исследователями и ранее, причем не только от других шорских, но и от хакасских сказителей[3].

Получение необычных способностей "во сне" - довольно распространенное явление, о котором свидетельствуют шаманы, сказители, колдуны, маги, современные "экстрасенсы". Некоторые из них хорошо понимают, что речь идет не о состоянии сна, а об одной из фаз НСС - необычного состояния сознания (часто говорят о состоянии "между сном и бодрствованием", "сне с открытыми глазами")[4].

Важным моментом в избранничестве сказителей, как и шаманов, считалось сошествие к будущему сказителю духов-тӧс. В отношении шаманов такое сошествие обычно определялось стандартной формулой *тӧс пасыпчалар* - "духи давят" и влекло за собой то, что именуется "шаманской болезнью". Прямых рассказов о такой «болезни» у сказителей мною отмечено не было. Хотя имеются

косвенные свидетельства: во-первых, как уже было указано выше, неофиту иногда приходилось решать проблему выбора - стать шаманом или сказителем, т.е. будущего сказителя также заставляли сменить свой статус, весь свой образ жизни духи-*тӧс*; во-вторых, практически все мои наиболее знающие пожилые информаторы были убеждены в том, что у шамана и кайчы духи-*тӧс* одни и те же; в-третьих, кайчы, как и шаманы исполняли эпос в необычном состоянии сознания, в котором они не могли не исполнять эпос (ср. с приведенным выше свидетельством Ф.Я.Апонькина о кайчы П.П.Токмагашеве, созывавшем народ «на сказку»), а во время исполнения «улетали» вслед за своим богатырем, обозревая сверху всю панораму событий и рассказывая об этих событиях слушателям. Последнюю особенность шорских сказителей хорошо подметила еще в 1930-х гг. Н.П.Дыренкова: «Когда я посылаю сказку (т.е. рассказываю), мой ум (т.е. мои мысли) со сказкой, кружась, уходят»; «Когда я говорю (сказку), я не здесь нахожусь, я со своей сказкой вместе в разные-разные земли отправляюсь»[5]. По моим полевым материалам, вхождение сказителя в необычное состояние сознания сохраняется до сих пор: все сказители ведут повествование от первого лица и следуют – летят или скачут – за богатырем во всё время сказывания (как шаман должен вернуться из своего путешествия, пролетя все пройденные им земли, к месту начала камлания, так и сказитель неизменно возвращается во дворец богатыря после окончания сказания о его подвигах).

Духи-покровители сказителей, известные широко как в шорской, так и, скажем, в хакасской эпической традиции, обозначаются либо общим термином (общим как для эпической, так и для шаманской традиции) *тӧс*, либо более конкретно *кай-ээзи* – дух-хозяин кая (сказительского мастерства, горлового пения). Последний термин ставит традиционное объяснение феномена сказительства в один ряд с представлениями о духах-хозяевах, частично вошедших также в шаманскую картину мира и трансформировавшихся в ней, и составляющих основу шаманской традиции, наряду с представлениями о жизненных силах человека и вообще всего живого и/или дающего жизнь.

Близкими оказываются и представления о наличии жизненного начала у бубна – инструмента шамана и у кай-комуса – музыкального инструмента сказителя-кайчы. Как бубен, так и кай-комус могут в определенных ситуациях звучать сами по себе. Как бубен, так и кай-комус часто осмысляются как ездовое животное животное, обычно как конь. Наконец, как бубен, так и кай-комус обладают особой силой; издаваемые с их помощью звуки способны как задабривать или

созывать нужных, так и умиротворять или отгонять неугодных духов (кайчы на охотничьем промысле; исполнение эпических сказаний возле покойника в доме). По некоторым представлениям, со смертью сказителя, как и шамана, его музыкальный инструмент должен был захораниваться вместе с владельцем. Так, сказитель (в прошлом шаман) Ачибаев в 1930-х гг. рассказывал Н.П.Дыренковой: «Когда я умру, мой комыс со мной пойдет (в другой мир). Когда я умру, мой комыс со мной в гроб положат»[6].

В Горной Шории, как и в целом на Саяно-Алтае, довольно широко известны рассказы о судьбах сказителей, в частности о не совсем обычной сказительской смерти, как правило о наказании за забывчивость сказителя богатырями из того сказания, в котором он допустил ошибку. Но есть и причины смерти, в объяснении которых усматривается значительная близость к таковым в шаманской традиции. Известно, что рассказы о шаманах по всему региону пестрят легендами о вражде шаманов, о воровстве чужих духов, убийстве главного духа-покровителя шамана (и духа шаманского бубна). С этими материалами вполне соотносимы представления некоторых шорских сказителей о наличии единого сказительского «дара» в одном поколении/фамилии (шорск. *төл*): так виновником смерти своего дяди-кайчы, хотя и непреднамеренно, стал кайчы Н.Д.Тортабаев, слишком рано начавший кайларить (исполнять эпические сказания) и, тем самым, лишивший дядю его духа-покровителя.

Приведенные материалы, основанные главным образом на распросных сведениях и полученные в пределах лишь одной этнической традиции, позволяют, тем не менее, гораздо шире, чем раньше, посмотреть на проблему обретения шаманского дара в целом на Саяно-Алтае, связав ее, как минимум, с комплексом аналогичных представлений о феномене сказительства, а шире в целом с феноменом творчества, с механизмами резкой и яркой активизации способностей человека, с особенностями вхождения и работы мозга в необычном состоянии сознания.

Примечания

* Работа выполнена по проекту этнолингвистического исследования шорского эпоса, осуществляемому с 1999 г. при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (грант № 99-06-80110).

[1] *Нывакчы* (шорск. нижне-мрасское; *ныбакчы* – средне-мрасское) – сказитель, исполняющий эпические произведения прозой, более или менее ритмически оформленной, редко – в стихах и не сопровождающий своё повествование игрой на музыкальном инструменте.

[2] См.: Бичурин Н.Я. (Иакинф) Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.-Л., 1950. Ч.1. С.221-222.

[3] Унгвицкая М.А., Майногашева В.Е. Хакасское народное поэтическое творчество. Абакан, 1972; Чудояков А.И. Кай и «кай-ээзи» в представлениях тюрков Саяно-Алтая//Генезис и эволюция этнических культур Сибири. Новосибирск, 1986.

[4] Ср., напр.: Харитонова В.И. Традиционная магико-медицинская практика и современное народное целительство. Статьи и материалы. М., 1995. С. 160.

[5] Шорский фольклор. М.: Л., 1940. С.XXXVII, 441.

[6] Шорский фольклор, С.441.

"Shamanic illness" among the Sayan-Altay storytellers (a shorian materials)

In this paper I will present the materials about the storytellers, based on my own field research. It were documented during the period 1981-85 and 1987-94 during the ethnographic expeditions among the Shors in Kemerovo district (South of Western Siberia).

The paper will present the data about the choice of the spirits; about necessity of the acceptation of the decision – to be a shaman or a storyteller; about transferring the a gift; about the spirits - assistants, about "alive" musical tools, about unusual condition of consciousness and other facts about the importance of the figure of shaman and storyteller for traditional Shors society. Presented materials give the opportunity to observe from new position the problem of the receiving of the "Gift" in the Sayan-Altay region and to connect it with a complex of the similar representations of the phenomenon of storytelling, and – wider – with the phenomenon of creativity, with gears of sharp and bright activation of abilities, with peculiarities of the entry and work to the unusual state of consciousness. (translated by Nina Meschtyb.)

O.A.Mourashko

SHAMANISM AND TRADITIONAL ITELMEN OUTLOOK

Itelmen Shamanism as described by S.P. Krasheninnikov and G.V. Steller in the middle of the XVIII-th century is traditionally considered in ethnographic literature to be a peripheral and already extinct form of Siberian Shamanism.

Contemporary Kamchatka Itelmens (numbering about 1300 persons), when talking about Itelmen shamans, seldom use the word "shaman", and, if they do, it serves for clarification and appears to be a kind of concession to the non-Itelmen interlocutor. Usually the expressions "a wise old man" or "a wise old woman" are employed.

From 1740 to 1747, all Kamchatka Itelmens were baptized and intensive Russification was started. For 30 years, over 200 students attended the 8 schools opened by Orthodox churches, whereas the total number of Itelmens in that period equaled about 10 thousand persons. Starting from that time, Kamchadals (inhabitants of Kamchatka, Itelmens included) had to observe the basic Russian Orthodox feasts and rituals: baptism, church

weddings, burials according to the Orthodox rite. This period gives us data on the fight against magic and shamans.

Eighteenth-century scholars gave little attention to Itelmen Shamanism, noting only that it differed from known types of Shamanism among Central Siberian peoples. "Contrary to other local peoples, Itelmens have no shamans as such; any woman, especially old, and any koyekhchuch (a man who changed his sex) are considered to be magi and interpreters of dreams. During Shamanic rituals they do not beat into drums, nor do they put on special attire as is the custom among all other Siberian heathens - Yakuts, Koriaks, Tunguses, Buryats and others". "The drum is used only when they wish to learn something unknown".

"And this is what their main rite looks like: two women sit in a corner, whispering continuously, one of them...; invokes demons with the words "goush, goush" and grinds her teeth, and when the ghost arrives she laughs and yells "hai, hai". About half an hour after the demons retire, and the witch cries "ishki, ishki", that is, no. And the other woman, the helper, bends over her and whispers to her so that she would not be afraid...; They also perform Shaman rights during feasts when sins are absolved: they whisper spells, burn incense, wave their hands, rub themselves with tonshich, tie with bandages and soothe those amazed...; In the same way they interpret difficult dreams, as Kamchadals are so curious that the first thing they do in the morning is tell their dreams, discuss them and determine whether it was good or bad luck that they were to bring...; In addition to Shamanism, they practice cheiromancy...; they say that up to 50 or more enemies (spirits - O.M.) at a time can speak out of a woman's mouth".

Nineteenth-century travelers did not see Itelmen shamans, though they heard of them from the Cossacks. Even the early-XX-th century field scholar V.I. Johelsson who wrote the work "Kamchadals" had to limit himself to quotations from Krasheninnikov and Steller in the section on Shamanism. Later authors did the same. N.K. Starkova, who is of Itelmen origin, having quoted Krasheninnikov in a collective monograph dated 1990, comments the quotation in the following way: "Hence, it is not typical shamanism but rather sorcery and witchcraft that are the case. As late as in the 1930s there were well-known soothsayers among Itelmens, who cured people with herbs and also with spells and invocation of spirits".

In today's ideological chaos, the living fabric of traditional Itelmen outlook, which was hidden for a long time under official Orthodoxy and then atheism, is now needed again, as it constitutes an integral vision of the world that ensures ethnic identity.

In 1987 in Kovran, the only settlement where Itelmens constitute the majority of the population (the total population in the settlement is about 500 persons), a Council for Revival of Itelmen culture was organized, and the local folk group Elvel created a scenic reconstruction of the Itelmen autumn feast. According to B.A. Zhirkov, an Itelmen, the head of the Elvel group and the author of the Alkhalalalai staging, the feast was reconstructed on the basis of the description given by Krasheninnikov and of data obtained from the older generation, mainly in Kovran.

Next year Alkhalalalai already was an annual all-people's ritual.

The Alkhalalalai feast is scheduled for 3-4 days. In addition to the ritual, the feast includes contests for adult and children's folk groups, family performances, and contests of national cuisine. A trip to the Elvel mountain, 25-30 km from Kovran, is usually scheduled but seldom carried out due to the distance and, usually, bad weather; more frequently a trip to a closer historic spot is taken. The Elvel mountain figures in local legends about the salvation of ancient people from the deluge.

The program of the feast varies from year to year. Every year it is preliminarily discussed and then modified depending on the circumstances. And every year after the feast there are long discussions: what was done and what was omitted, and whether the feast was good. Sometimes events in Kovran after the feast are linked to the peculiarities of the ritual.

In the weeks preceding the feast everyone in the settlement is excited. People prepare costumes, rehearse family performances, prepare firewood or build booths in the square. No one would refuse to help if it is "for the feast".

The ritual, which everyone calls "purification from sins" takes place in the evening of the first or second day of the feast, when all the guests are gathered. The ritual reproduces some of the elements described by Krasheninnikov - sweeping of the yurt, dance with tonschich, with figures of fish, seal (whale), wolf, birch-pulling, passing through a birch ring, erection and feeding of a khantai prepared on the previous day. All people present participate in the ritual: children tear at a grass whale filled with cedar cones, everyone tries to get hold of the birch while it is being pulled by two groups of people, to pass through the ring, to participate in the erection of the khantai. The ritual takes place by the river, in the special booth square, where two booths (traditional summer pile constructions) are renewed every year and khantais from previous feasts are still standing. The khantais stand in a line along the riverbank. These are pillars about three meters high, anthropomorphic at the top and having fish scales at the bottom. Any person can attend the ritual, notwithstanding ethnic origin.

The master of the ritual (which takes about two hours) is Boris Zhirkov, the director of the Alkhalalalai staging. The inhabitants of his settlement call him a shaman, and always smile when they say this. Boris Zhirkov studied choreography in Leningrad. He's single and lives in Kovran with his elderly mother. When asked about the meaning of the feast, he answers with the same humorous smile that Krasheninnikov must have seen on the faces of Itelmens answering his questions: "We purify ourselves from sins and pray to our gods".

On the night after the ritual there are games: people build fires, dance, sing, make new romantic acquaintances. At this time B.A. Zhirkov usually takes a rest, coming to the square from time to time to beat the drum. The next evening people usually go to the seaside (4 km from the settlement). There they continue the games, in an open space where grass covers the traces of yurts. Sometimes, depending on the circumstances, people go to further-away places, including the Elvel mountain, connected with old settlements, legends and archeological monuments.

On the night after the ritual and the next night, drums accompany rituals and games. People beat several drums for the whole night, and everyone who wishes may join. Drum beating during dances was not characteristic of XVIII-th century Itelmens; in that period dances were accompanied by singing. The use of the drum during dances must have been taken over from the culture of Koriaks, who are neighbors of contemporary Itelmens. B.A. Zhirkov started his artistic career in the Koriak folk group Mengo.

The main part of the festive night is given to dances and songs, including guttural singing, and improvised interludes. Many of the dances imitate animals, for instance, the wedding dance of seals, the movements of bears, wolverines and birds; the dances include a lot of humorous and frivolous moments. Every funny trick is received with delight, the dancers and the audience change places. The dances and songs go on until everyone is utterly exhausted. Some of the dancers said that they felt erotic arousal while dancing.

According to the information obtained at the Alkhalalalai feast and during its preparation, the participants see the ritual and the feast as a collective experience that allows everyone to "purify oneself from sins" and once again come into harmony with nature. But people always smile when answering questions.

When one asks elderly people whether the Alkhalalalai feast was held anytime in the past, they answer: "Yes, when we were small", and talk about Christmas, Easter or the Dormition of Our Lady, which were also accompanied by dancing, singing, games and feasting.

Many aspects of the feast and of people's vision of it remain unverbalized, and this is quite in agreement with the opinion that "The alternation of verbal and non-verbal means of communication shows that the stories communicated during the ritual belong to the superficial and not to the deep layer of ritual text". In order to understand the meaning of the contemporary feast and its links with traditional Itelmen outlook, let us turn to Itelmen folklore and to Krashaninnikov's description of the feast.

"All Kamchadals have only one annual feast during which they purify themselves from sins, and the feast is always held in November ... ; having finished their summer labors, they do not start any work until after the feast, abstaining from visits, hunting and fishing and other, for all this is deemed to be a sin".

"The ceremony began with sweeping of the yurt. The old man who usually whispered spells came to the stairway accompanied by three women; he sat down on the right side and the women on the left. They made axes out of yukola and tied them with sweet grass, and, having finished this in the required way, the old man and the women each sent a person to the wood to fetch a birch...; After that the old man and the women stood up and walked in a circle around the stairway, waving the tonschich and saying Alkhalalalai...;

At the same time the women were making a figure of a whale out of sweet grass and yukola, and, having finished it, carried it out of the yurt for the time...;

After this another old man began to cook sarana on hot stones in tubs; the sarana was intended as food for the enemies...;

At the same time another old man brought a birch log into the yurt and started to make a khantai out of it, and when the khantai was finished first the toyon of the settlement and then others tied sweet grass around its neck...; After this, the khantai was placed over the hearth together with the old khantai...;

After this the old men sat down around the hearth; the one who whispered spells began to speak, addressing himself to the fire: "Kutkh ordered us to make sacrifices to you once a year, and we abide by it and, hence, ask you to safeguard us and be merciful, to deliver us from misery and ill luck and fire... the other old men rose, stamped their feet, waved their hands and shouted Alkhalalalai...;

While they were shouting, women and girls ran out of the corners, twisting their eyeballs and lips...; when they reached the stairway they raised their arms and began a strange dance and cried very loudly; then they fell onto the floor as if dead...; and lay there unconscious until the old man whispered every one of them conscious one by one...; The women cried and

wept exceedingly, as if in sickness and anguish...;After this the same old man, having gathered two ladles of ash, sends two people two times out of the yurt, and they leave it not through the ordinary exit but through the shopkhad (the side corridor - O.M.), and scatter the ash on their way.

...; in the evening the birch-carriers returned...; they placed on the yurt an enormous birch chopped down at the root and started to beat at the window and the door of the yurt with it. They stamped their feet and yelled as loud as they could; at the same time all those inside the yurt responded in the same way... After this a girl jumped out of the corner as if mad and, having climbed the stairway, got hold of the birch. About ten more women ran out to help her, but the toyon who stood on the stairway did not let them near. In the meanwhile the birch was lowered closer and closer to the ground and one already could reach it from the floor. All the women grabbed at it and started to pull it inside the yurt, dancing and letting out loud yells at the same time, but those inside the yurt stood their ground. At the end all women fell down on the ground, as if struck by evil spirits... The old man continued to whisper spells to the women and girls and soon they all regained consciousness...;

...; out of birch logs they started to make figurines with pointed heads, called kamuda, which were to be in the likeness of the demons that possess women during dances...; having made 55 figurines...; they smeared their faces with whortle-berries...; placed bowls of mashed sarana before each of them...; put spoons before them...;and as, in the opinion of the Kamchadals the figurines were already quite happy...; they tied them into three bunches...; and threw them into the fire, yelling and dancing all the time...;

At about midnight a woman entered the yurt through the shopkhad (the side entrance); a whale made of sweet grass and fish was tied to her back...; she crawled around the hearth, two Kamchadals holding seal intestines followed her...; and, letting out ravens' cries, beat at the whale with the intestines. When the woman passed the hearth, all the children in the yurt rushed at her and tore the whale to shreds, and the woman ran out of the yurt through the same entrance. Yet another Kamchadal stood outside the yurt especially to catch her, which he did, and, climbing to the top of the yurt, started to let her down headway. Several women and girls rushed to catch her, yelling as they did previously, and after that everyone shouted and danced together until they fell onto the ground. As previously, they were whispered to in order to regain consciousness, and in the meanwhile other Kamchadals were dividing and eating up the wale that was torn into pieces by the children.

The next day...; three old women (came in), each of them held a bunch of thin leather bands...;the old man, having gathered the bands and singed them over the fire, gave them back to the old women...; one of whom took the bands from all the others and held them to all the poles and props of the yurt. All this time all the Kamchadals were shouting and all the old women who had held the bunches of bands danced madly and finally fell down as if dead. The assistant took the gaintans from the old woman that lay on the floor, held them to the stairway and kept it there until everyone in the yurt, adults and children, had touched them...; finally, the women took as many of the bands as there were people in their families and put them on every person, having first fumigated their husband, children and themselves...;

In the meanwhile, a woman entered the yurt through the shopkhad. Under her garments she had a figurine of a wolf made of sweet grass and bear fat...; after her came the toyon holding a drawn bow...; After the woman had circled the yurt, followed by all the men and women of the settlement who shouted and jumped on their way, she made it to the stairway. Several Kamchadals, snatching the wolf away from her...; carried it up the stairway...; all of the women gathered around and tried to climb the stairway...; but this was tiring and finally they all fell to the ground and were carried away and whispered conscious as previously...; the toyon shot at the wolf figurine...; the other men, having pulled the wolf down to the floor, tore it up and ate it, leaving a portion of the bear fat to feed the khantais.

Soon after, the Kamchadals brought birch branches into the yurt...; each man took a branch and, bending it into a circle led his wife and children through the circle two times. They consider this to be purification from sins.

... After the purification the Kamchadals brought in a small dried bird and a loach... and, having cooked them over the fire, divided them into pieces. Then they came to the fire and threw the pieces in, in three portions, as a sacrifice to the enemies that come to the feast and possess the women".

The constant emotional element in the description of the feast, the excitement, the fact that the female participants lose consciousness and have to be revived with spells, the author's words about the spirits that possess the women, - all this allows us to presume that this is a description of a collective shamanic ritual. Our attention is drawn to the permanent scenic elements of the ritual - the semantics of the two entrances and exits from the home, the opposition between the male and female parts of the community.

In order to understand some of the symbolic actions during the feast, it is important to take into consideration Krasheninnikov's data on the semantics of the entrances to the underground winter dwelling of the

Itelmens. The underground dwelling, where all the inhabitants of the settlement spent the winter, had two entrances - a vertical one through the flue (by stairway or notched pole) which was situated above the hearth (for men) and a side corridor in the wall behind the hearth, which also served for draught, for women. There is a folk story where Kutkh, the trickster demiurge, mistakes his wife for a yurt, her genitals for the upper entrance and the anus for the side entrance (shopkhad), enters through the top to eat some liver but observes movement, gets scared and runs away through the shopkhad.

This information demonstrates the semantic links between the mother's womb and the underground winter dwelling; it shows that the prenatal period of life may be extrapolated to human life in winter.

These ideas constituted a kind of reflection, or aberration, of the interaction of Itelmens with the environment; they moved from summer dwellings to underground yurts late in the autumn, before the feast. People got married during the period after the feast, and children were born in summer, when people moved from the winter dwellings. The beginning of the feast coincided with the time when rivers froze over, or "died". The next important moment of the life cycle came when rivers started to thaw and salmon moved out of the sea into the rivers (in June and July). This was the "new birth".

Constant recurrence of ritual collective excitement and torpidity, the fainting of the female participants, which, in some cases, was definitely of an erotic character, may show that the changed state of consciousness of the women was perceived semantically as an emotional symbol of transition from one world to another. It is noteworthy that in Itelmen fairy tales written down in the XX-th century loss of consciousness and death are practically synonyms. The revived Kutkh tells his wife, Miti: "you scared me and I found myself in the other world. In fairy tales, Kutkh and his family could lose consciousness from over-excitement or fright, find themselves in the other world, make acquaintance with the inhabitants thereof, even get married and come back to the world of the living with a wife and her brothers from the other world. Thus, in folklore a changed state of consciousness is seen as a link between worlds, between life and death in the endless chain of ritual birth, death and re-birth.

This consistent passing through rituals, which appear to have no connection with each other, is a concentrated journey through the most important elements of culture. These are symbolic actions that represent ideas on the interaction between world order and human life, male and female, animal and human, raw and cooked, internal and external, water and fire, life and death. Joint analysis of XVIII-th-century Itelmen rituals

and tales written down in the XX-th century allows to single out the stratum of traditional shamanic creative work. Collective shamanic action is aimed at reproducing the cosmogonic myth. The rituals described by Krasheninnikov, which are being carried out at the present time, are a collective mystery re-creating the integral image of the world. An amazingly exact characteristic of it can be found in V.I. Vernadsky's definition: "Art brings out the cosmos that comes through the conscience of the living being", art is "artistic representation of the basic characteristics of everything that exists, of the cosmos".

The traditional outlook of the Itelmens was subject to lengthy transformation. The current renaissance of traditional Itelmen outlook and ritual, concentrated in the all-people's Alkhalalalai feast, is based, on the one hand, on ethnographic descriptions and collective memory of the past and, on the other hand, on interaction with the culture of Koriaks and Russians who live with the Itelmens. The Russian language that Itelmens use in everyday life shows the influence of Orthodox religion, Russian folklore and Soviet mass media.

Almost all of the interviewed Itelmen women spoke about their baptized mothers or grandmothers who knew how to cure people, find lost property or interpret a dream. Even now there are acclaimed specialists in these areas.

It is noteworthy that now, as in the past, Itelmens still have the notion that women are healers and seers. Today the woman is the acclaimed healer and seer, whereas a man, who, in this case, does not object to being called a shaman, nowadays manages the revived ritual. Elderly people tell that formerly there always was an "old man" in the settlements who would stand on the bank of a river and speak to Mitkh, the master of the sea, every spring before salmon started to migrate to the rivers. Today B. Zhirkov revived this ritual as well. It appears that Itelmens have kept their traditional notion of the difference between men and women where it concerns communication with the supernatural.

For contemporary Itelmens, the entire territory where they live is a spiritual entity, filled with events that took place in the past. The past interacts with the living. In every place where one might stop to spend time away from the settlement, one should make a fire, cook tea and sacrifice food to the local spirits and to Noustakhchikhch. When explaining how one should address oneself to the latter, Itelmens say: "Exactly the way you address your God - Noustakhchikhch, please help us!" For their mind, etiology is historical and topographic. All events happen in a definite place, hence there are "good" and "dangerous" places, made so by the events that passed there. Middle-aged Itelmens manifest interest towards contemporary

ideas on the bio-energetic difference between places and natural objects. Hunters' tales include countless episodes about visions and encounters with mysterious invisible and silent "strangers". These encounters are frequently explained by the "positive" or "negative" energy of the place where they happened: "an old woman used to live in this place, and she helped us out", "they say that a man died here - he must have been the visitor", "a Koriak must have been burnt in this place - that is why one shouldn't have stopped there". Itelmens tell this very seriously, and then smile.

It is difficult to understand how seriously Itelmens treat their own tales, as a sense of humor is a quality that is esteemed the highest. Scholars testify that 260 years ago Itelmens also laughed when telling tales about their gods.

Itelmen Shamanism in the past and at the present is an outlook based on the belief in the necessity of achieving individual and collective connection with supernatural and extra-sensory forces, with other "psychic worlds of the Universe", through individual and collective journeys to the extra-sensory (paranormal) state of mind.

I understand the Itelmen Alkhalalalai feat that I saw as a collective artistic embodiment of a vision of the world, characterized by both traditional and innovational traits. The act of re-establishing people's links with the universe is the protagonist in this process. "Thus emerges a new notion corresponding to reality, expressed through a symbol created intuitively, i.e. by grasping a numerous multitude of facts in an unconscious way". This is the ability of the human being to comprehend Nature in an intuitive and metaphoric way and to express it in art that was considered by V.I. Vernadsky to be of a cosmic origin (Translated by author).

Шаманство и традиционное мировоззрение ительменов

Ительменское шаманство, описанное С.П.Крашенинниковым и Г.В.Штеллером в XYIII веке в этнографической литературе традиционно считается периферийной и уже исчезнувшей формой сибирского шаманства. В докладе исследуется структура и семантика возрожденного в 1987 году ежегодного осеннего обрядового праздника современных ительменов поселка Ковран и подробно описанного Крашенинниковым осеннего праздника. Исследуется семантическая связь обрядовых действий праздника с сюжетами мифологических сказок ительменов. Особое внимание уделяется роли коллективного творчества, достижению особого состояния сознания в процессе воссоздания космогонического мифа в обряде, описанном в XYIII веке и в современном возрожденном по этому описания осеннем празднике. Совокупный анализ описаний обрядов ительменов XYIII века и текстов сказок, записанных у них в XX веке, позволяет выявить пласт традиционного шаманистического творчества, направленного на воспроизводство космогонического мифа. Описанные Крашенинниковым и воспризводимые ныне обрядовые действия -

это коллективная мистерия, воспризводящая целостную картину мира с помощью художественных символов. По словам В.И. Вернадского, "Это как бы выраженное в виде "символа", создаваемого интуицией, т.е. бессознательным для исследователя охватом бесчисленного множества фактов, новое понятие, отвечающее реальности."(Цит. по: *Пресман А. С.* Организация биосферы и ее космические связи. Москва, 1997. С.177). "Такую способность человека к интуитивному, образному постижению Природы и отражению ее в художественном творчестве В.И. Вернадский и считал космически обусловленной. Шаманство ительменов в прошлом и настоящем- это мировоззрение, основанное на вере в необходимость достижения индивидуальной и коллективной связи со сверхъестественными, внечуственными силами, иными "психическими мирами Вселенной", через индивидуальное и коллективное достижение сверхчувственного (паранормального) восприятия. (пер. автора.)

Enrico Comba

SHAMANIC COSMOLOGY IN THE PLAINS INDIAN SUN DANCE CEREMONY

Still today, the Sun Dance is one of the best known and most spectacular religious ceremonies of native North America. During the last centuries it was performed among the buffalo-hunting peoples of the Plains and was one of the characteristic cultural traits shared by about all the social groups of the region. It is known as a translation of the Lakota name, signifying "Sun Gazing Dance", though many groups made no reference to the sun. A number of variations and local differences can be detected through a comparative analysis, in the origin of the ceremony, in purpose and ritual details, from one group to the other. This different aspects notwithstanding, the general scheme of the ceremony is common to all the groups and many symbolic features are widely shared. Among these common elements, both in ritual and in mythical narratives, many evoke a cosmological framework which is diffused in all the shamanic worlds of the Americas and elsewhere.

The ceremonial lodge is built around a central pole, a cottonwood tree which represents an axis at the centre of the world, linking heaven and earth, like a shaman pole, and thus giving the people access to the spiritual realm. For the Plains peoples the lodge is not merely a representation of the world, a symbolic "model", but it is really the universe, a reproduction of the creative act which originated the cosmos. This is brought forth by a number of mythic narratives which deal with the formation of the earth though the intervention of an animal who dives into the water to recover a piece of mud from which the earth is formed. The diver, a water animal, is

generally connected with the symbolism of shamanism. The Lakota emphasized the role of the ritual as initiation for the future shamans and as a means through which the shamans' knowledge was transmitted from elders to novices.

The comparative analysis can reveal the persistence through time of a cosmological structure, based on the role of the shaman as mediator between the world of men and that of the spirits and of the animals. The widespread presence of such a structure, revealed by the ceremonial organization and by the mythical lore connected with the origin of the ritual, can suggest some speculations about the pertainance of the sun dance complex to the shamanic world view of prehistoric hunting peoples of long ago: an heritage of great antiquity common to the majority of the cultures of the Northern emisphere.

Шаманская космология в церемонии «Пляска солнца» у индейцев равнин

До настоящего времени Пляска Солнца является одной из самых известных и наиболее эффектных религиозных церемоний коренного населения Северной Америки. В течение последних столетий ее исполняли охотники на бизонов Великих равнин и она представляла собой одну из характерных культурных особенностей, разделяемых почти всеми социальными группами региона. Название в переводе с языка лакота обозначает «Пляска Солнца», хотя многие группы не упоминали солнце. Посредством сравнительного анализа можно обнаружить ряд вариаций и местных различий, касающихся происхождения церемонии, целей и деталей ритуала. Несмотря на различия, общая схема церемонии аналогична для всех групп, широко распространены многие символические характеристики. Многие из этих общих элементов, как в ритуале, так и в мифологических нарративах, напоминают космологическую структуру, присущую всем шаманским обществам Америки и других регионов.

Вокруг центрального столба, тополя, который изображает ось в центре мира, соединяющую небеса и землю, подобно шаманскому столбу, строится церемониальная хижина, и затем людям предоставляется доступ в царство духов. Для народов равнин хижина не просто образ мира, «символическая модель», но, действительно, космос, репродукция акта творения, который дал начало космосу. Это становится очевидным благодаря ряду мифологических нарративов, в которых рассматривается создание земли посредством вмешательства животного, ныряющего в воду, чтобы извлечь кусочек грязи, из которого создана земля. Ныряльщик, водяное животное, обычно связан с символизмом шаманизма. Лакота придавали особое значение роли ритуала как акту посвящения в будущие шаманы и как способу передачи шаманских знаний от старших новообращенным.

Путем сравнительного анализа можно обнаружить устойчивость во времени космологической структуры, основанной на роли шамана как посредника между миром людей и миром духов и животных. Широко

распространенное присутствие подобной структуры, о чем свидетельствуют организация обрядов и мифическое знание, связанное с происхождением ритуала, позволяет сделать некоторые предположения относительно принадлежности комплекса Пляски Солнца к шаманскому мировоззрению доисторических охотников далекого прошлого: наследия глубокой древности общего для большинства культур Северного полушария. (Пер. Т.Волковой.)

Renaud van Quekelberghe

„DREAMTIME„ AS A CENTRAL DIMENSION OF THE PROTOPSYCHOLOGY IN SHAMANIC AND OTHER INDIGENOUS TRADITIONS

Without any doubt most traditional indigenous cultures cultivate the access to a dreamtime, dreamworld or to a primal world and primal consciousness. Protopsychology describes and explains the phenomena related to the primal world and consciousness, its discovery and scientific knowledge.

It is a common feature of indigenous cultures in comparison to modern industrial ones that they are more permissive and open for basic attempts of description and explanation of the primal world and mind.

As a matter of fact everyday life (in my own words: „the secundary world and mind") in indigenous cultures is deeply intertwined with essential aspects of the primal world and mind. Furthermore: indigenous cultures consider „dreamtime" as a source and referential system for most of their daily experiences. To put it shortly: an interpretation in depth of any traditional ritual or concept requires the recognition and experience of „dreamtime", i.e. of a primal mind and its world. Within traditional cultures, dreamtime experiences are surely perceived and assessed as more real than the facts and fictions of the secundary daily world.

The primal world and mind of dreamtime belongs here to the only reality worth to be known.

The specific term „dreamtime" was introduced by the anthropologists B. Spencer and E.J. Gillen ca. one hundred years ago and seems to many Australian aborigines to be rather problematic or even misleading. For example, the Aranda in Central Australia use the term "Alcheringa or Altyerre" meaning something like „great power time". „Tjukurrpa" among the Pitjantjatjara in the Northwest or „ngarangkarni" from the Kukatja in the Western area refer to a basic existential dimension to which any being is related at any time and in every possible form. It probably means an essential modality of existence itself.

Usually the „great power time" is located in a mythological period of time taking place long before this time. By means of traditional rituals Australian aborigines are enabled to tap the primal world and mind and to come in close contact with this primal spiritual realm, far more than by using the songs, stories or products of their daily life.

However, the more we learn from the Australian aborigines and their „dreamtime", the more we have to assume the inherent affinity of such a view with most indigenous traditions around the world.

For example, the Navaho, the Zuni, the Hopi, and other Indian pueblos in the US-Southwest use to have in analogy to the Australian „dreamtime" a mythical world and mind of emergence that they can reach by means of ancestral, often secret rituals.

In this context we should keep in mind that shamanic healing and other shamanic activities would not even work, unless the Indian shamans or priests enter the emergence world and mind.

In the following I can only give a quick introduction to the protopsychology involved in the mythological primal world and mind pointing to very general and common caracteristics of „dreamtime" as deeply involved in shamanic indigenous cultures.

The main features which can be observed in connection with the primal world and mind are for example:

- specific time modalities (e.g. primeval time", timelessness, different modalities at the „same time")
- instantaneous movement („faster than light")
- identities in flux, i.e. the swift change from one to another identity is rather the rule. Heavy static identitites do not belong zo the primal world
- sacral places and periods of time. Surely, within the primal world and mind every thing or event is sacred.
- holistic, whole-centered point of view. A hololological weltanschauung belongs essentially to the primal mind.
- source of energy for rituals and daily life. Primal world events and phenomena contain an overwhelming cosmic and psychic energy.
- Ancestors, spirits, gods, and demons of any kind reside in the primal mind and world.
- no separation between world and mind (consciousness, spirit)
- a deep experience of the primal world and mind requires specific rituals or states of consciousness which can be afforded by means

of diverse shamanic techniques, e.g. trance, ecstasy, shamanic journey, spirit possession, sensory deprivation, meditation, eating sacred plants.

The primal world and mind fulfills various cultural functions. For example: it gives meaning and explanation to the normal daily life; it gives the foundation or legitimation for any cultural life event; it yields a sacred healing power for any problem out of the secundary daily world. Last, not least, it is origin and cause of every cultural or natural phenomenon.

Therefore, as long as we do not see the primal mind or dreamtime as the core of indigenous cultures, we remain unable to truly understand the rituals and ceremonies as the basic tenets of such traditions.

Whereas the first thesis of this presentation claims that traditional cultures refer to a primal world and mind - analogous to the dreamtime of Australian aborigines, the second thesis claims that any primal world and mind includes some universal, common dimensions which can be experienced, and then described psychologically.

In the following part of my presentation I would like to describe a general topography of the dreamtime world. This description is to be understood as a helpful trancultural sketch in order to somehow orientate oneself within the mythological world and mind. Surely, it is only a very rough map. Therefore, please keep in mind at any time that the map is not the landscape!

In contrast to the conceptual systems of indigenous cultures the protopsychology tries to develop a general frame of reference within the context of modern psychology.

Even if the present model was primarily and essentially conceived as a map for archaic and shamanic worlds, it seems to be quite relevant for elaborated wisdom traditions such as Taoism, Buddhism, Hinduism, Sufism, or Christian Mysticism.

Before entering diverse areas of the primal mind and world, I will first describe some of their most common aspects.

1. Interrelationship „world-mind"

In sharp contrast to the basic tenets of our secondary or daily world - at least in modern cultures where a clear-cut separation between inner psychic and outer environmental events is usually made, it is a primordial issue of any primal world that inner and outer phenomena are deeply intertwined. Here is phenomenal and causal separation between external and internal affairs rather the exception than the rule. The boundaries between inside and outside fade away as soon as we deeply get involved in the primal world.

2. **altered states of consciousness**

Entering the primal world implicates alterations and transformations of the daily consciousness. At least at the beginning various states of trance use to alterate the daily perception in space and time. This is not to be automatically understood as the direct expression of irrational or magic forces; on the contrary it is like operating a more basic mode of our rationality. I name it „archaic or primary reason". Such a view can not be easily endorsed by a modern rationalism.

3. **universal bonding, intimacy or inner kinship**

Lévy-Bruhl´s expression „participation mystique" seems to me to be a quite appropriate description of the personal knowledge within the primal world. Unfortunately the „participation mystique" became part of so many negative stereotypes that we have to introduce and define new concepts such as universal bonding, intimacy, or inner kinship.

The person in the primal world does not function like an observer of an outside world. Quite the reverse, the observer is to be understood as an intimate participant. A deep inner kinship and friendship emerges in everything that we can experience. A knowledge from inside takes place which progressively moves away from any abstract, discursive thinking.

4. **The presence of a central mystery**

Similar to the universal gravitational energy in the natural world a central mystery dwells in all phenomena of the primal world and consciousness. The more we penetrate into the primal world, the more we come in contact with this central mystery.

In archaic cultures shamanism acknowledges the overwhelming presence of a central mystery. It is a mistake to believe that the perception of a unitary spirit first appears in highly developed cultures.

5. **Release from daily conceptual frameworks**

A further feature of the primal world and consciousness is that experiences in this context often require other cognitive skills and conceptual approaches than our daily or normal views.

The deeper we go into the primal world, the more we have to question our basic assumptions. In general, sticking to the conceptual frameworks of the secundary world is probably the main hindrance to a profound experience of the primal world and mind.

I will now describe seven different areas within the primal world.

1. **First area: peak experiences and emotions**

Joy, anxiety, sadness, disgust, peace of mind, or other basic emotions are so intensively experienced that the „ego" seems to be dissolved by such an intensive feeling. However, as long as the ego is not reduced but rather strenghtened by intense emotions or affects it can be endangered.

Psychotic or psychosomatic diseases are often observed in this transition area from the secundary into the primal world.

The socalled „shamanic disease" belongs partly to this transition zone. Intense emotional conflicts strive to a solution which is often to be reached in the next areas of the primal world and mind.

2. Second area: ecstatic states of trance

A central aspect of this area consists in a strong dissociation process from normal bodily sensations. Various out-of-body experiences, extreme positive feelings and deep states of trance belong to this second field.

The experience of ecstatic states of consciousness seems to be a basic component for both spirit possession and shamanic journeying as well. Visions, lucid dreams, ecstatic states of consciousness, meditative mindfulness, and other extraordinary rapture states of mind abound in this second area.

3.Third area: rebirthing and near-death experiences

The shamanic initiation belongs essentially to this third area. The main issue is here to transcend the relative narrow limits of the individual itself. Transcending the ego itself in all individualized aspects remains the essential task within this third area.

Pre- and perinatal experiences and near-death experiences represent here the thematic core. The release from ego-involvements takes place at different levels (e.g. emotional, psychic, spiritual). Surely, observed phenomena in the research field of near death experiences are quite relevant to this third area.

4.Fourth area: Identity flow

The progressive eradication of common ego-centered concepts leads to a flexible capacity of identification with any imaginable being. Through the shamanic transformation into mythical or protective totems (e.g. eagle, jaguar, horned snake) or the yogic transformation into a goddess (e.g. ishtadeva) as well as through many similar experiences centered on the merging of different identities, a new dimension of universal identity can emerge.

The intimacy and familiarity of our being with any other existing entity is to be discovered and experientially deepened.

During the journey across flowing identities the probability of a dissolution of any kind of identity is growing substantially so that experiences of the fifth area are now likely to occur.

5.Fifth area: subtle fields of energy

At this level the primal world and mind expresses itself in an energetic form. Similar to the modern cosmologies we move away from

sectors with well-delineated boundaries or identities, and dive in a field of „energetic irradiation".

Synesthetic vibrations appear, for example light-, warmth-, sound-sensations with positive (harmonious) or negative (disharmonious) qualities. The primal mind experiences numerous phenomena of the previous areas at an energetic, non-individual level.

These fields of energy are to be described as „subtle" as far as they can not be rendered by common aspects of perception.

As in modern cosmologies we can understand the transition to the next area as the merging into a unitary field of basic energy.

6.Sixth area: unitary energy field

The experience of a homogeneous, isomorphic energy at all phenomenal levels is the core of all forms of consciousness at this level. A central „power" appears in every moment and place. Although this can be experienced in various forms, there is generally no doubt about the oneness of such an experience which is commonly described as „enlightenment". There is primal light, love, spirit, sound, power...

Even if this energetic phenomenon seems to be the definitive root, source, or center of the primal world and consciousness, there are quite enough shamans and other enlightened people still pointing to a further, deeper level.

7.Seventh area: Holomeric reality, „all in everything"

The wholeness of every experience becomes so intimate and absolute that a conceptual presentation is no more possible. The holomeric reality is so overwhelming that any kind of presentation must be misleading. Even specific terms such as tao, spirit, wakan tanka are here no longer useful. Remaining silent seems to be appropriate when describing this experience.

It is my firm opinion that most indigenous cultures have an eminent protopsychological knowledge of all these described areas. Many cultures have produced vivid descriptions of the dreamtime world and consciousness. Vedic, gnostic, lamaistic, and other mystic traditions give us helpful hints for our journey in the dreamtime world or the primal mind.

The thesis of this presentation could be summarized as follows: most oral traditions (e.g. sacred songs, rituals) of indigenous shamanic cultures have a full and well-elaborated protopsychology of the primal world and mind. In some regards the lack of a rigid separation between dreamtime and daily mind in oral cultures enables them to live and experience the dreamtime just as it is!

«Время сновидений» как центральное измерение протопсихологии в шаманских и иных аборигенных традициях

Аборигенные народы по всему миру имеют общую психологию, которую я называю «протопсихологией» (protos: означает «первый»). Большинство основных черт психологии аборигенных народов могут быть найдены в так называемом «времени сновидений» (ср. австралийские аборигены). Согласно моей гипотезе, мы можем открыть «время сновидений» и в некоторых иных тщательно разработанных аборигенных культурных традициях. Я намереваюсь описать отдельные примеры, почерпнутые из культуры северо-американских индейцев.

Генеральная топография «первоначального» сознания или сознания «времени сновидений» делится на несколько отрезков, показывающих, как минимум, различные зоны переживаний в рамках спиритуальной трансформации. Обсуждаются также некоторые общие черты и различия между современными научными космологиями и космологическими повествованиями аборигенных культур. Мы разрабатываем некоторые холотерапевтические и «холометрические» аспекты аборигенных космологий в качестве контраста к (пост-)картезианскому толкованию мира. (Пер. Д.А.Функа.)

К.Л. Банников

ОБРАЗЫ ТРАНСЦЕНДЕНТНОГО В РИТУАЛЬНОЙ СКУЛЬПТУРЕ И РИСУНКАХ

Художественный образ — это всегда образ мира, поскольку сама художественная ценность определяется многообразием всех его проявлений, которые оказываются свернутые в сингулярную точку символа, благодаря основному принципу мифопоэтического сознания — принципу полисемантики. В этом заключается онтологическое значение искусства вообще и ритуального в особенности.

Художественное восприятие действительности направленно на постижение мироздания в его целостности, что достигается благодаря множественности смысловых значений всех предметов и явлений. Множественность смысловых значений ритуального образа предполагает взаимную проницаемость профанного и сакрального, частного и абсолютного и тем самым возвращает человека к ощущению собственной соподчиненности основным принципам бытия, развернувшимся из мифологического прецедента. Так выводится из единого образа весь спектр его смысловых значений, и это отношение оказывается обратимым именно благодаря свойству сознания воспринимать мир в полисемантике символа.

Закреплению этого онтологического и эстетического тождества подчинена вся сфера ритуального искусства, предметы которого

запечатляют исходные космогонические (онтологические) принципы всем спектром своих смысловых значений. В единстве семантических значений предмета заключена имматериальная сущность вещи, что есть один из основных предметов заботы архаического религиозного сознания. В данном докладе я условно определяю шаманизм как мировоззренческую систему, в рамках которой онтологические взаимосвязи выводятся из спиритуальной практики жреца, харизма последнего определяется способностью к трансформации сознания.

Как мировоззренческая система, шаманизм направлен на постижение основ мироздания; как культурная идеология, он воспроизводит себя в нормах отношения к миру и представлений о мире, принятых в данном обществе и закрепленных в его системах ценностей.

Структурную основу образов, визуально воспроизводящих шаманскую картину мира, составляет концепция трансцедентной санкции, соисканию которой подчинены особенности мышления и норм поведения, принятых в данном обществе.

В шаманской космографии реализуют себя универсуумы пространственного восприятия, заложенные в бессознательном: бинарные оппозиции, троичные системы, числовая и цветовая символика, и пр. Все парадигмы мировосприятия в смысловой проекции подчинены оппозиции "темного" — "светлого", "видимого" — "невидимого", "тайного" — "явного", "сакрального" — "профанного" , "реального" — "трансцедентного". На уровне познания, категории трансцедентного (=потустороннего) соответствует непознанное (=сокрытое). Психологически это представлено отношением границ предмета, осознанного к бесконечной многомерности бессознательного, однако на уровне троичных систем именно категория трансцедентного связывает (=снимает/исчерпывает) оппозиции в единый организм.

Трансцедентальный (от лат. *transcendens* — перешагивающий, выходящий за пределы) — термин, возникающий в схоластической философии и объединяющий такие аспекты бытия, которые выходят за сферу ограниченного существования конечного эмпирического мира.

В шаманстве космический баланс достигается деятельностью медиума, знаком трансцендентной компетентности которого выступает его способность выходить за пределы собственной частной сущности, изменяя состояние своего сознания. Это и одержимость духом божества, и способ общения с обитателями трансцедентных сфер — трансцедентными субъектами. Этимологией слова "религия" от латинского *religare* — "связывать", "соединять" -- исчерпывающе

объясняется суть любого религиозного таинства: во-первых, связь и соединение — основной предмет заботы жреца, соединяющего мир людей и мир богов; во-вторых, соединение, связывание есть действие креативное и так прямо и представлено в сакральной лексики, поскольку действием соединения и связывания характеризуется любой системный порядок.

Космогонические мифы рисуют именно этот процесс — процесс возникновения системы и установления баланса ее компонент, чем обеспечена исходная целостность универсуума. Этот процесс отрефлексирован в мифе, запечатлен в ритуале и ритуальной скульптуре. Это есть, словами Мелетинского и Топорова, образная рефлексия самого процесса выделения сознания из его первичного состояния диффузной нерасчлененности и аффектно-моторной среды. Это происходит в результате сознательной и бессознательной мыслительной активности, направленной на причины жизни и смерти.

Шаманизму, как медиумной практике, основанной на манипуляциях с жизненными силами в измененном состоянии сознания, принадлежит роль преобразования первичных ощущений и аффектов в мировоззренческую систему, основанную на концепции трансцедентного. Состояние вселенной знаково излагается вербальными, визуальными и аудиальными, образами трансцедентного мира, тем самым выражая архетипы сознания в сферах ритуальной пластике, ритуальной музыки и ритуальной речи. Мы имеем возможность не только их наблюдать, но и соотнести комментарии их авторов - шаманов с теоретическими спекуляциями, археологическими реконструкциями и психоаналитическим экспериментом.

Исследования датского этнографа Кнута Расмуссена в Гренландии представляют материал, важный для реконструкции архетипов не только в архаическом образотворчестве, но и в мировой художественной культуре. По его просьбе инуитский шаман нарисовал на бумаге своих духов. Несмотря на то, что он первый раз в жизни взял в руки карандаш, у него вышли очень экспрессивные образы. Но если художник творит образы более бессознательно, то шаман со своими духами живет и вполне логически строит свои отношения, и, соответственно, сопровождает каждый рисунок комментариями, которые Расмуссен непреминул записать. Комментарии шамана подтверждают идею относительно абсолютизации жизненных сил в образах трансцедентных субъектов.

Рисунки инуитского шамана Анарквог

Трансцедентные субъекты трансперсональны. Это их главное качество и попытался отобразить шаман Анарквог средствами

нефигуративного и условно фигуративного рисунка. Одни получились более абстрактно, другие — более конкретно, но при том все его духи наделялись персональными характеристиками, функциями и именами. Шаман дает следующие комментарии:

[Рис. 1]

"Во время охоты на оленя Анарквог встретил духа по имени Нарток самооплодотворяющимся. Он испугался его облика потому, что его нос был продолжением лба, а нижняя челюсть как бы переходила в грудь. Однако потом он его больше не боялся, поскольку Нарток стал одним из его лучших духов-помощников, контролирующих его характер и [физическую] природу".

[Рис.2]

"Это освобожденная душа ("душа вне законов", дословно). Имя этого бесполого великана Налагнак "Слушатель". Он имел большой рот, два зуба, язык (болтающийся) с наружи рта, бесформенные руки с шестью пальцами. Его спутник и символ — бегущий дух Пунгог "Пёс". У него длинные уши, два рта, три ноги и один бесформенный, но важный хвост. Этот дух помогает Анарквогу в сражении с демонами".

[Рис.3]

"Меланхолический дух-помошник Изитог, или Боевой Глаз. Его работа — отыскивать людей, которые не всегда соблюдают табу".

[Рис.4]

"Фигура в круге — мать Содуренес. Она сидит на дне Океана и хранит человеческие души-двойники. Вторая фигура — Путолек, "Дух Множества Отверстий". Его роль — давать рождение , облегчать роды, извлекая детей из чрева. Дети, рожденные при помощи этого духа имеют легкий характер".

В целом прослеживается тенденция конкретизации образа пропорционально конкретизации трансцедентной функции. Образы трансцедентных субъектов отражают динамику перехода от диффузии жизненных сил и аморфных сущностей к конкретной форме. На уровне конкретизации образа конкретизируется и жизненная сила в сексуальном знаковом коде. Жизненная сила визуально-знаково выражается архетипическим образом "запятой" (шаман, комментируя, выделил линии головы-тела), по форме и функции соответствует знаку "зародыша", материализованному в восточно-азаитских культовых предметах магатама, схематично передающих идею замкнутого на себя жизненного цикла (дух Нарток сам себя оплодотворяет). Архетипические функции, связанные с представлением о жизненных силах, и их знаковые выражения в шаманских образах находят прямые соответствия в детских рисунках и в большом художественно-изобразительном искусстве. Это говорит о том, что области бессознательного, на основе которых строится ритуальная практика шаманства, задействованы как в формировании архаических культур, так и в творчестве отдельной личности в настоящее время. А это, в свою очередь означает, что грань "архаическое"/"современное" в психологическом пространстве весьма проницаема.

О ритуальной скульптуре отдельных культурных ареалов.

Народы Нижнего Амура

В отличие от рисунка, ритуальная скульптура не является визуализацией личного экстатического переживания, но исполняется в соответствии культурным каноном. Очень часто этот канон требует условности, схематичности изображения в целом, настаивая на ключевых и знаковых деталях. На Нижнем Амуре народы создали тонкую технику изобразительного бытового искусства, но ритуальное сохраняется в условно-грубых, схематичных формах, равно как и условно-грубы и неблагозвучны по своей семантике имена нанайцев — мир духов требует эстетических инверсии. Изваяние богов-сэвэнов делаются по канону, определенному традицией. Однако важна не общая форма, а ключевые детали. Сэвэна может вырезать любой мужчина, но только под руководством шамана, поскольку культовый образ являет собой своего рода схему энергетического узла, в котором концентрируется эманация божества. [слайды]. Этот принцип тесно связан с ландшафтным восприятием: этнический ландшафт структурирован траекториями, по которым распределяется "темная" и "светлая" силы: существуют "дурные" и "хорошие" места, тропы кальдями, амба; в таких особых местах ставят сэвэнов.

Пазырык

Статья Н. Курочкина "Скифские корни сибирского шаманизма" представляет качественную реконструкцию шаманства скифского типа на археологическом материале, из чего, однако, не следует, что сибирский шаманизм имел скифские, или какие-то другие корни. Тем не менее автор блестяще доказывает, что в пазырыкских курганах, как в модели, запечатлен весь комплекс шаманских представлений: это и перерождение жреца в трансцедентных сферах, и ритуальная мумификация, и циркуляция жизненных сил, и космография пространства погребения, соответствующая данным по их мифологии.

Здесь следуе рассмотреть семантическое значение композитного образа грифона в контексте шаманских космологических представлений, который при всем многообразии типов воспроизводится в одном и том же ритуальном каноне, в одной технике резьбы, в одних структурных линиях: в основном это S-образные линии и перетекающие друг в друга запятые. Вывернутые тела оленей, пантеры, змеи, грифоны кусающие собственный хвост — все это скифская версия само-пожирающей и само-порождающей сущности, самодостаточного и вечного жизненного цикла, круговорота жизненных сил.

Линии, передающие пластику животного, отделяясь от образа трансформируются в орнамент, сохраняющий семантику зооморфных композиций, космогоническое значение сцен терзания и борьбы. Линии орнамента коррелируют с инь-янской схемой, однако по имеющимся данным сложно судить о влиянии китайской философии на скифскую мифологию, равно как и говорить о самой такой возможности.

Тот же архетип, выраженный в сексуальном коде, воспроизводит оформление погремушки тлинкитского шамана фратрии Ворона (из собраний Петровской Кунсткамеры). Корпус выполнен в образе летящего Ворона-предка на спине которого лежит человек, (очевидно, жрец, или переносимая в мир предков душа покойного), поглощающий собственную жизненную субстанцию. Сам же ритм, воспроизводимый погремушкой, или бубном воспринимался с чувством сакрального, как символическое выражение вечности в аудиальной коде.

Ту же идею, но уже из шаманства средиземноморских народов сохранила греческая мифология в образе бога Кроноса, пожирающего собственных бесконечных детей, представив идею вечности в замкнутом на себя цикле порождения и пожирания.

Архетипические образы жизненных сил, институализированные в древних спиритуальных практиках, сохраняют роль индикаторов состояния общественной мысли, как это видно на примере исторической трансформации образа данного архетипа в Европе: алхимический уроборос, "вещь-в-себе", perpetuum mobile, и т.д.

По своей экспрессии, смысловому значению и авторским комментариям совпадают также и некоторые рисунки инуитского шамана и фантастические образы Босха и позднего Гойи. Представление о трансцедентном, как правило, детерминировано представлениями о жизненных силах, вернее их общем источнике — субстанции. В мифологии этот архетип часто представлен образом змеи, символом энергии в чистом виде. Этот образ широко распространен и институализирован в художественных изобразительных традициях народов мира:

[Рис.5] Собственно алхимический уроборос. Одна из аллегорических фигур Ламбспринка.

[Рис.7] Картина мира с клинописной дощечки изображает в центре мира Вавилон . Все опоясывает Океан.

[Рис.8] Месопотамия, Чаша Мандаенов (ок. 500г. н.э.) Змея, кусающая свой хвост окружает надпись.

[Рис.9] Бенин, Нигерия. Композиция со змеей на латунном щите.

[Рис.10] Фрагмент виньетки из брахманической книги сентенций в виде паука изображает вечную прядильщицу Майю, опоясанную змеей. Это прямое выражение космоса, как гармоничной системы через действие прядения. Санскритское слово "тантра" обзначает не только "универсуум", но и ткацкий станок.

[Рис.11] Каменный календарь ацтеков с опоясывающей его змеей.

Образами трансцедентного насыщены детские рисунки.

[Рис.12] Так пятилетняя английская девочка в своем рисунке "Змея, идущая вокруг мира и лодки" бессознательно и дословно воспроизвела архетип уробороса.

В своих экспериментах по провокации бессознательного у шестилетних детей я проследил путь деконструкции образного восприятия мира: от наивно-натуралистических картинок до полной диффузии. При том образы трансцедентной реальности, изображаемой при задании нарисовать "анти-мир", "инопланетян", и пр. прослеживают одинаковые закономерности с мифоритуальными системами. Это в первую очередь, передача идеи вертикальной коммуникации, полета, и антропоморфизма Вселенной.

[Рис.13] Первоклассница Злата (7 лет) изобразила трансцедентную реальность ("антимир") сюжетно и следующим образом — по крутой лестнице поднимается антропоморфное существо. На верхней ступени — закрытая дверь, изображеная в виде часового циферблата. Надо всем этим в том же направлении движения в летающей тарелке летит нечто инопланетное. Для толкования сюжета обратимся к Ролану Барту. Он склонен усматривать в инопланетянах — самом популярном образе современной мифологии — реализацию идеи трансцедентного арбитра [1], без которой, по всей вероятности, невозможно ни формирование культуры общества, ни ее усвоение в качестве личной ценности. Под знаком полета этого фантастического существа и направленного вверх движения по лестнице девочка символически воспроизводит процесс собственного взросления, который каждый первоклассник переживает особенно остро.

Трансцедентное качество полета и его инверсии, связанные с моральными качествами тех, кто летает и тех, кто ползает, передается всеми формами детского творчества. В качестве заданий первоклассникам также предлагались рассказы-экспромты на тему реалий окружающего мира. Очень часто рассказ сочинялся по мифологическому алгоритму. Как, к примеру этот:

"Уменя жил попугай и рыбы в аквариуме, и еще улитки, вместе с рыбами. Все звери попугая очень любили, ведь он такой красивый и радостный. Рыбы его тоже любили, ведь он на них был похож. Только улитки не любили попугая. Они ему завидовали. Попугай часто прилетал к рыбам, садился на край аквариума и они разговаривали. Да, понимали язык ! Ведь рыбы — это тоже как бы птицы, только подводные. Однажды рыбы его пригласили в гости, а он себя-то увидел в отражении, и подумал, что там и другие попугаи живут и

[1] Барт Р. Марсиане // Барт Р. Избранные работы. М 1994, с. 67

шагнул в воду. Он не знал, что это отражение, и поэтому утонул. Рыбы потом оплакивали героя. И только злые улитки смеялись."

Образы трансцедентного, выводимые при провокации бессознательного в современнои онтогенезе, равно как и в современных сноведенияx и фантазиях, структурно тождественны мифологическим моделям и ритуальным алгоритмам. Из этого следует, что они продолжают направлять функции мифопоэтического сознания, независимо от исторического фона социализации личности.

Исходя из того, что феномен трансцедентной реальности (или инобытия) находит свое выражение посредством устойчивых сочетаний знаков и символов, как в фило- онтогенезе, так и в истории культуры, предмет нашего исследования, трансцедентное — следует рассматривать в качестве универсальной категории сознания и вневременной парадигмы мировосприятия.

Images of Transcendental Realms in Ritual Art

Artistic perception (conception of) world deals with explaining the Universe in its wholeness. The wholeness of the Universe is feasible in polysemantic status of things and phenomena as categories of culture fixed by ritual art.

Shamanic conception of the Universe is based on mutual interaction of sacred and profane realms of Existence that is reflected in ritual images symbolically and signally. In polysemantic and wholeness of the Universe the mythological precedent is developed. The precedent is redeveloped in sacred space and sacred time of a ritual as the creation periodically but all cosmogonical and/or cosmological principles as a living order are turned in singular point of each ritual sign and exists in this kind constantly. Man in daily life space formed with sacred symbols assesses own life in the context of the Universe underconscientiously.

Means of ritual art in whole are essentially deduced as fiction mentioned sacred-social identity as one of mental paradigms. The shamanism in its psychological aspect is presented as a system of religious codification and cultural institualisation of archetypes of underconscion. Thus, wide range of spiritual images of shamans, as drawn occasionally well as created on the canon of folk-art, present folk world conception and value system symbolically.

One of the basic principles of the Universe and value system of traditional society is life essence, that is concept of shamanic beliefs and acts as well as ideological discourse of traditional societies. The category of "life essence" thought it lies in the very background of the whole sacral system and for the interpretation of social meaning of the paradigm of the "source of life" which can be regarded as some generalisation of all spheres of culture. Life essence conception is presented in sacred art on a level of architectonic of images and archetypal algorithm in its comments by an authors (shamans). As an example I investigate wide number of images of transcendental realms of sacred art's canons of very different shamanic traditions: Pazyrykian skiffs (on the dates of recent archaeological researches funeral complex fixed a moment of transmission a dead men into transcendent), Law Amur

indigenous people (on the dates of ethnography descriptions of ritual sculpture with shamanic stories) and Greenland Inuit (on the images of the spirits drawn by Inuit shaman Anarquog taken by Knut Rasmussen with authors comments). To trace archetypal background of these images of transcendental realms I make analysis of children's drawings on the subject "Alternative Worlds" and correlated ones with ritual arts in some minds aspects. (Translated by author).

А.А.Ярлыкапов

«МИРЫ» НОГАЙСКИХ ШАМАНОВ: ОПЫТ РЕКОНСТРУКЦИИ

Имеющиеся в нашем распоряжении сведения о ногайском шаманстве весьма скудны. Еще более скудны сведения о ногайских шаманах. Сохранилось всего одно свидетельство очевидца о шаманском сеансе у ногайцев в прошлом веке [Мошков 1894, с.31]. Поэтому возрастает роль фольклорных источников, а также полевых этнографических данных для реконструкции внутреннего мира ногайского шамана, его представлений об окружающей Вселенной.

Анализ фольклорных текстов (сказки, эпос) позволяет реконструировать два разных представления о строении окружающего мира, бытовавших некогда у ногайцев. К примеру, в сказке «Золотая птица» юноша через бездонную яму оказывается в подземном мире, где встречает прекрасную девушку. На его вопрос, кто она такая, девушка отвечает: «Я дочь падишаха подземного мира из семи слоев» [Сказки 1979, с.42]. В падишахе нетрудно узнать общетюркское божество подземного мира — Эрклика, хотя имя его уже забыто. В данной сказке отражено представление о вертикальном строении Вселенной, где различные ее части (Небо, Земля, Подземный мир) соединены специальными входами, которые открываются перед посвященными людьми.

Интерес вызывает описание обратного пути юноши-героя из подземного мира в родной земной мир. Это путешествие он совершает на огромной птице, которую в течение всего долгого пути требуется кормить и поить. В конце пути герой из-за окончания припасов вынужден кормить птицу своей плотью, а поить собственными глазами, заменяющими влагу. В итоге он попадает на границу двух миров именно в том виде, в каком и подобает представителю нижнего мира. Герою более недоступны прелести среднего мира: «Юноша ступил на землю, но на душе у него безрадостно: не видит он белого света» [Сказки 1979, с.44]. Чтобы обрести прежний вид, герой проходит через процедуру своеобразного перерождения: птица заглатывает его и отхаркивает целым и невредимым.

В другой сказке — «Прекрасный юноша в змеиной шкуре» — потусторонний мир расположен в одной плоскости с земным миром и также состоит из семи слоев [Сказки 1979, с.109-116]. Герой сказки получает от своего отца задание пойти на тот свет и принести кольцо от покойной матери. Юноша отправляется по степи в далекий путь, который заканчивается у дома в степи, двери в который и оказываются входом в мир мертвых. В поисках матери он обходит семь кругов потустороннего мира, каждый из которых имеет своих обитателей. Мать находится только на самом последнем круге. Она поясняет сыну, что он сумел оказаться в ином мире только лишь благодаря особым заслугам своей благородной жены.

В данном случае мы наблюдаем представление о горизонтальном строении Вселенной. Видимо, в упомянутой выше сказке отражен сеанс шаманского камлания, когда герой-шаман объезжает семь поясов иного мира на своем коне. Нельзя исключать и того, что два описанных представления о строении окружающего мира могли ранее бытовать у ногайцев одновременно. Во всяком случае, подобная картина отмечена еще в этом столетии у народов Сибири и европейского Севера. Вот что пишет о них В.Н.Басилов: «У народов Сибири и европейского Севера не было единой системы представлений о мире. У одного и того же народа картина вселенной рисовалась по-разному, причем обнаруживались и принципиальные расхождения. Например, наряду с делением вселенной на три мира «по вертикали» у эвенков, якутов и некоторых других народов было известно и расположение мифических миров «по горизонтали», в одной плоскости» [Басилов 1984, с.72].

Описанные выше две картины мира отражают ногайские представления доисламского периода. Явно шаманский характер путешествий героев сказок в потусторонний мир позволяет нам предположить, что ногайские шаманы именно таким образом в доисламский период представляли себе строение вселенной. Проникновение ислама к ногайцам привело к тому, что «миры» ногайских шаманов претерпели значительное влияние исламской идеологии. При этом сами шаманы не прекратили своей практики, сменив лишь свое древнее наименование «кам» на более приемлемые для мусульман названия «бахшы», «балшы», «йиний» и т.п. Происхождение всех этих названий, а также само исламизированное шаманство прекрасно описаны В.Н.Басиловым в книге «Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана» [Басилов 1992].

Полевые этнографические материалы, собранные автором, свидетельствуют о том, что последними преемниками шаманов у

ногайцев являются так называемые «муллы, имеющие джиннов» (*йинли молла*). Они уже полностью переняли те представления, которые бытуют среди мусульманских народов. Источником являлась арабописьменная книга, которая заменяла исламским преемникам шаманов бубен и прочие атрибуты яркого шаманского действа. Йинли молла считали, что потусторонний мир населен духами исламской мифологии — джиннами (*йин*). С помощью особой книги (называемой просто «Китап», что, собственно, и означает «книга») можно обрести над ними власть. Джинны имеют свою сложную социальную организацию. Имеется 12 «царств» джиннов (*йин патшалык*), одиннадцать из которых возглавляются джиннами мужского пола, а обитателями одного повелевает дух женского пола по имени Сарыкыз [Сказки 1979, с.55]. Путешествие по этим мирам уже не требует впадения в экстаз, других эффектных действий со стороны шаманствующего. Мулле достаточно «открыть книгу», а те знания, которыми он обладает, позволяют ему одновременно «открыть» двери в иной мир. Каждое царство джиннов учтено в особых «статьях» (*пасыл*) книги. Йинли молла не требуется пусть даже иллюзорного «контакта» с духами. Он вполне может влиять на них через имена, которые узнаются с помощью различных манипуляций с письменами все в той же книге.

Таким образом, «миры» ногайских шаманов, реконструируемые с помощью фольклорных и полевых этнографических данных, отличаются разнообразием. Анализ фольклорных текстов позволяет реконструировать два разных представления о строении окружающего мира, бытовавших некогда у ногайцев. Это представление о вертикальном строении Вселенной (когда герой опускается в семиуровневый нижний мир через специальный вход) и представление о горизонтальном строении Вселенной (когда герой-шаман объезжает семь поясов иного мира на своем коне). Позже под сильным влиянием исламской идеологии шаманские «миры» претерпели значительные перемены. Преемники шаманов — «муллы, обладающие джиннами», переняли представления, которые бытуют среди других мусульманских народов: 12 «царств» джиннов, возможность влияния на них через имена и т.д.

Литература:

Басилов 1984 — Басилов В.Н. Избранники духов. М., 1984.

Басилов 1992 — Басилов В.Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992.

Мошков 1894 — Мошков В.А. Материалы для характеристики музыкального творчества инородцев Волжско-Камского края. — Мелодии ногайских и оренбургских татар // Известия общества археологии, истории и этнографии при императорском Казанском университете. Т.XII, вып.1-2. Казань,1894. С.1-67.

Сказки 1979 — Ногайские народные сказки. М., 1979.

Stanley Krippner's workshop:

DREAMS, SHAMANISM, AND PERSONAL MYTHOLOGY

One of the many contributions of the revival of interest in shamanism is the subsequent interest in mythology. Rather than being seen as "lies" and "superstitions", myths are being recognized as narrative accounts that reflect existential human issues and that impact human behavior. Myths can be cultural, ethnic, institutional, familial, or personal. They can be one sentence long, or fill a volume. They can be enacted in ritual, ceremony, dance, theater, or film. Myths do not necessarily oppose science, but compliment science, addressing issues of value and morality that science can not directly answer. Examples would be sexual behavior, abortion, work ethics, mystical experience, and life priorities. In times of political and economic crisis, people are challenged to become proficient in understanding the underlying mythology that shapes their lives. For some people, day-by-day survival is the overriding personal myth. For others, initiating and sustaining personal relationships depends upon the underlying mythology regarding person-to-personal contact. In still other cases, the "mega-myth" (or most important myth) is contact with the Divine, being of service to humankind, or relieving human suffering. This workshop starts with a dream imbued with emotional feeling. This dream will be the first step in identifying a mythic dialectic, using techniques from a spectrum of systems including Gestalt psychology, psychosynthesis, Jungian psychiatry, and cognitive therapy. The workshop will provide participants with tools that they can use in continuing their work, or in their professional contact with clients. There are several "personal rituals" in this workshop, and the final rituals involve connecting the components of the workshop with one's personal life, giving the process a practical, applied component. The book by Krippner and Dillard, DREAMWORKING (published in Russian recently) is a useful supplement for this workshop.

Практический семинар Стэнли Криппнера:

Сновидения, шаманизм и личная мифология

Одним из положительных следствий возрождения интереса к шаманизму является также возросший интерес к мифологии. Теперь мифы стали воспринимать не как "выдумки" и "суеверия", а как устные предания, отражающие основные вопросы человеческого бытия и влияющие на поведение людей. Мифы могут быть культурными, институциональными, семейными и личными. Содержание мифа может уложиться в одну фразу, а может и заполнить целую книгу. Мифы могут воспроизводиться в виде ритуала, церемонии, танца, театральной

постановки или фильма. Мифам не обязательно находиться в противостоянии с наукой, наоборот, - они могут дополнять её в тех областях человеческих ценностей и морали, где наука неспособна дать прямой ответ. В качестве примера можно привести половую жизнь, проблему абортов, этику труда, мистические переживания и систему жизненных приоритетов. Во времена политических и экономических кризисов люди сталкиваются с насущной необходимостью ясно осознать мифологический контекст, который формирует их жизнь. Для некоторых преобладающим личным мифом оказывается миф о ежедневной борьбе за выживание. Для других главный жизненный «сюжет» – выстраивание и сохранение личных связей и, соответственно, их мифологическим контекстом являются мифы о межличностных отношениях. В третьем случае «мега-мифом» (или важнейшим мифом) является контакт с Божественным, идея служения человечеству или облегчение людских страданий.

Семинар начинается с работы с эмоционально насыщенным сновидением. Работа со сном – это первый шаг в выявлении диалектики мифа, и она осуществлется с помощью широкого набора методик из гештальт-психологии, психосинтеза, юнгианского анализа и когнитивной психотерапии. Участники семинара получат набор психологических инструментов, который они смогут в дальнейшем применять как для самоисследования, так и для профессиональной психотерапевтической деятельности. В ходе семинара будут проведены несколько «личных ритуалов», причем целью завершающего является соединение полученного на семинаре опыта с повседневной жизнью участника, что придает процессу практический, прикладной характер. Полезным подспорьем для участников семинара станет недавно вышедшая на русском языке книга С.Криппнера и Дж.Дилларда «Сновидения и творческий подход к решению проблем». (Пер. М.Ошуркова.)

APPENDIX

А.Ефимов (Санкт-Петербург)

Из истории изучения шаманства в Республике Корея (60-90-е годы XX в.)*

Важным этапом в изучении традиционной культуры корейцев в целом, в том числе шаманства, стал период, наступивший после освобождения страны в 1945г. от японского колониального ига. В 50-60-ых годах происходил процесс критического осмысления и анализа трудов предшествовавшего периода. В это же время корейские исследователи стали проводить многочисленные полевые исследования, в том числе фото- и киносъемки шаманских камланий. В качестве наиболее значительных работ можно выделить труды Хен Екджуна «О мифологии острова Чесжудо» (1962) и «Характер и оккультность шаманства острова Чеджудо» (1964). Ряд работ был посвящен особенностям шаманства отдельных районов страны (например, труд Им Джесона и Чан Джугына «Шаманские песнопения района Кванбук» (1965). Во многих работах систематизация корейских традиционных верований проводилась в контексте теорий западно-европейской науки. К таковым, например, принадлежат труды Хвн Гугана «Архетипы древнекорейской истории» (1966), «Изучение мифологического цикла о Тангуне» (1967). Шаманским песнопениям муга посвящена работа Со Дэсока «Изучение дошедших до нас песнопений муга» (1968).

В 70-80-ые годы увеличивается число ученых, затрагивавших в своих трудах проблемы корейского шаманства. Немалая заслуга здесь принадлежит Корейскому Этнографическому Обществу, которое с конца 60-х годов возглавило работу по изданию Полного свода материалов по этнографическому описанию провинций Кореи. В 70-х годах выходит фундаментальная работа в трех томах Ким Тхэгона «Сборник корейских шаманских песнопений» (1971, 1976, 1978). Было продолжено порайонное изучение корейского шаманства (например, в 1975 г. вышел труд Чун Сонга «Корейская этнография: шаманство острова Чеджудо»). Проблемам исторических истоков корейского шаманства были посвящены труды Пак Джунхона «Изучение корейских народных верований» (1973) и Им Донгвона «Изучение древнейших корейских легенд» (1973). Среди наиболее значимых трудов, опубликованных в 80-х годах, необходимо отметить работу Ким Тхэгона «Изучение корейского шаманства» (1980), в которой автор на основе оригинальных собственных полевых материалов даст обобщающий анализ корейских традиционных народных верований. В 90-е годы выходят также обобщающие аналитические труды - Ли Енпхиля «Социальная история сельских верований» (1995) и Хен Енджуна «Шаманская мифология и мифология, зафиксированная в

письменных источниках» (1992). В этих работах особое внимание уделено рассмотрению корейских сельских обычаев и обрядов, тесно связанных с шаманством. В целом, необходимо отметить, что у ученых Республики Корея наблюдается огромный интерес к проблемам шаманства. Большинство публикаций содержит богатейший полевой материал; в трудах корейских ученых ставятся и решаются проблемы теории и исследования этого феномена корейской культуры.

* Публикуется по рекомендации Р.Ш.Джарылгасиновой.

И.Б.Молдобаев (Бишкек)

Кыргызский шаман (бакшы) в описаниях Т.Молдо первой четверти XX века

Деятельность кыргызских шаманов затрагивалась в трудах отдельных дореволюционных авторов. За годы советской власти о шаманизме кыргызов по существу никто, кроме С.М.Абрамзона и Т.Баялиевой, не писал.

Тоголок Молдо – один из дореволюционных акынов-письменников. В 1920-е гг. он, наряду с фольклором, собирал материалы и по кыргызскому шаманству. В 1929 г. он побывал на камлании трех бакшы: Борбу бакшы, Балта бакшы и Шатан бакшы. Все эти записи опубликованы не были.

Приведу вкратце описание камлания Шатан бакшы, которое наблюдал Молдо в местности Тала-Булак. Наблюдение велось с разрешения самого шамана. Камлание совершалось с целью излечения больного психическим заболеванием.

Шатан бакшы начал свой сеанс в юрте. Он повязал голову красным платком, а затем, босой, с засученными рукавами и с туго перевязанной талией, начал свое колдовство. Он зажег 4 свечи и стал под аккомпанимент комуза петь и сзывать своих джинов (кырг. *чымын* – муха). В какой-то момент камлания он вдруг вскочил и стал приказывать своим джинам сязать других джинов. Затем он трижды лизнул раскаленную железку (*кыныpак*), брошенную до этого в огонь. Бакшы стал подминать под себя больного, стал бить кнутом по находившимся вокруг предметам, стал кого-то искать, нюхать, подобно собаке, и плюнул больному в рот. Затем он промассировал больному пальцы обеих рук, поднял его над огнем, трижды покружил, потряс его, отойдя на другое место, и попросил больного самому вытрясти всё из своей одежды.

На следующий день больной полностью выздоровел ...

Описания Молдо, сделанные 70 лет назад, и сейчас представляют немалый интерес для исследователей шаманства.

Иллюстрации к докладу К.Л.Банникова (стр.349-356).

Рис. 1

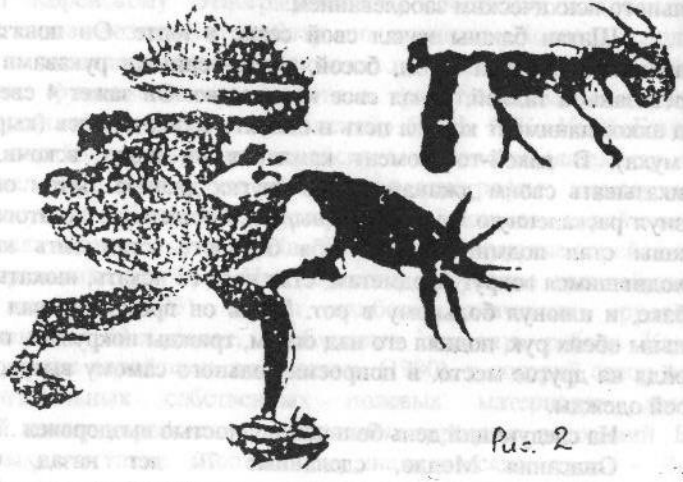


Рис. 2

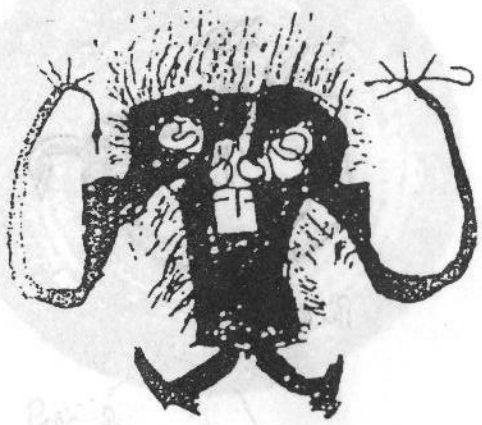


Рис. 3

Рис. 4

Рис. 5

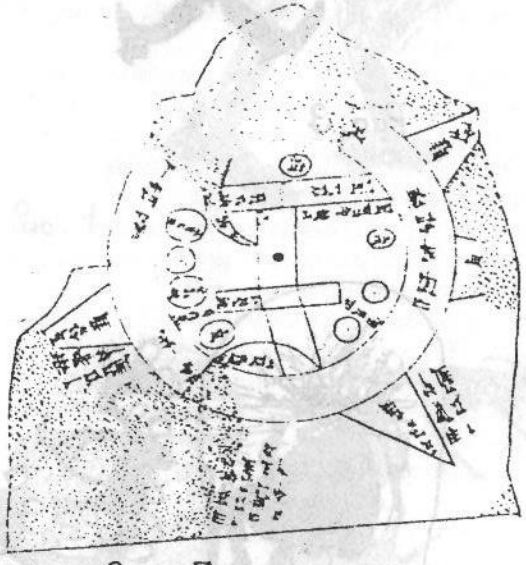


Рис. 7

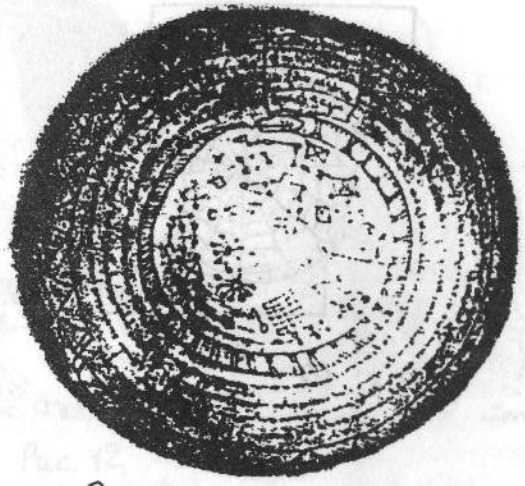
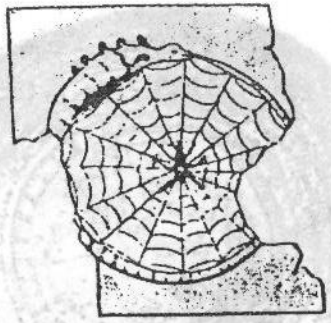
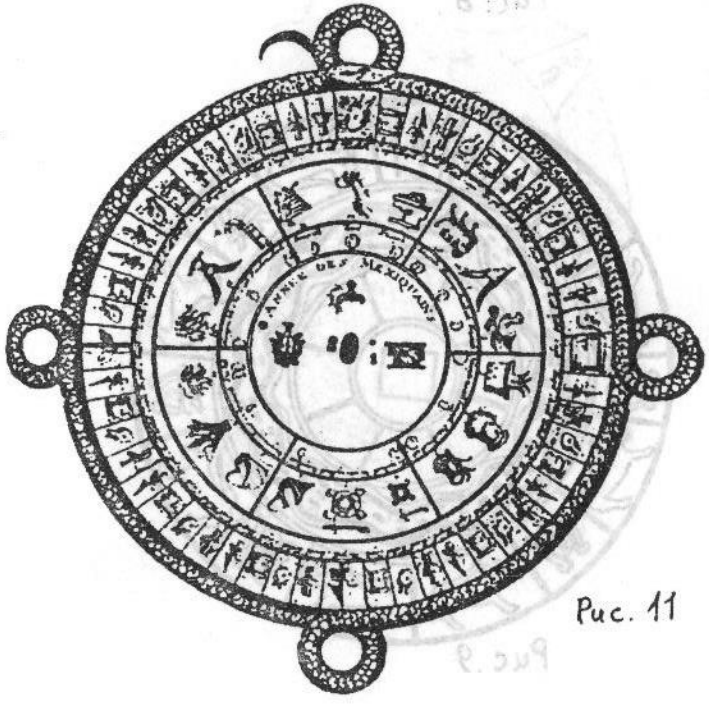


Рис. 8

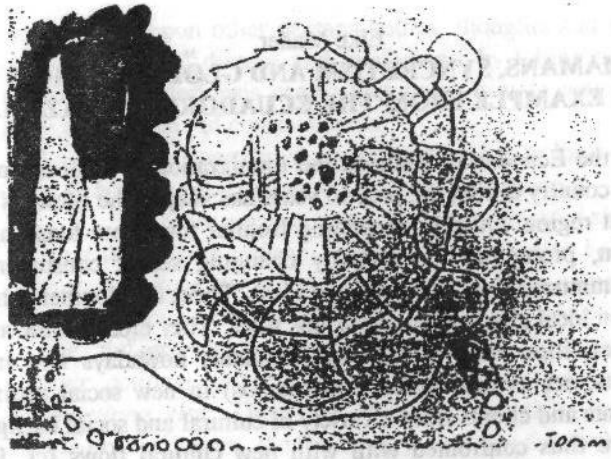
Рис. 9



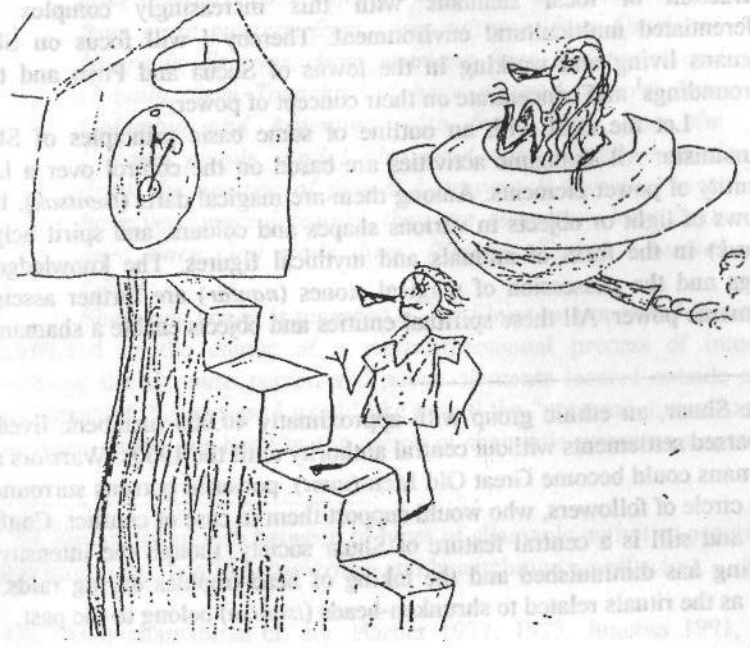
Puc. 10



Puc. 11



Puc. 12



Puc. 13

Elke Mader

SHAMANS, SYNCRETISM AND GLOBALIZATION. AN EXAMPLE FROM THE ECUADORIAN AMAZON.

In the Ecuadorian Amazon the immigration of settlers from other parts of the country during the past 40 years has shaped the lifeways in large parts of that region. Quickly expanding frontier towns are today agents of globalization, promoting a constantly changing set of consumer goods, means of communication, lifestyles and ideas. These developments have had an impact on local shamanism in various ways. They created new arenas of shamanic activities: many indigenous shamans nowadays live in urban environments, act as folk-healers (curanderos) in new social settings and attend patients and clients from a variety of cultural and social backgrounds. Shamans are thus confronted with with new cultural flows (cf. Hannerz 1992) and changing social and economic patterns.

In the following I want to take a look at various aspects of the interaction of local shamans with this increasingly complex and differentiated multicultural environment. Thereby I will focus on Shuar shamans living and working in the towns of Sucúa and Puyo and their surroundings[1] and concentrate on their concept of power.

Let me start with an outline of some basic principles of Shuar shamanism: All shamanic activities are based on the control over a large quantity of power elements: Among them are magical darts (*tsentsak*), little arrows of light or objects in various shapes and colours, and spirit helpers (*pasuk*) in the form of animals and mythical figures. The knowledge of songs and the possession of magical stones (*nantar*) are further assets of shamanic power. All these spiritual entities and objects enable a shaman[2] to

[1]The Shuar, an ethnic group with approximatly 40.000 members, lived in dispersed settlements without central authority until the 1960s. Warriors and shamans could become Great Old Men (*uunt*), powerful persons surrounded by a circle of followers, who would support them in case of conflict. Conflict was and still is a central feature of Shuar society, though the intensity of feuding has diminuished and the taking of head-trophies during raids, as well as the rituals related to shrunken-heads (*tsantsa*) belong to the past.

[2] Shuar shamans are mostly men, but the few women shamans are said to have special powers. On female shamans among the Shuar cf. Perruchon 1997.

exercise influence upon other persons bodies, thoughts and emotions. Thus he can cause and heal disease and misfortune[3] by taking a hallucinogenic drug (*natém* - banisteriopsis caapi) that helps him to activate his powers during the altered state of consciousness.[4]

To become a powerful shaman a person has to have certain abilities and he has to acquire power elements from various sources:

> *It takes various things to become a good shaman: First you need a calling, some persons are also born like that, they have the gift (to be a shaman) from nature. You cannot become a shaman just because you would like to be one, not everybody can do these things, the results (of your actions) will not be the same. But there is also something else: There are shamans who have acquired one or two powers, that is all they ever use for their work, and they think very highly of themselves. I, on the contrary, I have dedicated all my life to my training. I have always acquired new powers from different persons, from great masters, from other cultures: from Quichuas, Huaranis, Secoyas, from shamans from Colorados and Otavalo, from Tchachis.[5] (I have aquired powers) from Columbia and Argentina, also from Peru, from the Cocama people. And I also read texts. Furthermore I drink the essence of plants, I prepare it myself. Plants have very special powers, they are pure, they have been pure since God made them. (Ricardo Tsakimp, Sucúa, 1998)*

Shamanic power is regarded by the Shuar as a personal quality. It is constituted in the course of a multidimensional process of interaction involving the shamans person and power-elements located outside of him. One aspect of this process I would like to call the "personal dimension": it is expressed on the one hand by the notion of shamanic power as a special gift

[3] The Shuar distinguish between to types of shamanic activities according to their intentions: healing (*tsuákratin* and bewitching (*wawékratin*).

[4] On Shuar shamanism cf. e.g. Harner 1972, 1973, Juncosa 1991, Mader 1995, 1999, Pellizzaro 1978.

[5] Ethnic groups in Ecuador.

or a calling, usually expierenced during a vision quest.[6] On the other hand the personal dimension is essential for the incorporation, transformation and application of power-elements acquired from outside. Another important feature in the creation of shamanic power is the notion of appropriation: it refers to the acquisition of power-elements from other shamans, spirits, plants and powerful places, e.g. waterstreams or mountains. I will demonstrate later on, the appropriation of a variety of power elements defines a shamans relationsship to his spiritual and cultural surrounding.

Let me now explain the different dimensions of shamanic power in more detail and later look at their importance in the context of syncretism and globalization. To acquire power elements one has to join a master shaman who is willing to share his power and knowledge. At the end of a training-period the master gives spiritual power elements to the pupil: he takes them out of his body and transfers them to the head, the mouth or the palms of the hands of the apprentice, or he gives them to him in a drink of *natém* (banisteriopsis caapi) or tobaco juice.

After receiving power one has to observe a number of abstentions regarding food and sex for a period of time indicated by the master (*dieta*). During this time (usually several weeks) the power elements are incorporated into the shaman's person so that he will be able to control them in the future. This time is often regarded as the most difficult part of a shaman's formation. It is a time of intensive interaction between the power elements acquired from outside and the personal dimension, the new shaman's spiritual strenght. A successful *dieta* (abstinence) ends with the confirmation of the power-transmission by the master. From that moment on the new shaman can use his powers.

The process of becomming a shaman thus is based on an interactive relationship between an individual and variety of powerful entities. As mentioned above in the shaman's explanation, the aquisition of power and knowlegde should not represent a single event in the course of a shamanic career: it should rather be the first step in a continous quest that lasts a lifetime. There is no limit to the number of powers that a person can incorporate. A Shuar shaman usually receives power from a variety of masters and other spiritual sources. To do so, he will not only turn to

[6] Among the Shuar traditionally every person went on several vision quests during his or her lifetime in order to obtain personal spiritual power for various fields of action (cf. Mader 1999, Mader and Gippelhauser 1999).

persons from his own ethnic group and shamanic tradition but also to other people and places.

The great importance given to the acquisition of more and more power elements is closly related to the concept of healing and bewitching among the Shuar: To be able to remove e.g. a damaging dart (*tsentsak*) from a patients body, the healer has to have the very same dart at his disposal. Thus, the more power elements a shaman has, the greater is his capacitiy to remove or cause disease or misfortune.

Shuar notions of disease and misfortune imply that the causes of inflictment lie outside of the affected person: They are considered spiritual entities that are generally put into a person by an evil-doing shaman[7]. Illness caused by members of other cultures and traditions can only be fought off by a healer who has acquired the respective powers. A shaman explained this intercultural dimension of healing to me by comparing Shuar powers with those of shamans from Otavalo (highland Ecuador):

> *They (shamans from Otavalo) do not have (the powers) that we have, and their way of healing is also different. We heal by sucking the dart out (of the patients body), they do not drink natém (banisteriopsis caapi) - I cannot imagine how they can work that way - but anyway, they just smoke (tobaco), drink strong liquor and purify (the patients body). They can heal what has been made (caused) by their own culture. But if a Shuar puts a dart into a persons body, they cannot heal it there. That is why a master from Otavalo came here to acquire powers. That is why I always try to learn from other cultures, from as many cultures as possible. I do it to be well armed.*
> *(Ricardo Tsakimp, Sucúa, 1998)*

To be able to heal a great variety of inflictions shamans thus have to appropiate power from the outside. If they want to inflict illness, they will also look for exotic foreign powers: these might be unknown to other shamans and it can be very difficult for a healer to dedect and remove them.

Shuar shamans thus establish a multicultural power field, that enables them to dominate a great variety of powers that are active in their surroundings. Through his individual power field a shaman gains control over a certain symbolic space, which also includes elements of other cultures

[7] Furthermore the Shuar recognize category of natural illnesses (*sunkur*) and afflictions caused by dangerous spirits (*iwianch*), cf. Warren 1988.

and traditions. This concept of power implies a form of syncretism that is based on the appropriation of new elements from other cultures and foreign shamanic traditions. That way syncretism constitutes a central feature of Shuar shamanism as well as of other shamanic traditions in the Upper Amazon.[8] The agents of synthesis are the individual shamans who incorporate heterogenous elements into their respective fields of meaning and action on purpose.[9]

Shuar shamanic syncretism has gone through changes in the course of history: Intercultural relations of Shuar shamans have been documented for some time, usually involving other indigenous groups in the region. The most common relations have been those between Shuar and their northern neighbours, the Canelos Quichua (cf. Harner 1972). Until today Canelos shamans are feared by Shuar because of their powerful magical darts that can kill a person immediatly. The appropriation of such power elements is one of the reasons why every Shuar tries to obtain power from at least one Canelo Quichua master. Other anthroplogists tell us about contacts with shamans in the coastal lowlands of Ecuador (Santo Domingo de los Colorados) in the 1930ies (Disselhoff 1939).

During the past decades the syncretic dimension of Shuar shamanism has become more diversified. Besides acquiering power from various indigenous shamans, the process of appropriation has been extended to other ritual traditions. The first step in the extension of the syncretic power field was the incorporation of Christianity, *magia* ("magic") and Andean ritual medizin.

The integration of Christianity into Shuar shamanic concepts and practises is obviously related to the spread of Christian Religion in the Ecuadorian Amazon during the past 50 years; thus many Shuar shamans have spent their childhood in catholic boarding schools run by Salesian missionaries. God, Jesus, Holy Mary and sometimes also Satan have been incorporated into the world of shamanic power as spirit helpers. In this context God is sometimes regarded as a kind of "super-spirit" who endows the shaman with special powers that are superior to all others. Pictures of Jesus or Holy Mary often feature in rooms dedicated to shamanic sessions, Christian prayers can be part of a healing ritual. The syncretisation of Christian religious elements into Shuar shamanism is also related to the

[8] cf. also Gow 1993, Luna 1986, Chaumeil 1997, Dobkin de Rios 1992.

[9] On the concept of syncretism cf. Steward and Shaw 1994, Gellner 1997

religious background of patients and clients. Today most of the Shuar belong to a Christian Church, furthermore the diversification of patients brings Shuar shamans in contact with a variety of people with a Christian religious background.

The notion of *magia* (magic) refers in Ecuador to a set of magical believes and rituals. Coded in books of magic the knowledge and power of *magia* is attributed primarily to members of the hispanic or mestizo population. Shuar shamans have been regarding magic a major source of disease and misfortune for a long time: Before Shuar had direct contact with representatives of that tradition, Canelos Quichua shamans were highly estimated for their power over "white man's magic" (Harner 1972:119-120). *Magia* is associated with the notions of *daño* (damage) and *saladera* (salted) - denominations for various forms of witchcraft in hispanic Latin America. Magic (*magia*) has been appropriated by Shuar shamans as a special category of foreign power elements. Hard to dominate, because it is "only air and smoke", it is nevertheless an important power asset for Shuar shamans. It is acquired from magicians (*magicos*) or from texts, little booklets that can be bought from traders in herbs and magic at every major market in the country.

The cultural diversification of the population due to migration has also brought various forms of Andean ritual healing to the Ecuadorian Amazon. With the term "Andean ritual healing" I refer to a set of shamanic and non-shamanic practices in Andean popular culture. An important feature of these rituals is the purification or cleansing of a person's body and spirit with the help of candles, perfum, herbs and liquor, as well as eggs and/or guinea pigs (*limpia*).[10] This type of purification is a widely spread ritual to eliminate the influence of witchcraft, as well as of other negative influences on a person and his or her life (e.g. *mal aire* or *espanto*). Several Shuar shamans have incorporated these concepts and selected ritual elements into their activities.

Shuar shamans are supposed to be able to manipulate and dominate spiritually the diverse agents that influence life in their surroundings. The extension of their power fields to inculde Christian beliefs and rituals, *magia* and Andean ritual healing can thus be regarded as an outcome of intensified contact with various sectors of Ecuadorian national society. But the appropriation of power elements does not stop at the borders of the nation

[10] These rituals comprise indigenous and hispanic elements and cannot be discussed here in detail.

state. In order to extent their power and knowledge Shuar shamans use the improved infrastructure of transportation to travel to neighboring countries, or they meet migrants from other countries, who happen to live permanetly or temporarily in Ecuador. The ongoing process of globalization has furthermore brought Shuar shamans in contact with more exotic spiritual concepts. That way elements of Buddhism, yoga, Chinese medizin, New Age concepts as well as North American Sun Dance rituals have been syncretisized into Shuar shamanic activities by certain individuals.

Foreign traditions are not simply added to Shuar concepts and practice, they are appropriated by each individual shaman as personal power elements. In this process the personal dimension is of major importance: One the one hand every shaman takes his choises among the great variety of spiritual and medical traditions in a more and more globalized and diversified cultural environment.[11] While one shaman might adopt Christian beliefs and some elements of Andean Healing, another might surprise us with the most dazzling combination of Peruvian mestizo shamanic elements, Chinese medicine and New Age concepts incorporated into Shuar traditions. Thus one cannot speak of Shuar shamanic syncretism as a homogenous phenomenon, one is rather confronted with individual actors, who build their personal syncretic power fields according to their needs and preferences.

On the other hand the spiritual process of appropriation leads to a wide range of individual interpretations of foreign traditions. I would like to illustrate this with an example: A shaman from Sucúa travelled to Puyo (the capital of the neighboring province), there he met a Columbian "*naturista*" (a person who heals with herbs) and aquired some knowledge from him. When he returned to his home he took *natém* (banisteriopsis caapi) to look at the knowledge he had obtained in a vision. There he realized, that herb medicine was just like *magia* (magic), a power he had appropriated earlier in his life. One could use it to heal or to inflict illness, just like Shuar power elements. The same - he said - applies to the power of yoga, which he acquired from a relative, who had obtained it from the national capital (Quito). Yoga is not only valuable to reach altered states of consciousness without taking *natém*, it also can be used for healing as a strong spirit helper to fight sorcery. Furthermore he appreciates the power of yoga for divination, especially to find lost objects and to detect robbery.

[11] On the relationship of globalization and cultural diversification cf. Breidenbach and Zukrigl 1998.

The process of appropriation thus involves a good amount of individual creativity in regard to the construction of meaning and function of new power elements. It emphasizes the importance of the personal dimension as an expression of the individual power of every shaman. The diversification and extention of their power fields is regarded by many Shuar shamans a neccesity in a time of changing cultural and social impacts. Today, they argue, traditional knowledge is not enough, only by extending their range of power into a wider multicultural space they can retain the spiritual control that is nessecary for their work: The manipulation of heterogenous sources of disease and misfortune that are present and active in their social surroundings.

These social sourroundings are not limited any more to the local space of the Ecuadorian Amazon: Massive migration to the United States has turned many families into members of an exterritorial, transnational community (cf. Appadurai 1996) and migration has become an important field of shamanic action. Shamans are asked by their clients to manipulate the process of going to the United States, e.g. to avoid unlucky events, such as being caught by the border patrol. In case of sickness or misfortune of a family member in the USA, relatives of migrants often ask a shaman for help: To heal a sick son, to make a brother find a well paid job, to keep a husband from forgetting his wife, to make him send money for his children, to make him come home. Long distance treatments thus have become a regular acitivity for many Shuar shamans. Based on traditional techniques of exerting influence over distant persons and events, shamans today perform special "long distance rituals" - usually by the means of a person's picture. They do not regard an intervention in New York or Florida an especially difficult task, they rather think of it as another element in the extention of their power field. A shaman, who was about to cure his son's misfortunes in Miami, told me:

> *The world is small for a shaman. If you have the power, distance is nothing. When I take natém, I can see the world from afar, it is so small that I can hold it in the palms of my hands. (Pedro Cajeca, Puyo 1999)*

Shamanic power and action among the Shuar is thus undergoing a process of globalization on various levels. This is related to syncretism in regard to the construction and enactment of shamanic power. In the course of the establishment of their individual power fields shamans today apporpriate elements from a large number of spiritual traditions from various parts of the world. The increasing differentiation of their social, cultural and symbolic surroundings due to migration and globalization leads

also to the extension and differentiation of their space of action. They transcend cultural and geographical bounderies in order to gain control over a diverse set of heterogenous powers. Today, the ability to coordinate, appropriate, and manipulate a multitude of spiritual fragments from various parts of the world is regarded an essential quality of a Shuar shaman.

BIBLIOGRAPHY:

Appadurai, Arjun 1996: Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization. Minneapolis and London, University of Minnesota Press.

Breidenbach, Joana and Zukrigl, Ina 1998: Tanz der Kulturen. Kulturelle Identität in einer globalisierten Welt. München, Kunstmann.

Chaumeill, Jean Pierre 1997: Teléfono sin hilos en la selva. Paper presented at the 49th International Congress of Americanists, Quito.

Disselhoff, Hans 1939: "Brujos" im Hochland von Ecuador. Zeitschrift für Ethnologie, Vol.71:300-305.

Dobkin de Rios, Marlene 1992: Amazon Healer. The Life and Times of an Urban Shaman. Bridport, Prism Press.

Gellner, David 1997: For syncretism. The position of Buddhism in Nepal and Japan compared. Social Anthropology Vol.5, Part 3: 277-292.

Gow, Peter 1994: River People: Shamanism and History in Western Amazonia. In: Thomas, N. and C. Humphrey (ed.), Shamanism, History, and the State, Ann Harbor, The University of Michigan Press: 90-113.

Hannerz, Ulf 1992: Cultural Complexity. New York, Columbia University Press.

Harner, Michael 1972: The Jivaro: People of the Sacred Waterfalls, London: Robert Hale & Company.

--1973: The Sound of Rushing Water. In: Harner, M. (ed.), Hallucinogens and Shamanism. Oxford, Oxford University Press: 15-27.

Juncosa, José 1991: El Lenguaje Poético de los Cantos Chamanicos Shuar. In: Amodio, E. and J. Juncosa (eds.), Los Espiritus Aliados. Chamanismo y Curación en los Pueblos Indios de Sudamérica. Quito, Abya Yala: 189-207.

Luna, L. Eduardo 1986: Vegetalismo: Shamanism among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon. Stockholm, Stockholm Studies in Comparative Religion 27.

Mader, Elke 1995: Die Attacke der Grünen Magie. Interkulturelle Prozesse im Schamanismus der Shuar (Ekuador). Zeitschrift für Ethnologie 120: 177-190.

-- 1999: Metamorfosis del poder. Persona, mito y visión en la sociedad Shuar y Achuar. Quito, Abya Yala.

Mader, Elke and Gippelhauser, Richard 1999: Power and Kinship in Shuar and Achuar Society. In: Schweitzer, Peter (ed.), The Dividends of Kinship. London and New York, Routledge (in print).

Pellizzaro, Siro 1978: Uwishin. Iniciación, Ritos y Cantos de los Chamanes. Mitología Shuar, Vol.III, *Mundo Shuar*, Serie F: Quito, Abya Yala.

Perruchon, Marie 1997: Llegar a ser una Mujer-Hombre. Chamanismo y relaciones de género entre los shuar, in Perrin, M. and M. Perruchon (ed.), Complementariedad entre hombre y mujer. Relaciones de genéro desde la perspectiva amerindia, Quito, Abya Yala: 47--76.

Steward, Charles and Shaw, Rosalind 1994: Introduction: Problematizing Syncretism. In: Steward, Ch. and R.Shaw (eds.), Sycretism/Antisyncretism. The politics of Religious Synthesis. London and New York, Routeledge: 1-26.

Warren, Patricio 1988: Rappresentazioni Cognitive e Gestione Sociale delle Malattie tra gli Jivaro-Achuar. L Uomo 1: 99-133.

Шаманы, синкретизм и глобализация:
на примере эквадорской Амазонии

Последние волны колонизации и появление постоянно растущих приграничных городов в регионе эквадорской Амазонии различным образом повлияли на шаманизм. Такое развитие создало новые сферы шаманской деятельности, поскольку многие туземные шаманы в наши дни живут в условиях городского окружения, занимаются практикой «курандерос» (народных целителей) в новой социальной обстановке и обслуживают клиентов и пациентов различного этнического и социального происхождения. Более того, модернизация инфраструктуры – например, дорог и транспортных средств - сделали более интенсивным обмен знаниями и символами между шаманами и другими практикующими целителями - носителями традиций различных регионов.

Издавна существуют межэтнические сети, связывающие шаманов и целителей различных традиций - амазонских, андских, традиций побережья. Шаманы часто путешествовали сквозь этнические границы чтобы приобрести специальные знания от признанных специалистов из других районов. Эти системы взаимодействия и обмена создают основу для более глобализованного синкретизма, появившегося в последние два десятилетия. Сегодня шаманы соединяют элементы европейского, азиатского и североамериканского происхождения, они выбирают из глобального спектра религиозных символов как ритуалы, так и медицинские навыки. Так, христианские молитвы, европейская магия, Будда, Йога, ритуалы Танца Солнца и китайская медицина составляют часть репертуара шаманов шуара из небольшого городка Сукуа в эквадорской Амазонии. Таким образом, каждый шаман создает свой частный синкретизм, который отличает его от синкретического типа работы его коллег.

Доклад основан на интервью с шаманами шуара и ставит целью исследование различных проявлений этого синкретизма, особенно процессов приобретения, соединения и применения новых элементов. Будут представлены примеры того, как отдельные шаманы используют и трансформируют отличные друг от друга концепции и ритуалы, сосредоточиваясь при этом на их собственных аргументах относительно этих вопросов и придавая особое значение имеющему место индивидуальному творчеству. В итоге мы попытаемся показать, что эти искусственные процессы и то, как их объясняют шаманы шуара, выражают специфическую концепцию личности шамана и его возможностей: способность координировать, интегрировать и манипулировать множеством духовных фрагментов, взятых из разных частей мира, рассматривается в этом докладе как существенное качество шамана. (Пер. Т.Волковой).

СПИСОК УЧАСТНИКОВ КОНГРЕССА
LIST OF PARTICIPANTS OF THE CONGRESS

Российские участники – Russian Participants

АКИМОВ Анатолий Евгеньевич	к.т.н., Москва
АЛЕКСЕЕВ Анатолий Афанасьевич	Якутский ГУ, Якутск
АЛЕКСЕЕВА Джана Майевна	алтайская шаманка, Горно-Алтайск
БАКАЕВА Эльза Петровна	к.и.н., Калмыцкий интитут гуманитарных исследований РАН, Элиста
БАННИКОВ Константин Леонардович	аспирант Института этнологии и антропологии Российской Академии Наук (далее ИЭА РАН), Москва
БАТОВА Елена Владимировна	народная целительница, Москва
БАТЬЯНОВА Елена Петровна	ИЭА РАН, Москва
БОЛДЫРЕВА Людмила Борисовна	к.т.н., доцент, Университет Управления, Москва
ВАЙНШТЕЙН Севьян Израилевич	д.и.н., профессор, ИЭА РАН, Москва
ВАНУЙТО Валентина Юрьевна	НЦ гуманитарных исследований коренных народов Ямало-Ненецкого округа, Салехард
ВАСИЛЬЕВ Савей	эвенкийский шаман, Якутск
ВИНОГРАДОВА Людмила Николаевна	к.ф.н., ИСиБ РАН, Москва
ВОЛЧЕНКО Владимир Никитович	д.т.н., профессор, МГТУ им. Н.Баумана (рук. лаборатории „Биоэнергоинформатика"), Москва
ГАЛДАНОВА Галина Ринчиновна	к.и.н., Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, Улан-Удэ

ГАЦАК Виктор Михайлович	д.ф.н., профессор, ИМЛИ РАН, председатель Научного Совета по фольклору, Москва
ГОМБОЕВА Маргарита Ивановна	к.филос.н., Забайкальский гос. Пед. университет, Чита
ГРИМАК Леонид Павлович	д.м.н., профессор, ВНИИ МВД России, Москва
ЖУКОВСКАЯ Наталия Львовна	д.и.н., ИЭА РАН, Москва
ЗЕНЬКО Алексей Петрович	к.и.н., Институт проблем освоения Севера СО РАН, Тюмень
ЗЕНЬКО Марина Анатольевна	Институт проблем освоения Севера СО РАН, Тюмень
ИВАНОВ Антон Михайлович	к.и.н., ИЭА РАН, Москва
ИЛЬИНА Наталья Павловна	русская ведунья, Москва
КЕНИН-ЛОПСАН Монгуш Борахович	д.и.н., Тувинский НИИ ЯЛИ, Централизованная Религиозная организация „Тос Дээр" тувинских шаманов Республики Тыва, Кызыл
КОБЕЖИКОВА Татьяна Васильевна	хакасская шаманка, Абакан
КОГАН Ипполит Моисеевич	д.т.н., профессор, КБ „Электрон", Москва
КУДРЯВЦЕВ Михаил Николаевич	ИЭА РАН, Москва
ЛАР Леонид Алексеевич	Тобольский ГПИ, Тобольск
ЛЕЖАВА Ирина Карловна	Общероссийское общественное движение „За здоровую Россию", Москва
ЛИ Андрей Гиндиевич	к.т.н., д.м.н., Фонд парапсихологии им. Л.Л.Васильева, Москва
МАЙКОВ Владимир Валерьянович	к.филос.н., Институт трансперсональной психологии, Москва
МАКАРОВА Ирина Николаевна	к.п.н., доцент, Забайкальский гос. пед. университет, Чита
МЕСШТЫБ Нина Александровна	ИЭА РАН, Москва
МЕЩЕРЯКОВА Елена Александровна	психолог, Москва
МУРАШКО Ольга Ануфриевна	НИИ и музей антропологии МГУ, Москва
НИКИФОРОВ Кирилл Никонович	юкагирский шаман, Нижне-Колымск

НИКИФОРОВА В.С.	музыколог, Якутск
НОВИК Елена Сергеевна	д.ф.н. ИВГИ РГГУ, Москва
ПЛУЖНИКОВ Николай Владимирович	к.и.н., Москва
РАЙКОВ Владимир Львович	зав. лабораторией гипноза и психоаналитики ГНИЦ ПМ МЗ и МП РФ, Москва
РЕВУНЕНКОВА Елена Владимировна	д.и.н., НИИ МАЭ РАН, С.-Петербург
РЕШЕТНИКОВА Айза Петровна	к.и.н., Университет, Якутск
РЕШЕТОВ Александр Михайлович	к.и.н., НИИ МАЭ РАН, СПб.
РОМАНОВА Екатерина Назаровна	к.и.н., Якутский госуниверситет, Якутск
РУМЯНЦЕВ Дмитрий Дмитриевич	аспирант, Манчестер, Великобритания; Москва
САФТУФ Александр Афанасьевич	русский колдун, Москва
СВИДЕРСКАЯ Нина Евгеньевна	д.м.н., Институт высшей нервной деятельности и нейрофизиологии РАН, Москва
СИДОРЧЕНКО Нина Григорьевна	народная целительница, Москва
СЛОБОДОВА Алина Леонидовна	Московский шаманский центр, Москва
СМОЛЯК Анна Васильевна	д.и.н., ИЭА РАН, Москва
СОТИНА Нина Борисовна	к.ф.-м.н., МГУ им.М.В.Ломоносова, Москва
СПИВАК Дмитрий Леонидович	д.ф.н., профессор, Институт мозга человека РАН, СПб.
СТАНЮКОВИЧ Мария Владимировна	К.и.н., НИИ МАЭ, СПб.
ТИШКОВ Валерий Александрович	д.и.н., профессор, ИЭА РАН, Москва
ТОЛСТАЯ Светлана Михайловна	д.ф.н., профессор, ИСИБ РАН, Москва
ТЮХТЕНЕВА Светлана Петровна	к.и.н., Горно-Алтайский Институт гуманитарных исследований, Горно-Алтайск
УРБАНАЕВА Ирина Сафроновна	д.и.н., профессор, Улан-Удэ
ФАЙДЫШ Евгений Александрович	к.б.н.,Фонд трансперсональной психологии, Москва

ФЕДОРОВ Афанасий Семенович	саха-шаман, Якутск
ФРОЛОВ Борис Алексеевич	д.и.н., ИЭА РАН, Москва
ФУНК Дмитрий Анатольевич	к.и.н., ИЭА РАН, Москва
ХАРИТОНОВА Валентина Ивановна	к.ф.н., доцент, Москва
ХИЖНЯК Анатолий Васильевич	ИЭА РАН, Москва
ЧЕСНОВ Ян Вениаминович	к.и.н., доцент, ИЭА РАН, Москва
ШЕЙКИН Юрий Ильич	к.искусствовед., Институт народов Севера, Якутск
ШЕРВУД Евгения Андреевна	к.и.н., ИЭА РАН, Москва
ШИНКАРЕВ Владимир Николаевич	к.и.н., ИЭА РАН, Москва
ШИПОВ Геннадий Иванович	к.т.н., Институт прикладной физики, Москва
ШУМОВ Константин Эдуардович	к.ф.н., Пермский ГУ, Пермь
ЯРЛЫКАПОВ Ахмет Аминович	ИЭА РАН, Москва

Зарубежные участники – Participants from Other Countries

ARNAU Muro, Carmen	Department of Anthropology, University of Barcelona, Spain
BALALAEVA Olga	PhD., University of New Mexico, USA
BALZER, Marjorie M.	PhD, Department of Sociology, Georgetown University, Ed. of "Anthropology and Archaeology of Eurasia", Washington, USA
BRUNTON, Bill B.	PhD., Found. for Shamanic Studies, USA
COMBA Enrico	PhD., Faculty of Pedagogy, University of Turin, Italy
CONTON Leslie	PhD., Fairhaven College, Western Washington University, Billingham, USA
DEUSEN Kira Van	Vancouver, Canada
EIGNER Dagmar	PhD., Institute of Tibetology and Buddhist Studies, University of Vienna. Austria
GREEN J."Joe" Timothy	PhD., Foundation for Shamanic Studies, Laguna Hills, CA, USA
HARNER Michael	PhD., Foundation for Shamanic Studies, Mill Valley, USA
HARNER Sandra	PhD., Found. for Shamanic Studies, USA
HOPPAL Michaly	PhD., International Society for Shamanistic Research, Ethnographical Institute, Budapest, Hungary

INGERMAN Sandra	M.A., Found. for Shamanic Studies, USA
KISTER Daniel A.	PhD., Sogang University, Seoul, Korea
BRZOZOWSKA-KRAJKA Anna	PhD., University of Lublin, Poland
KRIPPNER Stanley	PhD., Saybrook Graduate School, San Francisco, CA, USA
LINDQUIST Galina	PhD., Department of Social Anthropology, University of Stockholm, Sweden
LOSGARD Annette	Department of Social Anthropology, University of Gothenburg, Sweden
LUSSIER Catherine	PhD., INRS-Culture et Société, Montreal, Québec, Canada
MADER Elke	PhD., Institute of Anthropology, University of Vienna, Austria
MASTROMATTEI Romano	PhD., Department of History, University of Rome "Tor Vergata", Italy
QUEKELBERGHE Renaud van	PhD., University of Landau, Frankenthal, Germany
RADENKOVICH Loubinko	PhD., Balkanoloshki Institute SANU, Beograd, Serbia
ROMA Josefina	PhD., Department of Anthropology, University of Barcelona, Spain
SODER Hugo	Institute of Holistic Medicine, Montreux, Switzerland
SOMMARSTRÖM Bo	PhD., Lidingö, Sweden
SURVO Arno	Department of Folklore, University of Helsinki, Finland
TODOROVA-PIRGOVA Iveta	PhD., Institute of Folklore, Bulgarian Academy of Sciences, Sofia, Bulgaria
TOWNSEND Joan B.	PhD., Department of Anthropology, University of Manitoba, Canada
TURNER Edith	PhD., Department of Anthropology, University of Virginia, USA
WALKER Marilyn	PhD., Department of Sociology /Anthropology, Mount Allison University, Sackville, New Brunswick, Canada
WARD Martha C.	PhD., Department of Anthropology, University of New Orleans, USA
WIGET Andrew	PhD., The New Mexico Heritage Centre, New Mexico state University, USA

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 2

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