Этнологические исследования
по шаманству и иным
традиционным верованиям
и практикам Т.5, часть 3

Ethnological Studies of
Shamanism and Other Indigenous
Spiritual Beliefs and Practices
Vol.5, part 3

МАТЕРИАЛЫ
МЕЖДУНАРОДНОГО КОНГРЕССА

ШАМАНИЗМ
И ИНЫЕ ТРАДИЦИОННЫЕ
ВЕРОВАНИЯ И ПРАКТИКИ

PROCEEDINGS
of the
INTERNATIONAL CONGRESS

SHAMANISM
AND OTHER INDIGENOUS SPIRITUAL
BELIEFS AND PRACTICES

Москва, Россия
7-12 июня 1999 г.

Moscow, Russia
June 7-12, 1999

ЭТНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ШАМАНСТВУ И ИНЫМ ТРАДИЦИОННЫМ ВЕРОВАНИЯМ И ПРАКТИКАМ, т.5, часть 3

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 3

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)

От редколлегии тома

Уважаемые Читатели!

Третья часть пятого тома серии „Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верования и практикам" содержит тексты докладов, представленные авторами в Оргкомитет Международного научного междисциплинарного конгресса «Шаманизм и иные традиционные верования и практики» с опозданием. Кроме этого в книге помещены отдельные материалы экспериментальных и демонстрационных мероприятий.

Доклады публикуются в соответствии с программой конгресса, которая напечатана в начале книги с указанием места публикации каждого текста 5-го тома (часть, страницы). Прочерки значатся против тех докладов и сообщений, которые были озвучены на Конгрессе, но не представлены к публикации.

Рабочими языками Конгресса были русский и английский. Материалы публикуются на одном из них (по выбору автора); на втором языке желающие предоставили краткие резюме или тезисы своих выступлений, которые печатаются, сопровождая основной авторский текст, либо же были опубликованы в 1-й или 2-й частях 5-го тома при предоставлении их до начала конгресса.

Тексты докладов и сообщений публикуются в авторской редакции; при составлении тома допускались только сокращения по техническим причинам.

From the editorial board

Dear Readers!

Volume 5, Part 3 of the "Ethnologic research on shamanism and other traditional beliefs and practices" series includes reports presented overdue to the Organizing Committee of the International Interdisciplinary Scientific Congress on "Shamanism and other traditional beliefs and practices". Moreover, the book features a number of papers on experiments and demonstrations.

The reports are published in accordance with the congress program, which is given in the beginning of the book and lists all the materials of Volume 5 (part, pp.). The reports read at the Congress but not sent to the publishers have a blank space in front of them.

The languages of the Congress were Russian and English. The reports are published in one of these (at author's discretion); those who wished to sent in theses or synopses of their reports in the other language which go alongside main text, or if they were received before the Congress started they are published in the 1st or 2nd part of the materials.

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

Составлено и подготовлено 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., 2001. часть 3. 324с. (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Том 5, часть 3).

В третью, заключительную часть материалов международного конгресса вошли неопубликованные ранее тексты докладов и экспериментальные данные, полученные в ходе работы конгресса. Все тексты публикуются в авторском варианте без какого-либо редакционного вмешательства, за исключением изменений по техническим причинам.

ISBN 5-201-14652-X

© Институт этнологии и антропологии им. Н.Н.Миклухо-Маклая РАН. 2001 г.

© В.И.Харитонова, Д.А.Функ (сост., подгот.). 2001 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)
Иститут 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)

ПУБЛИКАЦИЯ МАТЕРИАЛОВ КОНГРЕССА

ОТКРЫТИЕ КОНГРЕССА

(1) 12 Вступительное слово — председатель оргкомитета конгресса **Тишков В.А.**

(1) 16 Приветствие конгрессу — соорганизатор конгресса **Харнер М.**

(1) 17 О задачах и порядке работы конгресса — отв. секретарь оргкомитета конгресса **Харитонова В.И.**

(1) 23 **Ревуненкова Е.В., Решетов А.М.** — Сергей Михайлович Широкогоров как исследователь шаманизма

(1) 31 **Функ Д.А.** — Проблемы исследования шаманства в трудах А.В.Анохина и Н.П.Дыренковой

ПЛЕНАРНОЕ ЗАСЕДАНИЕ

Часть I:

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

(1) 32 **Таунсенд Дж. Б.** — Теория в исследовании шаманизма

(1) 39 **Вайнштейн С.И.** — Основные проблемы изучения северо-евразийского шаманства

— **Новик Е.С.** — Шаманство как семиотический феномен

(1) 44 **Шейкин Ю.И.** — Проблемы музыковедческого исследования традиционного искусства шаманов Сибири

(1) 51 **Хоппал М.** — Тенденции в исследовании шаманизма на рубеже веков

— **Гацак В.М.** — Мирча Элиаде о шаманизме и его сукцессиях в русле этнопоэтики

(1) 59 **Харитонова В.И.** — Некоторые проблемы и методы исследования традиционных магико-мистических практик и их современных инноваций

Часть II:

ШАМАНСТВО В СВЕТЕ ИССЛЕДОВАНИЙ ИСС

(1) 69 **Харнер М.** — Измененные состояния сознания и шаманизм

(1) 77 **Райков В.Л.** — Шаманизм с позиции современной психотерапии

Часть III:

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

(1) 84 (3) 20 **Акимов А.Е.** — Взгляд физика на феноменологию шаманства и иных традиционных верований и практик

— **Шипов Г.И.** — Высшие и тонкие миры в теории физического вакуума

(1) 84 **Волченко В.Н.** — Неизбежность, реальность и постижимость "тонких миров"

(1) 107 **Коган И.М.** — Биоэкстрасенсорика как фактор культурологии

(1) 120 **Болдырева Л.Б., Сотина Н.Б.** — «Сверхчувственный параллельный» мир и сверхтекучий физический вакуум

(1) 125 **Свидерская Н.Е.** — Нейрофизиология в исследовании ИСС

(1) 133 **Ли А.Г.** — Шаманизм и парапсихология

(1) 150 **Криппнер Ст.** — Методы психологического исследования шаманской практики, аномальные шаманские опыты и сообщения о них

(1) 164 **Файдыш Е.А.** — Феноменология измененных состояний сознания в шаманизме

Круглые столы

№1

ШАМАНСТВО И ШАМАНИЗМ (ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ПРОБЛЕМЫ РАЗГРАНИЧЕНИЯ ПОНЯТИЙ)

(1) 177 **Таунсенд Дж. Б.** — Рабочее определение "шаманизма"

(1) 178 **Иванов А.М.** — Шаманская традиция и неошаманизм: проблема глобализации этнолокального знания

(1) 180 **Функ Д.А., Харитонова В.И.** — „Шаманство" и „шаманизм": к дифференциации понятий

№ 2
"СВЕРХВОЗМОЖНОСТИ" ПОСВЯЩЕННЫХ: ТАЛАНТ, ГЕНЕТИЧЕСКИ НАСЛЕДОВАННЫЕ СПОСОБНОСТИ, ОСОБОЕ СОСТОЯНИЕ ПСИХИКИ?..

(1) 185 Макарова И.Н., Гомбоева М.И.	Этнопсихологическая идентификация в шаманской практике агинских бурят
(1) 186 Мещерякова Е.И.	"Сверхвозможности посвященных": результаты психологической экспертизы
(1) 193 Лежава И.К.	«Сверхвозможности» - их источники и место в современном мире
(1) 196 Мурашко О.А.	Современная магико-мистическая практика у ительменов

№ 3
ТВОРЧЕСКОЕ НАЧАЛО В МАГИКО-МИСТИЧЕСКОЙ ПРАКТИКЕ И ТВОРЧЕСТВО "ПОСВЯЩЕННЫХ"

(1) 201 Фролов Б.А.	Предыстория шаманизма и психология творчества
(3) 32	
(1) 203 Файдыш Е.А.	Особенность архетипической символики, воспроизводимой в шаманской традиции
(1) 207 Харитонова В.И.	Магия прерванного повествования

№ 4
ВИЗИОНЕРСКИЙ ОПЫТ В "ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНОМ ШАМАНИЗМЕ"

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

№ 5
ГОВОРЯТ ШАМАНЫ, КОЛДУНЫ, ЦЕЛИТЕЛИ

1. **АЛЕКСЕЕВА Джана Маевна** (алтайская *неме билер кижи*, Горно-Алтайск)
2. **БАТОМУНКУЕВ Балдан Даржи** (помощник шамана Б.Ц.Ринчинова, Читинская область)
3. **БАТОВА Елена Владимировна** (российская целительница, Москва)
4. **ДАШИЕВА Цирен Дулма** (помощница шамана Б.Ц.Ринчинова, Читинская область)

5. **ИЛЬИНА Наталья Павловна** (русская ведунья, Москва)
6. **КОБЕЖИКОВА Татьяна Васильевна** (хакасская неошаманка, Абакан)
7. **ОРЕХОВ Игорь Геннадиевич** (помощник неошаманки Т.В.Кобежиковой, Абакан/Москва)
8. **РИНЧИНОВ Баир Цыбикович** (бурятский шаман, Читинская область)
9. **САЖИНА Вера** (неошаманка тувинской школы, Москва)
10. **САФТУФ Александр Афанасьевич** (русский колдун, народный целитель, Московская область)
11. **ФЕДОРОВ Афанасий Семенович** (саха-*алгысчы*, Якутск)

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

(1) 222 Смоляк А.В.	Традиционное мировоззрение шаманов и шаманствующих у народов Амурского региона
(1) 241 Соммарстрём Бо	Искры красного света на шаманском бубне саамов
(1) 251 Кистер Д.А.	Осквернение и зло в мировоззрении корейских шаманов
(1) 261 Урбанаева И.С.	Люди Знания в бурят-монгольском тэнгрианстве и проблема шаманской реальности
(1) 279 Контон Л.	Встречи с Бан Йанкри: шаманская инициация похищением в Непале
(1) 296 Танака Ш.	Принося дракона домой: спиритуальная картография на северном Цугару
(1) 305 Уокер М.	Шаманизм и традиционное
(3) 51	экологическое знание
(1) 306 Фролов Б.А.	Ранняя магическая символика: этнологический, археологический и психологический аспекты
(1) 310 Сурво А.	Религиозно-магические представления как билингвальный механизм культуры (лютеранство Ингерманландии: этно-религиозные тенденции)
(1) 315 Бжозовска-Крайка А.	Время, «небытие» и абсолютная эффективность в народной медицине

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

(2) 14 Харнер М., Харнер С. Основы методики шаманской лечебной практики

(2) 39 Харитонова В.И. Современное российское целительство: специфика и истоки

(3) 69 Батьянова Е.П. Мухомор в лечебной и обрядовой практике народов Сибири

(2) 40 Ингерман С. Введение древнего шаманского метода возвращения души в современную культуру

(2) 46 Вард М. Спиритуалистские общества и целительская практика в общинах Нового Орлеана

(3) 81 Майков В.В. Шаманская психотерапия (взгляд трансперсонального психолога)

(2) 49 Рома Ж. Роль песен в опыте мистического переживания

Новые спиритические группы в окрестностях Барселоны

(2) 59 Месштыб Н.А. Общение с духами и лечение во сне у нанайцев и ульчей

(2) 60 Зенько А.П. Обряды изгнания болезней в традиционной культовой практике обских угров: этнический и психологический аспекты

(2) 65 Румянцев Д.Д. Две встречи с представителями российской колдовской традиции

(2) 69 Шинкарев В.Н. "Камень в голове": представления монгов о душе-кварце и магические камни шаманов

(2) 83 Бакаева Э.П. «Сякюста» (имеющие божество-покровителя) у калмыков

10 июня (четверг)

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

(2) 92 Балзер М.Б. Шаманы как философы, бунтари и целители

(2) 96 Дузен К. Ван. Сказительство как шаманское искусство: Приамурье - удэгейцы, нанайцы и ульчи

(2) 105 Решетникова А.П. Проблема реального и ирреального времени сквозь призму знания «посвященных» (на материале якутского эпоса и шаманской традиции)

(2) 113 Плужников Н.В. Проблема универсалий в сибирском шаманстве

(2) 117 Лар Л.А. Роль и функции посвященных и непосвященных шаманов у ненцев

(2) 124 Тюхтенева С.П. «Неошаманство» на Алтае (конец 80-х - 90-е годы): ясновидение и сновидение в практике шаманствующих

(3) 92

(2) 124 Бакаева Э.П. Бё и удган - шаманы или гадатели?

(2) 130 Люсье К. Спиритуальный оппортунизм или творческая интервенция? Получение спиритуальной силы ритуальными специалистами у высокогорных скотоводов аймара

(3) 99

(3) 114 Балалаева О., Вигет Э. Кровавые жертвоприношения у хантов (на современном материале)

(2) 131 Никифорова В.С. Интонационные особенности якутского шаманского обряда «Ытык дабатыы»

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

(2) 137 **Файдыш Е.А.**	Информационные механизмы формирования шаманских состояний сознания (ШСС)
(2) 142 **Ли А.Г.**	Шаманизм и пси-хирургия
(2) 143 **Грин Т.Й.**	Околосмертные переживания, шаманизм и научный метод
(2) 161 **Айгнер Д.**	Ритуал и психотерапия: шаманская целительская практика в Непале
(2) 168 **Хижняк А.В.**	Специфика шаманских практик индейцев перуанской Амазонии
(2) 174 **Мастроматтеи Р.**	Дрожь как признак шаманского
(3) 125	призвания и квалификации
(2) 175 **Спивак Д.Л.**	Гендерно-специфические изменения
(3) 129	состояния сознания
(2) 176 **Гримак Л.П.**	Шаманы: гипноз, экстаз, экстрасенсорика (психофизиологический аспект)
(2) 185 **Харитонова В.И.**	"Шаманская болезнь" российских колдунов
(2) 198 **Чеснов Я.В.**	Шаманская болезнь у абхазов и
(3) 145	мегрелов
(2) 199 **Зодер Х.**	Культ света, солнца и огня: психофизиологический анализ

11 июня (пятница)

Секция III
"РЕНЕССАНС" ШАМАНСТВА, МАГИИ И НАРОДНОЙ МЕДИЦИНЫ: ПОЛИТИЧЕСКИЙ И КУЛЬТУРНЫЙ АСПЕКТЫ

(3) 152 **Хошал М.**	Шаманизм в конце тысячелетия...
(3) 162 **Жуковская Н.Л.**	Бурятский шаманизм сегодня: возрождение или эволюция?
(2) 205 **Тёрнер Э.**	Опытный шаманизм и его импликация для мира знаний
(2) 223 **Таунсенд Дж.Б.**	Современный западный "шаманизм"

(2) 231 **Брантон Б.Б.**	Западный шаманизм в культурном контексте
(2) 240 **Линдквист Г.**	Методы шаманизма как средство поиска национальных корней: практика *сейда* среди современных городских шаманов в Швеции
(2) 240 **Арнау Муро К.**	Неошаманизм как мистический феномен в окрестностях Мадрида
(2) 247 **Банников К.Л.**	Шаманизм и религиозный модернизм в Японии
(2) 370 **Мадер Э.**	Шаманы, синкретизм и глобализация: на примере эквадорской Амазонии
(2) 250 **Тодорова Ив.**	Деревенские экстрасенсы: между традиционным ритуалом и "новыми" идеями о структуре вселенной
(2) 270 **Станюкович М.В.**	Когда мужчины-жрецы обращаются к
(3) 177	духам-помощникам шаманок: любовная магия и национальные выборы на Филиппинах
(2) 271 **Галданова Г.Р.**	Бурятский шаманизм сегодня
(2) 275 **Зенько М.А.**	Шаманство лесных ненцев: тенденции современного развития
(2) 283 **Кудрявцев М.Н.**	Люди вещие (Иерархическая структура современных Славянских языческих общин)

Секция VII
"ПСИХИЧЕСКИЕ МИРЫ ВСЕЛЕННОЙ" И ПРОБЛЕМЫ ИХ ПОРОЖДЕНИЯ

(2) 288 **Харитонова В.И.**	Наследование "дара" (знания) в колдовской традиции восточных славян
(2) 298 **Виноградова Л.Н.**	Безумие и сверхзнание бесноватых
(2) 307 **Румянцев Д.Д.**	"Обретение дара": три примера из экспедиционных дневников автора
(2) 309 **Батьянова Е.П.**	Представления телеутов о природе шаманского дара
-- **Плужников Н.В.**	Мифотворчество периода "шаманской болезни" (сны-посвящения)
(2) 323 **Функ Д.А.**	"Шаманская болезнь" саяно-алтайских сказителей
(2) 331 **Мурашко О.А.**	Обретение шаманских способностей в ситуации неошаманизма в практике ительменов

(2) 341 **Комба Э.** Шаманская космология в церемонии «Пляска солнца» у индейцев равнин

(1) 343 **Квекельберге Р. ван.** "Время сна" как центральное измерение протопсихологии в шаманской и иных спиритуальных аборигенных традициях

(2) 349 **Банников К.Л.** Образ трансцендентного в шаманской ритуальной скульптуре и рисунках

(2) 357 **Ярлыканов А.А.** "Миры" ногайских шаманов: опыт реконструкции

12 июня (суббота)

СЕМИНАР-ТРЕНИНГ

«СНОВИДЕНИЯ, ШАМАНИЗМ И ЛИЧНАЯ МИФОЛОГИЯ».

(2) 360 ***Ведущий специалист:*** **КРИППНЕР Стэнли**

ПРИЛОЖЕНИЕ

(3) 192 **Харитонова В.И.** «Он пришел и стал под шапку…» (Виртуальный мир шаманского камлания)

(3) 201 Интервью с шаманами и ясновидящими

(3) 227 **Арнау Муро К.** Универсальное световое явление?

(3) 229 **Файдыш Е.А.** Виртуальный сканер для визуализации топологии информационных полей

* * * * *

Congress Opening

(1) 12 Opening speech — Head of the Organising Committee **Valery A. Tishkov**

(1) 16 Opening speech — co-organizer of the Congress **Mihael Harner**

(1) 17 On the tasks and working order of the congress — secretary of the Organising Committee **Valentina I. Kharitonova**

(1) 23 **E.V. Revounenkova, A.M. Reshetov** Shirkogorov's contribution to the theory of shamanism

(1) 31 **D.A. Funk** Problems of the study of shamanism in the works of A.V. Anokhin and N.P. Dyrenkova

Plenary Session

Part I

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

(1) 32 **Joan B.Townsend** Theoretical issues in the study of shamanism

(1) 39 **S.I. Weinstein** The main problems in the study of Northern Eurasian shamanism

--- **E.S. Novik** Shamanism as a semiotic phenomenon

(1) 44 **Yu.I. Sheikin** The Problems of the musicology research of the traditional shamanic art in Siberia

(1) 51 **Mihaly Hoppal** Trends in Shamanism Research at the turn of the Century

--- **V.M. Gatsak** Mircea Eliade on shamanism and its successions from the ethnopoetic perspective

(1) 59 **V.I.Kharitonova** Some problems and methods of study of traditional magical-mystical practices and their modern innovations

Part II

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

(1) 69 **Michael Harner** Altered State of Consciousness and Shamanism

(1) 77 **V.L.Raikov** Shamanism from the modern psychotherapy's point of view

Part III

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

(1) 84 **A.E. Akimov** (3) 20 A physicist's view of the phenomenology of shamanism and other traditional beliefs and practices

-- **G.I. Shipov** The «high» and «thin» worlds in the theory of physical vacuum

(1) 84 **V.N. Volchenko** Inevitability, reality and comprehension of the thin worlds

(1) 107 **I.M. Kogan** Bio-extrasensorics as a culturological factor

(1) 120 **L.B. Boldyreva, N.B.Sotina** Magic and quantum mechanics

(1) 125 **N.E.Sviderskaia** Neuro-physiology in the study of the altered state of consciousness

(1) 133 **A.G.Lee** Shamanism and parapsychology

(1) 150 **StanleyKrippner** Psychological research Methods and Anomalous Shamanic Experiences and Reports

(1) 164 E.A. Faidysh	The phenomenology of the altered state of consciousness in shamanism

ROUND TABLES

N1

Shamanism And Shamanhood

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

N2

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

(1) 185 I.N. Makarova, M.I. Gomboeva	Ethno-psychological identification in the shaman Practice of the Agin Buriat people
(1) 186 E.I.Mescheriakova	"Super-abilities" of the initiates: the results of a psychological expertise
(1) 193 I.K. Lezhava	Superabilities' - their sourses and their place in the modern world
(1) 196 O.A. Murashko	Contemporary magical-mystical practice among the Itelmen

N3

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

(1) 201 B.A. Frolov (3) 32	The pre-history of shamanism and the psychology of creativity
(1) 203 E.A.Faidysh	Specifics of archetypal symbolics being recreated in shamanic tradition
(1) 207 V.I.Kharitonova	The magic of interrupted narration

N4

Visionary Experience In Experimental Shamanism

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

N5

Shamans, Sorcerers, Healers Talking

1. **Alekseeva, Dzhana Mayevna**, a Altai woman shaman, Altai
2. **Batomunkuev Baldan Darji**, a he-helper of B.Ts.Rinchinov, Chita region
3. **Batova, Yelena Vladimirovna**, a Russian healer, Moscow
4. **Iliina, Natalia Pavlovna**, a Russian sorcerer, Moscow
5. **Kobezhikova, Tatiana Vasiljevna**, a Khakass woman shaman, Abakan
6. **Dashieva Tsiren Dulma**, a she-helper of B.Ts.Rinchinov, Chita region
7. **Orekhov Igor Gennadievich**, a helper of T.V.Kobezhikova, Abakan/Moscow
8. **Rinchinov Bair Tsibikovich**, a Buriatian shaman, Chita region
9. **Sazhina Vera**, a she-neoshaman of the Tuvinian "school", Moscow
10. **Saftuf, Alexandr Afanasjevich**, a Russian sorcerer, Moscow
11. **Fedorov, Afanasij Semenovich**, an Yakutian shaman, Sakha

SECTIONAL SESSION I

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

(1) 222 A.V. Smoliak	The traditional worldview of shamans and among shamanising peoples of the Amur region
(1) 241 Bo Sommarström	The Spark-red Lights on Saami Shaman's Drums
(1) 251 Daniel A.Kister	Defilement and evil in the world-view of Korean shamans
(1) 261 I.S. Urbanaeva	People of Knowledge in the Buriat-Mongol Tengry and the problem of shamanic reality
(1) 279 Leslie Conton	Encounters with Ban Jhankris: Shamanic initiation by abduction in Nepal
(1) 296 Sherry Tanaka	Bringing dragon home: spiritual cartography on the Northern Tsugaru
(1) 305 Marilyn Walker (3) 51	Shamanism and traditional ecological knowledge
(1) 306 B.A. Frolov	Early magical symbolics: ethnological, archaeological and psychological aspects
(1) 310 Arno Survo	Religio-Magical Notions as a Bilingual Field of Culture (Religio-Ethnic Tendencies in Ingrian Lutheranism)
(1) 315 Anna Brzozovska-Krajka	Time, no time and pure potency in folk medicine

Sectional Session IV

HEALING IN SHAMANIC AND OTHER TRADITIONS THE EVOLUTION OF TRADITIONAL MEDICINE IN THE CONTEMPORARY WORLD

(2) 14 Michael Harner, Sandra Harner	Core practices in the Shamanic Treatment of Illness
(2) 39 V.I. Kharitonova	Contemporary Russian healing: specifics and origins
(3) 69 E. P. Batianova	Amanita muscaria in the ritual and medical practice among Siberian peoples
(2) 40 Sandra Ingerman	Bridging the ancient practice of soul retrieval into a modern day culture
(2) 46 Martha C. Ward	Spiritual lives and community-communal healing in New Orleans
(3) 81 V.V. Maikov	Shaman's practice as psychotherapy (from the transpersonal psychology's point of view)
(2) 49 Josefina Roma	The role of songs in mystical experience. New apparitional groups in the Barcelona area
(2) 59 N. A. Meschtyb	Contacts with spirits and healing while asleep among the Nanai and Ulchi peoples
(2) 60 A.P. Zenko	Exorcism in Ob' Ugrian traditional spirit practice: ethnic and psychological aspects
(2) 65 D.D. Rumiantsev	Two encounters with the representatives of Russian sorcerer tradition
(2) 69 V. N. Shinkarev	„Stone in one's head": the Mnongs' notion about a quartz-soul and the shamans' magical stones
(2) 83 E.P. Bakaeva	The "siaküsta" (having the divine patron) among the Kalmyk

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

(2) 92 Marjorie M. Balzer	Shamans as Healers, Rebels and Philosophers: Exploring Cultural Repression and Resilience in Siberia

(2) 96 Kira Van Deusen	Storytelling as a shamanic art: the Udegei people of the Amur region
(2) 105 A.P. Reshetnikova	Yakut epos and shamanic tradition
(2) 113 N. V. Pluzhnikov	Problems of the universaliae of shamanic worldview (on Siberian materials)
(2) 117 L.V. Lar	The role and functions of the initiated and non-initiated shamans among the Nenets people
(2) 124 S. P. Tiukhteneva (3) 92	„Neo-shamanism" in the Altay (end of 80-s – 90-s): clairvoyance and dreaming in the practice of shamanizing people
(2) 124 Elza P. Bakaeva	Bœ and udgan – shamans or diviners?
(2) 130 Catherine Lussier (3) 99	Spiritual opportunism or creative integration? The aggregation of spiritual powers by ritual specialists among highland Aymara herders
(3) 114 Andrew Wiget, Olga Balalaeva	Sacrifice, shamanism and cultural specialists among the Khanty
(2) 131 V.S.Nikiforova	Intonation's specify of the yakutian shamanic seance "Ytyk dabatyy"

Sectional Session V-VI

„KAMLANIE" (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

(2) 137 E.A. Faidysh	The informational mechanisms of the forming of the shamanic states of consciousness (ShSC)
(2) 142 A.G. Lee	Shamanism and psy-surgery
(2) 143 J. Timothy Green	Near-death experiences and the scientific method
(2) 161 Dagmar Eigner	Ritual and psychotherapy: shamanic healing in Nepal
(2) 168 A.V. Khizhniak	Jaguar in shamanic practice among the Pano Indians
(2) 174 Romano Mastromattei (3) 125	Shaking as a symptom of shamanic vocation and qualification
(2) 175 D.L. Spivak (3) 129	Gender specific changes of the state of consciousness

(2) 176 **L.P. Grimak**	Shamans: hypnosis, extasis, extrasensorics (psycho-physiological aspect)
(2) 185 **V. I. Kharitonova**	„Shamanic illness" among Russian sorcerers
(2) 198 **Ya.V. Chesnov** (3) 145	Shamanic illness among the Abkhaz and Mengrel peoples
(2) 199 **Hugo Soder**	The cult of light, sun and fire, a psychophysiological analysis

June 11 (Friday)

Sectional Session III

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

(3) 152 **Mihály Hoppál**	The renaissance of Shamanism: continuation or (re)invention
(3) 162 **N. L. Zhukovskaia**	Neo-shamanism in Buriatia: signs of the modern times or logic of natural development?
(2) 205 **Edith Turner**	Experiential shamanism and its implications for the world of knowledge
(2) 223 **Joan B. Townsend**	Western contemporary „shamanism"
(2) 231 **Bill B. Brunton**	Western shamanism in a cultural context
(2) 240 **Galina Lindquist**	Seeking roots through shamanic techniques: the practice of *sejd* among contemporary swedish neo-shamans
(2) 240 **Carmen Arnau Muro**	Neo-shamanism near Madrid: a close-up of a shaman medium and her surroundings
(2) 247 **K. L. Bannikov**	Shamanism and religious modernism in Japan
(2) 370 **Elke Mader**	Shamans, syncretism and globalisation: an example from the Ecuadorian Amazon
(2) 250 **Iveta Todorova**	The village "extrasense": between traditional ritual and „New" ideas about the structure of the Universe
(2) 270 **M.V. Staniukovitch** (3) 177	Love Charms and National Elections: The use of female shamanistic epic heroes/guardian spirits by Ifugao male priests (the Philippines)

(2) 271 **G.R. Galdanova**	Buriat shamanism today
(2) 275 **M.A. Zenko**	Shamanism among the forest Nenets: contemporary trends of development
(2) 283 **M.N. Kudriavtsev**	„People of Knowledge" (hierarchical structure of the modern Slavic pagan communities)

Sectional Session VII

„PSYCHIC WORLDS OF THE UNIVERSE" AND THE PROBLEMS OF THEIR CREATION

(2) 288 **V. I. Kharitonova**	Inheritance of the „gift" (knowledge) within the Eastern Slavic sorcerer tradition
(2) 298 **L.M. Vinogradova**	Madness and super-knowledge of the possessed
(2) 307 **D.D. Rumiantsev**	„Acquiring of the gift": three examples from the author's field diaries
(2) 309 **E.P. Batianova**	On inheritance of the shamanic gift among the Siberian people
--- **N. V. Pluzhnikov**	Myth creation during „shamanic illness" (dreams–initiations)
(2) 323 **D. A. FUNK**	„Shamanic illness" among the Sayan-Altay storytellers
(2) 331 **O.A. Murashko**	Acquiring of shamanic abilities in the situation of neo-shamanism among the Itelmen people
(2) 341 **Enrico Comba**	Shamanic cosmology in the Plains Indians Sun Dance ceremony
(2) 343 **R. Van Quekelberghe**	„Dream time" as a central dimension of the protopsychology in shamanic and other spiritual indigenous traditions
(2) 349 **K. L. Bannikov**	The image of the transcendent in ritual shamanic sculpture and drawings
(2) 357 **A. A. Yarlykapov**	The „worlds" of the Nogai shamans: an experimental reconstruction

June 12 (Saturday)

„Dreams, Shamanism, and Personal Mythology" –**St. Krippner**'s workshop

Supplement

(3) 192 **V.I. Kharitonova**	„He came and stood under the hat..." (Virtual world of shamanic kamlanie)
(3) 201	Interview with shamans and clairvoyants
(3) 227 **C. Arnau Muro**	Universal lighting phenomenon
(3) 229 **Ye.A. Faifysh**	Virtual scanner for the topological visualisation of the information fields

А.Е.Акимов

ВЗГЛЯД ФИЗИКА НА ФЕНОМЕНОЛОГИЮ ШАМАНСТВА И ИНЫХ ТРАДИЦИОННЫХ ВЕРОВАНИЙ И ПРАКТИК

В заканчивающемся столетии в среде интеллигенции, и особенно научной среде, шаманство, колдовство, как и любые традиционные верования и практики рассматривались и рассматриваются в лучшем случае как специфическое проявление культуры (религии) [I], но в большей мере как мистика, как область человеческой деятельности, лежащая вне науки. Интерес к этой области со стороны какого-либо ученого обычно вызывает у коллег осуждение. Однако такой подход противоречит выводам истории науки.

Почти 400 лет назад великий Парацельс писал: "...неожиданное сегодня в будущем окажется истиной; то, что в одном веке зовут суеверием, в следующем станет общепринятой наукой". Действительно, в далеком прошлом страх людей перед природными стихиями был одной из причин появления религии и культовых ритуалов. Так молния и гром соотносились с богом Зевсом. Но появилась теория электричества и теперь каждый школьник знает научное объяснение молнии и грома.

Методологически из всего этого следует, что, если есть, например, в шаманстве или колдовстве какие-то воспроизводимые явления, то не зависимо от нашего эмоционального отношения к верованиям и практикам, эти явления есть отображение каких-то закономерностей и так же, как в ситуации с Зевсом и электричеством, вопрос может заключаться лишь в том,— готова ли наука объяснить эти явления или пока нет.

На первый вопрос ответ известен. Амулеты, заговоры и многое другое из верований и практик имеют психологическое, а в ряде случаев и физиологическое действие. Это факт установленный научными, в т.ч. медицинскими учреждениями. Такие эффекты можно опровергать, либо, когда опровергающий не знает фактического положения, либо, когда он не желает знать этого.

Положение с отношением науки к указанным явлениям не столь очевидно. Традиционные научные представления не могут дать им никакого объяснения. Однако за последние 20 лет Г.И.Шиповым была создана новая научная парадигма — теория физического вакуума [2], как развитие и обобщение традиционных научных представлений. Теория физического вакуума дает решение задачи единой теории поля, поставленной А.Эйнштейном. При этом используется не одно уравнение, как предполагал А.Эйнштейн, а три уравнения, и в геометрии абсолютного параллелизма, а не в геометрии Римана. Решения этих уравнений соответствуют не только четырем известным взаимодействиям, но и дают решение соответствующее пятому взаимодействию - торсионному полю. В результате торсионное поле вводится на фундаментальном уровне, а не феноменологическом, как это делается в теории Эйнштейна-Картана.

Теоретические и экспериментальные результаты, полученные в работах по торсионным полям [5], привели не только к строгому теоретическому обоснованию торсионных полей [2], но и представили многочисленные экспериментальные подтверждения проявления торсионных полей [6], а так же позволили разработать торсионные технологии [7]. Эти результаты показали, что торсионные поля обладают необычными свойствами.

Так, интенсивность торсионных полей не зависит от расстояния. Но радиус эффективного действия торсионных полей (ближняя зона), - интервал, где эти поля могут оказать действие на физически измеримом уровне, конечен. За пределами этого радиуса торсионные волны "размываются" по фазовому портрету спиновой голограммы, которая, как одна из подсистем Физического вакуума, заполняет весь объем Вселенной. Можно показать, что такая голограмма имеет не меньше, чем 10^{155} квантовых элементов. Даже очень интенсивное излучение, распределенное по такому числу элементов, становится ненаблюдаемым при использовании обычных регистрирующих (приемных) систем.

Однако подобно радиотехнике, где слабые сигналы выделяются за счет резонансных эффектов - на входе каждого радиоприемника стоит колебательный контур, нечто подобное реализуется и в торсионных полях. Если торсионный пространственно-частотный спектр излучаемого сигнала совпадает с пространственно-частотными характеристиками спиновой структуры какого-либо объекта (приемника, то излучаемый торсионный сигнал, размазанный за пределами ближней зоны от источника по всем спиновым квантовым элементам Вселенной, самофокусируется на спиновой структуре этого объекта [8]. Такая спиновая структура играет роль резонансного устройства. Однако здесь резонанс реализуется не по частоте (как в радиосвязи), а по голографической структуре (спиновой структурный резонанс).

Теперь учтем еще одно обстоятельство. Каждому акту мышления соответствует конкретные биохимические процессы. В этих биохимических реакциях изменяются спиновые состояния валентных электронов. Но любое изменение спиновых состояний приводит к возникновению торсионных волн. В результате следствием актов мышления является возникновение торсионных волн, генерируемых человеческим мозгом. При этом разным мыслям соответствуют разные пространственно-частотные спектры торсионных волн. Эти представления хорошо соответствуют модели спинового стекла Литтла, Хопфилда и Амита для описания механизмов мозга [9-12]. Однако, интерпретируя эту модель не через магнитные моменты, а через классические спины, можно прийти к торсионным эффектам, а не электромагнитным, как в стандартных моделях спинового стекла.

Теперь посмотрим, какое отношение все сказанное имеет к шаманам и мистическим практикам. Например, когда человек (источник) в измененном состоянии сознания возбуждает в своем сознании образ какого-то человека или групп людей, то тем самым он создает в своем сознании спиновую матрицу объекта воздействия (спиновой адрес - адресное торсионное воздействие). Если при этом он будет думать о каком-либо физиологическом или психофизическом состоянии человека, то в сознании источника будет формироваться торсионное волновое из-лучение целевое по своему характеру (целевое воздействие). Главное здесь то, что шаман или представитель какого-либо культа (как и вообще любой человек) не может воздействовать на другого человека, не имея в своем сознании образ этого человека, не имея его спиновой матрицы. А само воздействие физически реализуется через торсионное поле.

Колдун, протыкая булавкой куклу в области, где у человека, например, печень, держит в сознании образ не куклы, а конкретного человека и образ печени, а не сердца или почек. В соответствии с изложенным кукла является лишь вспомогательным фактором, помогающим сформировать нужные образы-матрицы, позволяющие реализовать реальное дистантное физическое действие. Парацельс и в конце XX века оказался прав. Действие с куклами это не просто ритуал, а акт, приводящий к целому ряду последовательных физических процессов.

Рассмотрим еще одно необычное свойство торсионных полей. Сначала напомним простые истины стандартных физических представлений. Если есть масса, то она создает гравитационное поле.

Если есть заряд, то есть создаваемое им электромагнитное поле. Если нет массы или нет заряда, то нет соответственно гравитационного и электромагнитного полей, т.к. нет их источников. Этот общефизический принцип действует и в отношении торсионных полей. Если есть объект со спином или вращением, то есть и торсионное поле. Если нет спина или вращения, то нет торсионного поля, т.к. нет его источника. Однако, если в гравитации и электромагнетизме связь с источником однозначна и единственна, то в торсионных полях (полях кручения) положение более сложно. Теоретически предсказано [2] и экспериментально наблюдается [5] целый ряд ситуаций, когда торсионное поле (кручение пространства) наблюдается и в отсутствии спина или вращения.

Была построена феноменологическая модель, в рамках которой было показано следующее. Спиновая подсистема физического вакуума образует трехмерную линейно расслоенную структуру. Теперь представим себе упрощенную, но наглядную ситуацию. Пусть указанные слои упругие. И, если мы будем помещать в такую среду какое-то тело (например, конус, цилиндр, и др.), то упругие слои будут как бы раздвигаться, огибая это тело. При этом, на изгибах параллельность спинов будет нарушена, спины окажутся не скомпенсированы, что эквивалентно возникновению торсионного поля. Т.к. такое состояние фиксировано, то будет возникать статическое торсионное поле, пространственная структура которого для разных форм представлена на рис. 1.*

Исходя из изложенного, можно сделать ряд важных выводов.

Если объект любой формы порождает статическое торсионное поле, спектр пространственных частот которого соответствует конкретной форме, то любые амулеты своей формой создают торсионные поля той или иной пространственной структуры не зависимо от того эта форма представлена или трехмерной фигурой (например, рис.2), или ажурным медальоном (например, рис.3), или резьбой на медальоне (например, рис.4), или рисунком на твердой или мягкой подложке (например, рис.5). Такими физическими источниками торсионных излучений являются и цепи и вышивки на одежде и форма одежды и уж тем более форма головных уборов (включая короны, кокошники и др.).

При этом все эти предметы, имея разную форму, создают разные спектры пространственных частот статического торсионного поля и поэтому оказывают разное, но избирательное медико-

биологическое или психофизическое действие на их хозяина и на тех людей, которые находятся близко от него (обычно в пределах не более нескольких метров, а часто в пределах одного метра).

Таким образом, указанные выше предметы, используемые шаманами, колдунами и другими представителями практик и верований, являются не только предметами искусства или ритуальными принадлежностями, но и представляют собой источники физических излучений, имеющими реальное физическое действие.

Этот эффект был установлен и на строгом медицинском уровне. В 1993 г. в Институте медицинских проблем Севера РАМН (г. Красноярск) были выполнены д.м.н. Г.В.Булыгиным следующие экспериментальные исследования [13]. В качестве имитатора амулета использовалась специальная матрица, как физическая модель амулета, изготовленная инженером Тарасовым Г.И. и доктором Пугачем Ю.А. в лаборатории Красноярска, которую возглавлял А.Х.Изаксон. Вид этой матрицы изображен на рис.6. Эта матрица состояла из подложки - пластины из оргстекла толщиной 1,5 мм, на одной стороне которой приклеивались не намагниченные ферритовые кольца с прямоугольной петлей гистерезиса диаметром 1.0 мм. Плотная упаковка таких колец, как видно из указанного рисунка, образует гексагональную структуру. Результаты ношения этой матрицы (амулета) на шее, как украшения, привели к изменениям в крови. Эти изменения, наблюдавшиеся на группе испытуемых и имевшие устойчивую воспроизводимость, не могут быть отнесены к артефактам. Более того, полученные результаты по своей значимости выходят за чисто научные рамки этнологии.

Установление факта физического действия формы позволяет сделать ряд важных выводов.

Каждая форма, нарисованная, например, карандашом или ручкой создает около себя статическое торсионное поле. Пространственно-частотная структура этого торсионного поля будет определяться геометрией этой формы. В соответствии с этим каждая буква и каждая цифра будет иметь свое характеристическое статическое торсионное поле. Суперпозиция характеристических торсионных полей букв в слове будет приводить к возникновению какого-либо характеристического торсионного поля слова. Развивая эти представления, можно обосновать понятия характеристического торсионного поля предложения, характеристического торсионного поля страницы, главы или книги в целом.

Отметим так же, что два разных слова, содержащие одни и те же буквы (например, "рост" и "трос") будут иметь разные характеристические торсионные поля, т.к. первичные источники торсионных полей - буквы, находясь в разном пространственном взаимном расположении, будут приводить к разной суперпозиции торсионных полей этих источников. Это направление обретает тем больший научный смысл, если принять во внимание изобретенный В.Т.Шкадовым измеритель торсионных излучений (см. Приложение II), который позволяет измерять торсионное поле букв.

Есть еще одна область, где эффект формы играет важную роль. Когда человек говорит, то каждому звуку соответствует волна, которая может рассматриваться, как уплотненная структура воздуха, двигающаяся со скоростью 330 м/сек. Уплотненная структура воздуха как форма будет порождать статическое торсионное поле, которое вместе с его источником будет двигаться с указанной скоростью. Каждому звуку соответствует своя пространственно-частотная структура торсионного поля порождаемого этим звуком. Совокупность звуков, образующих произносимое слово, будет порождать торсионное поле слова. Очевидно, что заклинание шамана или речь проповедника помимо смыслового и эмоционального воздействия будет оказывать на слушателей (паству) еще и чисто физическое действие за счет торсионного поля звука.

Не исключено, что эффективность методов нейролингвистического программирования (НЛП) в немалой мере определяется действием торсионного поля, порождаемого речью.

С созданием систем регистрации торсионных излучений появилась еще одна область в этнологии, в которой оказалось перспективным использование физических методов исследования.

Работы последних лет показали, что есть основание считать, и это обсуждалось выше, что мозг человека, всегда излучающий торсионные поля [14], в измененных состояниях, создает торсион-ные излучения существенно большей интенсивности, чем в обычном состоянии. Кроме того, спектр этих торсионных излучений существенно богаче и шире, захватывая области высоких частот (возможно, более 10^{20} Гц). Используя измерители торсионных излучений, открывается возможность объективных исследований измененных состояний шаманов и колдунов и идентификации этих состояний по спектрам их торсионных излучений.

Еще одно важное прикладное направление связано с возможностью объективных физических исследований священных мест и специально выбранных мест для ритуалов. Вероятнее всего, что эти места подобно геоактивным и геопатогенным зонам отличаются специфическим характером торсионных излучений. С научной точки зрения интересно не только исследование отличия собственных торсионных излучений мест ритуалов от фоновых торсионных излучений в других зонах. Эти исследования могут быть выполнены, используя измерения методом сканирования зон с последующим торсионным картированием этих зон по результатам такого сканирования.

Другое направление прикладных физических исследований в этнологии - это визуализация торсионных излучений людей в измененных состояниях сознания.

Подобно тому, как статическое торсионное поле, порожденное звуком, двигается вместе с источником - звуковой волной, т.е. со скоростью звука, торсионное поле, порождаемое электромагнитной волной, так же двигается вместе с ней, т.е. со скоростью света. Более того, будучи "привязанной" к своему источнику - электромагнитной волне, вместе с этим источником торсионное поле претерпевает все преобразования в оптике фотоаппарата и проектируется на эмульсию фотопленки. Но, если электромагнитная волна вызывает фотохимические реакции, приводящие к появлению видимого изображения, то торсионная компонента этой электромагнитной волны в силу своей спиновой природы единственно, что может сделать, - это изменить спиновое состояние атомов эмульсии. В результате в эмульсии формируется кроме видимого изображения еще и спиновая структура -невидимое торсионное изображение. Так как все объекты обладают собственным торсионным излучением, то на всех фотографиях, сколько существует техника фотографирования, присутствует, помимо видимого изображения, еще и торсионное изображение, о чем никто и не подозревал. Проблема здесь заключается в том, чтобы понять, - как визуализировать спиновую структуру фотоэмульсии, чтобы получить торсионное изображение объектов.

Как получить торсионное изображение по обычным фотографиям на строго научном уровне изложено в работе [16]. Однако задолго до появления этой работы много людей получали фотографии, на которых кроме обычных изображений наблюдались черные или белые пятна, полосы или какие-то пространственные структуры. Было

обращено внимание, что в подавляющем большинстве случаев такие изображения наблюдались при фотографировании экстрасенсов или людей в состоянии медитации и особенно часто, когда в роли фотографов выступали экстрасенсы. Однако это получалось не всегда, хотя, с другой стороны, разные фотографы получали изображения подобных пространственных структур. Последнее обстоятельство было свидетельством (но не доказательством!), что полученные изображения не являются артефактом. Наиболее интересные результаты были получены В.В.Касьяновым, Г.В.Крохалевым, А.Ф.Охатриным, Ф.А.Охатриным, В.М.Мельником, С.Смирновым, Б.Г.Перелыгиным, Прицкером и др. Фотографии этих авторов печатались многими изданиями на протяжении последних 20 лет.

На рис. 7 видны маленькие черные шарообразные структуры, которые порождены девушкой в измененном состоянии сознания.

На рис. 8 видна пространственная структура над головой, которая является отображением сознания человека не в измененном, а в обычном состоянии сознания.

Структуры, подобные рис. 8, наблюдаются достаточно часто, но, как правило, в измененных состояниях сознания. На рис. 9-11 изображены пространственные структуры, возникающие в динамической медитации, осуществляемой по методике научно-учебного центра "Буква-А". Видна не только динамика пространственных структур (рис. 8, 10), но и остаточная полевая структура (рис. 11).

Схожая предыдущим по структуре область поляризации пространства представлена на рис. 12. Эта структура отображает проявление коллективного сознания при работе совещания специалистов по биоэнергоинформатике.

Пространственная поляризационная структура как следствие коллективного состояния инициированных Сахаджа-Йогов из Санкт-Петербурга показана на рис. 13.

На рис. 14 видна (слева) область поляризации (красный цвет), отражающая интегральное психофизическое состояние девушки, а двигающиеся перед ее глазами точки видимо связаны с динамикой ее мышления. Подобные двигающиеся точки, образующие мини засветки, представлены на рис. 15 (Россия) и рис. 16 (Индия).

Подобие структур на снимках, полученных в разных местах земного шара и в разных условиях, свидетельствуют об их не случайной природе. Дополнительными примерами этого являются снимки на рис. 17-19. На рис. 17 сделанном в Крыму по склону хол-

ма слева от женщины видна засвеченная структура с кольцевыми образованьями внутри такой структуры. Аналогичные структуры видны на рис. 18, 19, сделанными в Калифорнии в США.

На этом фоне было одно важное исключение. При фотографировании Н.К.Карповым пространственные структуры фиксировались при полной воспроизводимости. Как показал предварительный анализ, фотохимическое проявление торсионных полей реализовывалось только тогда, когда Н.К.Карпов в момент срабатывания затвора фотоаппарата переводил себя в специфическое измененное состояние, при котором он, видимо, создавал торсионное поле, суперпозиция которого с торсионным полем приходящего электромагнитным (световым) сигналом, могла приводить к появлению торсионных частот, изменявших спиновое состояние валентных электронов, что было равносильно реализации фотохимической реакции при действии на фотоэмульсию света.

На рис. 20 изображена женщина в момент целительства. Над ней видна четкая колоколообразная полевая структура и три вертикальные волновые структуры. На рис. 21 такие женщины, но в ином психофизическом состоянии, которое порождает другие пространственные полевые структуры. На рис. 22 видно изображение человека в том же помещении, но в другом состоянии медитации. Отличие его измененного состояния от измененного состояния в предыдущем случае проявляется в том, что над ним справа возникла правая полевая спиральная структура, а слева - левая полевая спиральная структура. Фоновое торсионное излучение человека в центре настолько интенсивно, что центральная часть фотоснимка засвечена и видна лишь голова стоящего человека.

На рис. 23 видна полевая структура над центром зоны, вокруг которой сидят участники коллективной медитации. На рис. 23-а полевая структура, порожденная коллективной медитацией, аналогична рис. 23. Фото Н.К.Карпова.

На рис. 24 человек в состоянии медитации сидит около дерева. Помимо основной полевой структуры около его головы видны три полевые структуры в последовательных стадиях отделения от основной структуры. Можно предположить, что эти полевые структуры являются мыслеформами, пользуясь терминологией биоэнергоинформатики.

На рис. 25 представлен вид торсионного излучения в пятне (а не в сетке!) геопатогенной зоны.

В настоящее время планируется разработка портативного торсионного генератора, прикрепляемого к обратной стороне фотоаппарата, который своим торсионным излучением заменит излучение создаваемое Н.К.Карповым. После завершения этой разработки появится возможность полностью аппаратной визуализации торсионных излучений зон ритуала и создаваемых шаманами.

Работа Н.К.Карпова неоднократно тестировалась. Для этого выбирались фотоаппараты, которыми не пользовался ранее Н.К.Карпов. В ходе тестирования сначала фотографирование человека в измененном состоянии делал фотограф, не обладающий экстрасенсорными способностями, а затем фотографирование осуществлял Н.К. Карпов. Проявления цветной обратимой пленки выполнялось специалистами, не только не знавшие Н.К.Карпова, но и не знавшие что и как фотографировалось.

По имеющимся данным общее количество снимков, выполненных Н.К.Карповым, возможно, более ста.

Можно предположить, что, если торсионное излучение источника (человека) достаточно интенсивно, а его спектр когерентен частотам, при которых изменяется спиновое состояние валентных электронов, т.е. "гетеродинирование", как при методике Н.К.Карпова, не является необходимым, возможно получение на фотографии полевых торсионных структур при обычном фотографировании, обычным фотоаппаратом, обычным человеком.

На рис. 26, который был сделан обычным фотографом, обычным фотоаппаратом, изображены прошедшие инициацию члены Международной организации "Сахаджа-Йога" во главе с ее лидером госпожой Шри Матаджи Нирмал Деви в центре снимка. Медитация проходила на палубе прогулочного корабля, на реке Темзе в Лондоне. Движением правой руки Шри Матаджи задает начало медитации на Сердце Вселенной. Для сопоставления далее важно зафиксировать левый край скамейки, на которой сидит Шри Матаджи. На рис. 27 видно, что Шри Матаджи сидит с опущенной правой рукой. Но снимок как бы смазан. Это произошло из-за тонких вибраций (торсионных излучений) над головами участников медитации.

Связь следующего фото (рис. 28) с первым можно установить только по изображению скамейки. Вибрации над головами перешли в восходящие потоки. Можно предположить, что темная начальная часть восходящих потоков соответствует статическому торсионному полю, а белая - волновому торсионному излучению.

На фото рис. 29 видна четко выраженная структуризация восходящих потоков, что, вероятно, является следствием коллективного характера медитации. Кроме этого на фотографии видны и нисходящие потоки.

На фото рис. 30 представлен вид полевых структур на заключительной стадии коллективной медитации, когда и восходящие и нисходящие потоки полностью структурированы, а в центральной части истока четырех восходящих потоков видно четкое изображение лица красивой девушки. Связь фотографии с исходной установить только по изображению скамейки.

Сопоставление двух последних фотографий (рис. 29 и 30) показывает: восходящие потоки имеют динамику - угловое смещение.

На фото рис. 31 видна полевая структура, возникшая как коллективное проявление инициации новых членов Международной организации Сахаджа-Йогов (Индия).

Ряд интересных результатов визуализации полевых структур был получен Е.М.Зарубицей ее методика заключалась в следующем. Для получения исходных снимков использовалась цифровая фотокамера. Затем на фотоснимок накладывать торсионная матрица, представляющая собой скрещенные регулярные решетки, и делался фотоснимок с этого фотоснимка с наложенной на него матрицей с помощью той же цифровой фотокамеры. Суперпозиция торсионного поля, зафиксированного на первичном фотоснимке с торсионным полем торсионной матрицы приводит, как можно предположить, к визуализации на втором снимке торсионного поля первичного фотоснимка.

На рис. 32 видна диффузная полевая структура, вероятно, порожденная геопатогенным излучением на Дворцовой площади Санкт-Петербурга.

На рис, 33 визуализировалась полевая структура, судя по ее месторасположению, являющаяся следствием коллективного состояния всех фотографирующихся, которое в свою очередь должно было активизироваться (и синхронизироваться) полем (психофизическим состоянием) их лидера - Е.М.Зарубицей.

На рис. 34 ситуация аналогичная рис. 33, но связанная с другим психофизическим явлением людей в группе, которое породило полевую структуру с другими параметрами.

Е.М.Зарубицей были получены фотографии, которые, видимо, основывались на методике подобной методике Н.К.Карпова с той

лишь разницей, что опорный торсионный сигнал (сигнал подсветки) формировался автоматически указанной торсионной матрицей.

На рис. 35, снятом во время лекции в МГТУ им. Н.Э.Баумана в 1999 г. видно появление в правом верхнее углу полевой структуры. Фото было получено Е.М.Зарубицей с помощью цифровой фотокамеры.

На следующем фото - рис. 36 видно, что полевая структура с рис. 35 увеличила область распространения и как бы начала спускаться вниз.

На рис. 37 видно, что полевая структура изображенная на рис. 36 полностью спустилась вниз и стала смещаться влево.

И, наконец, на рис. 38 видно, что полевая структура на рис. 37 сместилась влево и стала подниматься вверх.

Проявление торсионных полей порождаемых амулетами, тентами и заклинаниями, а так же возможность регистрации торсионных полей колдунов, шаманов, брахманов и проповедников, позволяет не только с научных позиции взглянуть на шаманство, верования и практики, но и послужить основой для нового направления в этнологии - физические методы в этнологии (физическая этнология).

* * * * *

1. Фрезер Дж.Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М., АСТ. 1998.
2. Г.И.Шипов. Теория физического вакуума.
3. E.Cartan. Comptes Rendus. Paris. 1922. 174
4. Ю.Н.Обухов, П.И.Пронин. Физические эффекты в теории гравитации с кручением. Итоги науки и техники, сер. Классическая теория поля и теория гравитации, т. 2, Гравитация и космология. ВИНИТИ, М., 1991.
5. Акимов А.Е. Эвристическое обсуждение проблемы поиска новых дальнодействий. EGS - концепции. МИТЦ ВЕНТ, М., 1991, Препринт N7A.
6. Акимов А.Е., Шипов Г.И. Торсионные поля и их экспериментальное проявление. МИТПФ РАЕН. М., 1995. Препринт N 4, см. так же Сознание и физическая реальность. 1996, т.1, N3.
7. Способ коррекции микроструктуры металлических литейных сплавов. Абрамов А.А., Акимов А.Е. и др. Патент N 2107105 от 20.03.98 с приоритетом 29.11.96.
8. Акимов А.Е., Терехов Ю.Ф., Тарасенко В.Я. Торсионные коммуникации третьего тысячелетия. Труды Международной конференции "Современные телекоммуникационные технологии", М., 15-19 мая 1995 г.

9. Eittle W.A. The Existence of Persistent State in the Brain. Math. biosci., 1974, v. 19, N 1-2
10. Little W.A. Shaw G.L. Analytic study of the memory storage capacity of a Natural Network. Math.biosci., 1978, v.39, N3-4.
11.Hopneld J.J., Neural networks end physical systems with emergent collective computational abilities. Proc. Nat. Acad. SC1. USA, 1982, v.79, N8.
12.Amit D.S., Gutfreund H., Sompolinnskyh. Spin-class models of neural networks. Phys. Rev. A., 1985, v.32, N2.
13.Булыгин Е.В., Савченко А.А. Оценка влияния торсионного поля на организм человека по изменениям функционального состояния клетки крови и возможности его использования в практической медицине. Отчет по НИР, 1992. Институт медицинских проблем севера СО РАМН. Красноярск.
14.Сознание и физический мир. Сб. статей под редакцией Акимова А.Е., вып.1, Яхтсмен, М., 1995.
15. Сознание и физический мир. Сб. статей под редакцией Акимова А.Е., вып. 2, Фолиум, М., 1997.
16. Акимов А.Е. и др. Выделение и обработка торсионной информации на носителях космических изображений. Сб. докладов Всероссийской конференции "Перспективные информационные технологии", Ульяновск, 27-29 августа 1995 г..

* * * * *

Прим. составителя:

Доклад сопровождался демонстрацией рисунков и уникальных фотографий, которые не опубликованы по технических причинам.

Б.А.Фролов

ПРЕДЫСТОРИЯ ШАМАНИЗМА И ПСИХОЛОГИЯ ТВОРЧЕСТВА

Исследование шаманизма во многом сопряжено с двумя проблемами: его происхождением и творческой сущностью. В XX веке кардинальные преобразования научной картины мира разнообразно отражены в разработке проблем, подтверждающих мнение В.Г.Богораза: уходя своими корнями в глубочайшее прошлое человечества – эпоху палеолита, шаманство психологически близко к научному и художественному творчеству, «как слитная первичная форма соединяет в себе первобытную науку, медицину и хирургию, музыку и поэзию, культ религиозный» (1). «Можно говорить о математике, физике, искусстве, литературе, философии шаманства» (2).

Примечателен акцент на математической стороне шаманского творчества, которую тонко чувствовал Богораз, исследуя его в живой этнографической современности и в древних истоках шаманских традиций. Его подход соответствовал развитию археологии, физиологии, психологии. Открытие палеолитического искусства, неожиданно яркого и сложного, позволило И.М.Сеченову в 1872 году заключить: ископаемый человек обладал всеми главнейшими качествами ума, необходимыми для творчества (3). Его коллега, физиолог и психолог Макс Ферворн, подтвердил правильность этого вывода при специальном изучении истоков математики в графике палеолита: пяти-, десятиричная система счета фиксировалась штриховой записью, и эта традиция прошла сквозь многие тысячелетия до математики Древнего Египта (4). Что в связи с этим можно сказать о символике чисел в шаманизме, магических числах в истории культуры?

В США исследования психологии управленческого, инженерного и технического труда в 50-60-е годы усилили интерес к подобным вопросам. «Магическое число семь плюс или минус два. О некоторых пределах нашей способности перерабатывать информацию» – характерное название статьи (5). Ее автор, констатируя таинственный предел в пропускной способности нашей психики, не находит ему объяснения (в строении нервной системы? в специфике процесса научения?) и при этом отвергает возможность связи психологической информации о магии числа с исторической: это лишь случайные совпадения одинаковых цифр. Но история психологии склоняет нас к иному выводу.

С момента основания первой лаборатории по экспериментальному изучению психики В.Вундтом (Лейпциг, 1879) опыты показывали те же величины объема кратковременной памяти и внимания, что и опыты Миллера и его коллег в других странах. Ускорение социальных, технических, культурных преобразований, даже «информационный бум» XX века не меняли границ пропускной способности человеческой психики.

Статистический анализ первобытной графики Евразии, проведенный автором, показал доминирующее значение в ней той же «магической величины» и ее кратных повторений в ритмических структурах, что позволило автору в 1969 г. предложить ее сопряженность со стабильными константами психики на протяжении всей истории культуры. За прошедшие 30 лет умножалась аргументация в пользу этой гипотезы при отсутствии контраргументации.

Графика содержит наиболее информативный фонд материалов о непрерывности традиции первобытной духовной культуры. Примечательна стабильность ее математических аспектов в изобразительной деятельности. Предметы в виде счетных бирок и календарных фрагментов в стоянках верхнего палеолита (40-10 тыс. лет назад) ритмически оформлены так же, как редкие, но четкие и определенные графические композиции предшествующей эпохи, и подчиняются таким общим отношениям, которыми может быть определена по Бурбаки любая математическая структура.

Примечательно, что акцентирование семерок в общем контексте первобытной графики сопряжено со значением предела, полноты, границы, так же, в принципе, как в психологических экспериментах, как в традиционных культурах аборигенов Северной Азии, как в памятниках древнейшей цивилизации. Шумеры обозначали в клинописи одинаково число 7 и Вселенную, пифагорейцы называли его первым в ряду «верховных чисел» и первоначальный смысл их тезиса, видимо, звучал конкретно: «все есть число 7» – как ключ к познанию окружающей человека действительности. Космоса как единого целого. Культурная традиция и психика ее создателя и хранителя неразрывно связаны числом (6).

В современной психологии растет интерес к числу как объективному показателю глубинных психических процессов. Мировую известность получили труды по генетической психологии Жана Пиаже, где генезис понятия числа стал ключевым в анализе интеллекта и его формирования с раннего детского возраста в связи с количественными, пространственными и логическими операциями развивающегося мышления. Пиаже возглавлял Международный центр эпистемологических исследований в Женеве, где ученые разных специальностей десятилетиями изучали психологию становления математических понятий и операций в связи с другими функциями сознания. Выяснилось, что самые тонкие психологические методики тут недостаточны без сопоставления с историческими исходными формами математических знаний. Первобытные данные о становлении счета, числа, математических структур вообще имели бы здесь первостепенную важность. Но история не оставила нам такого рода данных о первобытном человеке, - вынужден был с сожалением констатировать Пиаже на XVIII Всемирном конгрессе психологов (1966 г.), открывая его, как президент, речью, посвященной междисциплинарным контактам психологии с другими науками.

Между тем, необходимые психологам данные о «первобытной математике» существуют, подробно изучены в этнологии и археологии. Кстати, именно в Швейцарии за 9 лет до речи Пиаже, в 1957 г., археолог К.Абсолон опубликовал самое крупное по тем временам исследование знаков счета и числа на предметах верхнего палеолита Центральной Европы. Проводя анализ часто повторяющихся групп нарезок по 5 и 10 как счетной системы, коей в настоящее время пользуемся и мы, он отклонил возможность счетно-числового значения почти столь же частых групп по 4 и 7 из-за незнакомства с соответствующими системами счета в архаических традициях. Этнологам же такие системы давно известны и очередной массив данных (по материалам Океании) Т.Бартель опубликовал тогда в Германии. Ни археологические, ни этнологические данные, так и не «состыковавшись», не попали (хотя бы порознь) в междисциплинарный актив генетической психологии.

Очевидно, проблема не решается вне триединого взаимопроясняющего подхода. Результаты его реализации автором совпали по смыслу с новыми тенденциями в психологии. В 1980 г. на открытии XXII Всемирного конгресса психологов его президент Ф.Кликс посвятил свою речь проблемам эволюции познавательных процессов, начав анализ с археологических памятников нижнего палеолита и уделив большое внимание первобытной графике. Вывод Кликса: проявления творческих возможностей инвариантны от палеолита до математики и физики XX в. Учитывая аналогичные высказывания И.М.Сеченова и В.Г.Богораза, цитированные ранее, можно считать именно такой подход к нашей теме наиболее перспективным (7).

В палеолитических стоянках Мальта (на Ангаре), Мезин (на Десне), Сунгирь (на Клязьме), Лалэн (на юге Франции) разные формы календарной графики согласуют счет времени по Луне и Солнцу. В Мезине годовой цикл сочетается с повторением стабильной величины из 10 лунных месяцев, в Мальте делится на три части и две из них, соответствующие в сумме 243 дням, размещены стандартными лунками на семи витках центральной спирали, остальные 122 – по краям композиции. Такое деление года этнографы зафиксировали у нганасан, долган, энцев, чукчей, эскимосов: зимний период совпадает с циклом воспроизводства у северных оленей (243 дня), на летний приходится остальное время. Сохранился и подобный мальтинскому, в виде спирали из лунок, якутский календарь (годовой и недельный, его название – «вечный»).

Мера в десять лунных месяцев соответствует периоду беременности у женщин и коров, в год – у лошадей. У нганасан, эскимосов и других охотников севера идея продолжения рода связана с сохранением определенного количества как людей, так и промысловых животных (это как бы две стороны одного процесса). Нарушение количественного равновесия между человеческим коллективом и животным миром гибельно для людей. Это понимали (а иначе бы не выжили) охотники на оленей, лошадей, быков, мамонтов в ледниковую эпоху. Не случайно календарные знаки в палеолите нанесены с одинаковой тщательностью и на женские статуэтки, и на изображения животных; а в сложных геометрических орнаментах-календарях опорные числа явно соотносят биоритмику с цикличностью небесных светил.

Ритмическая основа числовых отношений передавала известную эквивалентность ряда непрерывных параллельных разноплановых процессов и потому гармонично включалась в столь различные визуально (а в исходной идее тождественные) художественные произведения, как монументальные живописные композиции, мелкую пластику и геометрические орнаментные миниатюры. Последние легче, проще сохранять и передавать во времени и пространстве в период существования архаических традиций, а именно их непрерывностью объяснимо общее и детальное сходство многих произведений искусства у народов Севера с палеолитическими.

Сходство касается не только календарной графики, антропо- и зооморфной пластики (например, подвеска в виде летящей птицы в погребении Мальты; аналогичные – в шаманских нарядах и могилах якутов, кетов), но и скрытых за ними глубин миропонимания, интегрируемых в шаманизме. Традиционные сибирские, например, якутские, версии начала мира (по Е.Н.Романовой: от птицы, лошади, оленя, из яйца) сходны с выявленными в искусстве Мальты: подвески в виде летящих или ныряющих птиц, яйца с семью рядами лунок (суммарно покрывающими промежуток из 86 суток между длительностью года и его «антропогенной» части), упоминавшийся «раздел» в календарной графике годового периода (совпадающего с циклом воспроизводства лошади) на зимние две трети (цикл воспроизводства у оленя) и летнюю треть – время гнездования птиц, насиживания яиц, кормления птенцов (8).

В общем обзоре календарей народов Сибири представлен обширный материал для этноархеологических реконструкций содержания такого рода соответствий «общесибирского» значения, где типична «орнитологическая мотивация календарных названий», прежде всего «орлиных» (9). Вместе с тем в мифах якутов смена сезонов олицетворялась как процесс борьбы орла, коня, оленя (солярных символов) с быком (лунным и зимним символом). По бурятской легенде шаманы пошли от орла, у нивхов слова «орел» и «шаман» однозначны (10). У якутов самыми могущественными признавались те шаманы, чья душа обратилась в орла, коня, быка и сопрягалась таким образом с календарной солярной или лунной символикой, широко представленной упоминавшимися персонажами в наскальном искусстве и мелкой пластике Сибири.

Искусство, число, календарь – важнейшие для реконструкции по генезису шаманизма сферы первобытной культуры на территории Евразии. Отношения числовых и календарных единиц (сутки, месяц, год) неизменны во всех регионах во все исторические эпохи. Одинаковая фиксация этих отношений в палеолите Сибири и Европы позволяет расширить диапазон надежно обоснованных реконструкций. Широко известные сопоставления деталей сибирского шаманизма с деталями ключевого палеолитического изображения «рогатого мага» в пещере Труа-Фрер на юге Франции получают дополнительную аргументацию в свете следующих фактов:

1.Фигура «мага» состоит из ног и тела человека, рогов и ушей оленя, хвоста лошади, лап медведя, бороды серны, глаз волка, лика и клюва совы, – т.е. объединяет символически семь персонажей.

2.«Маг» изображен в высшей по вертикали точке пещеры танцующим и кричащим над залом с наилучшей акустикой из всех залов пещеры.

3.Ниже изображены фигуры еще двух «рогатых магов» в бычьих шкурах. Один из них (в синхронном с верхним «магом» па танца, в том же направлении), играя на музыкальном инструменте, преследует и очаровывает диких зверей, в метаморфозах меняющих облик.

4.Число семь акцентировано на других изображениях: особо примечательны семь перьев у совы, нарисованной на стене близ пола пещеры, и семь насечек на скульптуре орла в низшей точке «под полом» – в культурном слое, вскрытом раскопками.

В сибирских аналогиях орлы с семью перьями в шаманских подвесках, путь до «неба» в виде семи насечек на дереве и семи ступеней «лестницы» орлиных взлетов – посредники мифических миров.

Семиричная модель мира подробно изучена Б.О.Долгих, А.А. Поповым, Г.Н.Грачевой, Ю.Б.Симченко (у нганасан); В.И.Анучиным, Е.А.Алексеенко, В.В.Ивановым, В.Н.Топоровым (у кетов). Всё более детальные соответствия ей выявляются в палеолите Европы и Сибири, свидетельствуя об ошибке в концепциях венской культурно-исторической школы (В.Шмидт) и французской социологической (Л.Леви-Брюль), повторенной М.Элиаде с I-го парижского издания его труда «Шаманизм и архаические техники экстаза» в 1951г. Ошибка – утверждение как аксиомы сравнительно недавнего заимствования «мистического числа семь» сибирским шаманизмом из цивилизаций Месопотамии – оставлена без комментария в русском переводе соответствующих разделов, хотя упоминание в примечании к другому разделу книги (11) об истоках лунной символики у всех народов мира в палеолитических знаках фиксации лунных ритмов позволяет вдумчивому читателю усомниться в адекватности тезиса Элиаде о началах семиричности в шаманизме, ибо ее математические, астральные, космологические корни, уходя в общее палеолитическое прошлое человечества, яснее видны в сибирском шаманизме, благодаря непрерывности культурной традиции.

Так, следы архаической семиричной системы счета зафиксированы этнографами у кетов, ненцев, манси, они имелись в древнетюркском, древнемонгольском языках, т.е. радиально к северу, западу и югу от палеолитического поселения Мальты, где археологически выявлены древнейшие свидетельства этой системы. Формирование первобытной карты звездного неба в палеолите сопрягалось с семиричной моделью мира: древнейшие группы ночных светил объединены числом семь – таковы Большая Медведица, Орион, Плеяды. Символика последних у народов Сибири («семь шаманских девок» у якутов, «семь девиц» у эвенков) исходно тождественна античным средиземноморским («семь дочерей Атланта»), аборигенным южноамериканским («семь красавиц») и австралийским («семь сестер Мсамей»), а влияние поздних заимствований исключается общеизвестным фактом: изоляцией Австралии от остального мира после заселения из южной Азии на рубеже нижнего и верхнего палеолита (12).

Генезис музыкальной культуры также сопряжен с первобытной моделью мира. В палеолите простейшие ударные, духовые и шумовые музыкальные инструменты украшены астрально-календарной графикой с опорными числами (чаще – семь), соответствующим

звукоряду музыкальных инструментов древнего мира и этнографической современности. Порой такие инструменты могли быть своеобразной моделью космоса, использовались в ритуалах, в лечении лихорадки и иных недугов (13). Это существенно для адекватного понимания шаманской музыки как «системы организации психики». В шаманском целительстве ненцев, нганасан, кетов, якутов, североамериканских индейцев обычно седьмой день считался критическим для исхода болезни. Исследователи этого феномена, насколько известно автору, не отмечали буквального совпадения аборигенных традиций с учением Гиппократа о роли числа семь в медицине, а историки науки объясняли идеи Гиппократа его увлечением пифагорейством, где семерке отведена центральная роль.

Приблизиться к истине позволили результаты хронобиологических (биоритмологических) исследований. Н.Я.Пэрна показал многочисленные совпадения ритмики физической и творческой активности человека с месячной цикличностью Луны, с чередованием ее семидневных фаз (14). Продолжения аналогичных исследований «выводят проблему из области мистики, в которой она находилась всего одно-два десятилетия назад, и ставят ее на прочную экспериментальную базу»(15). Кроме того, в работах А.Л.Чижевского (16) представлены результаты исследований семидневного цикла размножения бактерий, от которых непосредственно зависит состояние здоровья и вся жизнедеятельность человека: соответственно среднестатистическим показателям в ритме солнечной активности, микробы особенно быстро размножаются каждый седьмой день недельных циклов и «отдыхают» шесть остальных. Иными словами, Солнце и Луна порознь, но синхронно обозначили одну ритмическую единицу, столь важную для медицинских и календарных расчетов (17).

Новое подтверждение этой гипотезы мы находим в результатах проведенных в России и США исследований истоков биологической недели (18). В этих комплексных междисциплинарных исследованиях нам важно выделить три обоснованных фактами вывода:

1.У самых низших биологических организмов, не знакомых с «социальной семидневной неделей», утвердившейся в человеческой культуре, жизнедеятельность протекает в тех же семидневных ритмически повторяющихся амплитудах, что и у людей.

2.В лечебной практике Гиппократа, Галена и Авиценны, как показал анализ их медицинских протоколов по заболеваниям, связанным с лихорадкой, максимальные пики осложнений одинаково при-

ходятся на седьмой, а затем на четырнадцатый и двадцать первый дни от начала заболевания.

3.Анализ важнейших жизненных показателей у младенцев в штате Миннесота показал, что в первые после рождения недели эти показатели четко зависят от тех же семидневных интервалов времени и лишь затем закрепляется доминирующая роль суточных (циркадных) ритмов. А хронобиология новорожденных представляется наглядной моделью формирования ритмических функций организмов (включая человеческий) в общем контексте земных и небесных процессов.

Затронутые нами проблемы применительно к археологическим материалам предполагают продолжение разработок в специальном археоритмологическом исследовании (19).

Ритмы старше ассоциаций, операций, представлений и образов, питавших символику первобытной культуры. Собственно, вся история мировой культуры по своей протяженности составляет менее одной тысячной доли в истории существования нашей планеты (возраст Земли определяется ныне в 4,6 млрд.л., древнейших микроорганизмов – 3,8 млрд.л.; для сравнения: возраст Солнца и Солнечной системы – 4,7 млрд.л., Вселенной – около 12 млрд.л.).

«Эта запутанная и сложная область явлений, - писал В.Г.Богораз об изучении первобытных традиций духовной культуры, - больше других нуждается в применении твердого научного метода, т.е. прежде всего измерительного метода» (20). Едва ли не самые яркие феномены этих традиций – памятники палеолитического искусства – в свете количественного анализа дошедших до нас шедевров представляются своего рода посредниками ряда параллельно текущих и ритмично повторяющихся цикличных процессов, адекватно ориентироваться в коих нужно было для сохранения и продолжения жизни. Соответствующие функции выявляются статистически в системах ритмической орнаментации палеолита: соизмеримо уравновешиваются две основные системы ритмов – кратная 7 (14, 21, 28) и кратная 5 (10, 20, 40), а также две дополнительные – кратная 3 (6, 9) и кратная 4 (8, 12). Если пятикратность очевидно связана с анатомией и зрительно ясным при дневном свете счетом по пальцам (по архаичным представлениям нганасан «Солнце дало людям 10 пальцев»), то семикратность зачастую «бестелесна» и при этом ритмически неизбежна, а ее «незримое» присутствие в жизни, ощутимое и труднообъяснимое, сопрягается прежде всего с иными

мирами («в верхнем мире все по 7»), с ночным светилом («Луна держит» 7 «нитей-лучей», идущих и к «семи народам мира», и к каждому человеку с момента зачатия и рождения). Доминирующий в архаических традициях семидневный счет времени сопрягается прежде всего с Луной, с лунным женским календарем регул, беременности и родов как древнейшей календарной системой. Вместе с тем именно с Луной соотносились ранние представления о тенях-образах иного мира, о тени как двойнике человека, оленя и других существ, включая неодушевленные, о погребальном обряде – поскольку по смерти человека «одну из его ипостасей забирает именно Луна, а не Солнце» (20).

Подобную систему отношений: Человек – Луна – Солнце, - мы видим в лаконичном рисунке на кетском бубне: в центре – фигура легендарного предка-шамана, над ним слева – Луна, справа – Солнце. Символика чисел повторяет упомянутую выше исходную: 10 пальцев на руках шамана соответствуют десяти лучам, идущим от Солнца, а 7 лучей,идущих от Луны, соответствуют семи лучам над головой шамана («7 дней, 7 путей» в Верхний мир). Солнечная, лунная и человеческая ритмика, сформировавшая Время в культурогенезе благодаря их совпадению или совмещению в жизненно важных моментах бытия, тут увязана воедино, благодаря числу. Его символика способствует эквивалентным переходам в пространственно-временных отношениях (лучи-дни-пути-миры) и творческих функциях: Луна «дает луч» родам на земле, шаман на «лучевом пути» создает (порождает) образы Верхнего мира, а они закрепляются (опредмечиваются) в культуре. Внешне одинаковыми линиями, как и количественно однозначными числами (7), передается внутренняя многозначность, многомерность цикличных отношений верхнего и среднего (земного) миров.

Становление первобытного искусства сопровождалось в определенном смысле открытием человека как творца культуры. Простейшие ранние (нижнепалеолитические) группы параллельных линий с троичной и семиричной ритмикой соответствовали, как отмечалось, общему определению любых математических структур по Бурбаки. Вместе с тем в графическом творчестве палеолита отражались особенности индивидуальных «почерков» разных мастеров, а с появлением на «вершине айсберга» первобытной ритмики первых очертаний телесных пластических образов животных формируются различные стили их художественного воплощения. В дошедших до

нас более чем десяти тысячах палеолитических изображений нет двух абсолютно идентичных. Антропоморфные фигуры, древнейшим из которых не менее трехсот веков, свидетельствуют не только об истоках традиции изображения человека человеком, на соответствующем уровне сознания и самосознания, но также о личности изображаемого и самого мастера. Культуру раннепервобытной общины создавали творческие личности; такая точка зрения имела место не только в археологии, но и в этнологии и психологии (21).

В двадцатиричных системах счета эскимосов, чукчей, юкагиров «двадцать» обозначается словом «человек» и графически фиксируется прямой линией: таков предел пространственной символики для зримой симметрии (5x4) счета на пальцах рук и ног – от телесного облика человека до графической единицы (исходное обозначение для человека – пять пальцев, отмечено у аборигенов Тасмании и Австралии). Вместе с тем архаические традиции от Арктики до Африки характеризуют Человека в целом числом 7: как сумма 3+4, оно объединяет чет и нечет, мужское и женское начала, вертикальную и горизонтальную развертки мирового пространства. Обе трактовки сосуществуют с палеолита.

Так, в мустьерских погребениях Евразии (лучшая сводка: Смирнов, 1991) практически одновременно устанавливаются два типа организации пространства относительно вертикали: углубление для могилы (яма) и возвышение над ней (насыпь) сосуществуют у одной группы населения, иногда сочетаются в одной могиле. Следы ритуальных костров распределяются по трем позициям: ниже трупа, выше его, рядом с ним. На юге Франции в Ферраси в мустьерском кладбище 7 погребений, симметрично расположены девять насыпей (3 x 3) и группы из трех ям с костями быков; в могиле № 2 с покойницей положены три скребка, три резца, три проколки, - это число повторяется в других могилах. В Тешик-Таше (Узбекистан) с ребенком лежало разбитое на три части ребро зверя, могила огорожена кругом из шести пар рогов горного козла. Тогда погребали и недоношенных детей семи-восьми месяцев. В Шанидар-4 (Ирак) подстилка трупа состояла из семи видов лекарственных растений, включая эфедру (по галлюциногенным свойствам – один из возможных аналогов ведийской сомы). Числовая символика, связующая миры, известна в Евразии не менее шестисот веков, а в мустье ею равно отмечены погребения людей и зверей (типа «медвежьих пещер»), обозначены проблески этнокультурной специфики творческой деятельности (22).

При изучении истоков шаманизма по палеолитическим материалам в разных аспектах (включая археоритмический) резонно обратиться к принципу синхронистичности, предложенному К.Юнгом в 1930 г. Автор имел в виду не только психофизические феномены, но и процессы с определенной эквивалентностью или соответствием, идущие за пределами человеческой психики. Принципу соответствия придал фундаментальное значение Н.Бор в физике элементарных частиц: так понимается двойственность их существования – как волн и как частиц. Касаясь параллельных цикличностей – солнечной, лунной, микробной, существующих до и вне человека, а затем определяя в той или иной мере внутреннюю цикличность его жизнедеятельности синхронно с космической и простейшей биологической цикличностью – мы приблизились к возможным истокам утверждения ряда чисел как особо важных в традиционных верованиях и практиках, включая шаманские.

Действительно, в архаических традициях символика чисел (как и фиксирующей его линии) сопряжена с более древним и широким спектром внетелесных временных (нередко синхронных) отношений, чем телесных и пространственных. Если для последних линия в смысле «человек» означает не более двадцати единиц, то протяженность отношений «Время и Человек», отмеченных линией, может содержать день, ночь, сутки, месяц, год весь жизненный цикл человека, поколение – в зависимости от контекста (чем, между прочим, усложняет поиск адекватной интерпретации).

Контекст палеолитических памятников позволяет судить о множественности временных значений ранней графики. Так, на ашельской булаве из бивня в одном из жилищ Бильцингслебена (миндель-рисс, Германия) четырнадцать параллельных линий одного направления замкнуты с флангов семью аналогичными линиями другого направления под углом 45* - четкое совпадение с недельной и месячной цикличностью, рассмотренной выше. Графика с ашельской традицией в мустьерском кладбище Ферраси выделяет ритмы, кратные трем, типичные для погребального ритуала с его символикой вертикали, трех миров, движения небесных светил (и тут примечательно совпадение мнений в археологии и астрономии - 23). Ритуальные костры на трех уровнях в Ферраси позволяют говорить о символическом соответствии процессов движения Солнца («не-

бесного огня» в универсальном первобытном архетипе) и горения огня земного – естественного процесса, миллионнолетний опыт поддержание которого людьми создал особую сферу синхронистичности. Время горения четко соответствует количеству топлива, его давали непрерывно и количественно определенными порциями: динамика естественного процесса «мерилась квантами» топлива в настоящем и предвидимом будущем. Синкретизм первобытной культуры способствовал переносу практики соизмерений на параллельные естественные процессы видимого движения Солнца днем, Луны ночью и синхронные им изменения в окружающей природе, определявшие генезис календаря (24). В типичных ритмах вызревали соответствующие числа и образы, в непрерывных культурных традициях закрепляясь как архетипические.

Мустьерские погребения свидетельствуют о развитии особого вида деятельности и системы представлений о телесном и внетелесном существовании, о сопряженных с ними переходах. У мужчины, погребенного в Шанидар-1 (Ирак), и женщины в Кина-5 (Франция) прижизненной ампутацией было удалено правое предплечье и они жили немалое время после сложной хирургической операции, требовавшей соответствующих инструментов (их набор обеспечивала техника мустье) и специальных навыков. Лекарственные растения и галлюциноген в Шанидар-4 подтверждают гипотезу о зарождении тогда профессионального врачевания.

Мнение историков медицины о том, что древнейшей специализацией являлось акушерство, могут подтвердить погребения зародышей и младенцев, а с развитием искусства – многочисленные изображения женщин («палеолитических Венер») от Пиренеев до Байкала, зачастую акцентирующие признаки разных стадий беременности. Утверждение тогда же женского лунного календаря требовало в качестве непременной предпосылки длительной устойчивой традиции наблюдений ночного неба, что, согласно синкретизму первобытной культуры, сопрягало циклические процессы в небесах – где восходили и заходили светила; Луна росла, убывала, «умирала» и заново «нарождалась» – с цикличностью жизнью и смерти на земле.

Археологический и этнологический анализ соответствующего пласта первобытных традиций показывает, что многообразие небесной и земной цикличности постепенно увязывалось воедино с числами три и семь символикой динамической вертикали, а восходящий поток ее уравновешивал разнонаправленные процессы жизнеутверждающим итогом (25).

В соответствующих предметных, ритмических, цветовых деталях мы находим все более широкий спектр соотношений, присущих традициям этнографически изученного шаманизма. Сопряжение миров (небесного, человеческого, животного), врачевание души и тела, применение целебных растений и средств, способствующих переходу в экстатические состояния, ритмические структуры, ритуальные костры, костяные и каменные подвески, ритуальные проводы души в иной мир, символика чисел и динамической вертикали – такой комплекс признаков мустьерской культуры утвердился по данным археологии не менее чем за сотню веков до тех антропоморфных изображений палеолита, которые трактуются как шаманские. Сейчас целесообразно отметить лишь наличие и определенное функционирование в мустье целого комплекса признаков, внутренне присущих и этнографически изученному шаманизму, а более подробное обсуждение терминологических и иных, связанных с этим вопросов, отнести на будущее.

Археологический контекст предыстории шаманизма в верхнем палеолите включает новые сферы творчества: календарь, рисунок, скульптура, живопись, музыкальная культура. С календаря начинается история научного творчества и познания – эта точка зрения утверждается в современных историко-культурных, историко-научных, науковедческих и философских исследованиях авторами различных концепций, представителями разных школ и направлений. Вместе с тем палеолитический календарь – художественное произведение особого рода.

Так, в Мальте у Байкала календарь представлен композицией из симметричных и ритмически повторяющихся узоров на пряжке из бивня, причем гармония орнамента основана на пропорции «золотого сечения» (1,6 : 1), хорошо известной в древней математике и искусстве величины, в символике которой видели равновесие знания, чувств и силы.. Кстати, использование этой пропорции в палеолите Евразии соответствует формуле, экспериментально установленной законом Вебера-Фехнера как пороговое отношение в процессе восприятия, одна из психических констант (26). В построении календарного орнамента двуедино исходными являлись: число семь, уже известная константа восприятия и памяти, и фигура спирали. Это сочетание сохранилось в «вечном» календаре местных якутов (27).

Объединение семерки и спирали в качестве двух древнейших архетипов на эмблеме международного междисциплинарного научного конгресса «Шаманство и иные традиционные верования и практики» подробно мотивировано в Программе конгресса и на его заседаниях.

Заметим, что самый древний из дошедших до нас примеров объединения этих архетипов -- знаменитая статуэтка Венеры из Вилендорфа (Австрия, ок. 32 тыс.л.): «головной убор» этой матроны тщательно выгравирован в виде спирали из семи витков. Центральная из семи спиралей мальтинского календаря также состоит из семи витков, предварительно размеченных, выверенных и выгравированных для последующего соразмерного просверливания лунок соответственно семидневной цикличности *14, 21, 28... до 243 дней зимнего периода, коему синхронно соответствует цикл беременности у важенок: аналогично традиционным календарям северных охотников и оленеводов в этнографической современности (28).

Уместно вспомнить, что специальный анализ технологии в последовательных процедурах создания палеолитических календарей выявил такие познавательные, логико-процедурные и внутренне мотивационные доминанты первобытного мастерства, которые аналогичны доминантам научного творчества: первичное синкретическое «ядро» затем «расщепляется» на самостоятельные астрономические, арифметические, геометрические, медико-биологические знания и знаки, с одной стороны, а с другой – на самостоятельные художественно-декоративные мотивы искусства. Очевидно, становление художественного и научного творчества в палеолите существенно определяло специфику контекста, в котором начинался шаманизм.

Характерная черта шаманских практик – «сжатие или расширение времени» (29). Оформление календарей совершалось на опыте такого рода развития традиционных навыков мысленного «сжатия» и «расширения», закрепленных в итоговой канонической форме. В том же мальтинском календаре годовой отрезок времени может соотноситься с мгновениями, если окинуть взглядом лишь его «изображение», или с «вечностью», если этот отрезок повторять бесконечно. По его спирали можно перемещаться в прошлые и будущие «дни» от лунки «сего дня» и т.п. Реалии первобытности обычно многомернее, чем гипотезы исследователей.

Гипотеза Богораза о сближении новых научных представлений о мире с первобытными, особенно представленными или сохраненными в шаманизме, имеет в археологии, психологии и этнологии больше оснований сегодня, чем семьдесят пять лет назад. Это относится к процессу творчества в целом, особенно к его интуитивной сфере, наиболее важной и наименее доступной для постижения.

Сравнительно более продвинуты такие исследования применительно к научному творчеству. В четырехэтапной схеме динамики творческого процесса (препарация, инкубация, иллюминация, верификация) кульминация относится к третьему этапу – бессознательному интуитивному акту, часто называемому откровением, озарением, инсайтом. Как правило, у работников науки такое состояние наступает внезапно, непроизвольно, протекает бесконтрольно, чаще всего это краткая «вспышка», открывающая верное решение конкретной проблемы после долгого труда в поисках его (здесь не имеется в виду область специальных психологических исследований феномена и целенаправленного использования выработанных в них методик). Напротив, в шаманизме типичны более длительные процессы, заранее подготовленные по традиционным методам, произвольно вызываемые, хорошо контролируемые, охватывающие широкий спектр явлений в параллельных мирах, в той или мере синхронно постигаемых активно живущей в них личностью. Уместно добавить, что с привлечением данных о предыстории шаманизма укрепляется мнение о шаманском «путешествии» в контексте определенной ритмики к истокам традиции, культуры, мира – в духе боровского принципа соответствия волновых и предметных фаз существования и юнговского принципа синхронистичности. Иначе не удается объяснить следование основному спектру палеолитической символики, перевоплощения в дочеловеческие (птицы, рыбы, камни) формы существования вплоть до эквивалентности небесным светилам в связи с космической ритмикой, о которой речь шла ранее. И в методиках оптимизации научного творчества ученому могут предложить, когда невозможно разгадать поведение элементарной частицы, представить себя на месте этой частицы, «перевоплотиться» в нее для поиска верного ответа. Если, по современным представлениям, исследователи с приборами и инструментами неизбежно искажают изучаемый объект своим вмешательством в его существование, получая в итоге неадекватные сведения о нем, то преимущество переходит к внеинструментальному, внеорудийному постижению мира.

Применительно к математическому творчеству наиболее продвинуты и исследования интуиции в современной науке: тут открывается наибольшее стратегическое и тактическое разнообразие направлений поиска и типов интуитивных решений. Движение математического знания идёт вне личности математика, но он волен выбрать лучший, наиболее адекватный для данного момента тип интуитивного решения, «попасть в такт» ритмического процесса, а если это произойдет, и интуитивное решение окажется верным – неповторимое сочетание личностных качеств ученого «вписывается» в ход развития знания (30).

Если личность современного шамана выражена в облачении, ритмике движений и музицировании, выборе духов (покровителей, помощников) и стиле камлания, то аналогичные образы первобытности (типа «музицирующих магов» Труа-Фрер) связаны с еще более древней традицией ритмики, где «почерк» мастера лишь дополнял общую мотивацию творчества. Исходное единство ее символики в палеолите сопряжено с математическими структурами. Объяснять ли их генезис внутренними процессами самоорганизации личности (по Пиаже), свойствами окружающей природы (по Леви-Строссу) или синхронистичностью (по Юнгу) – несомненно их присутствие в сфере бессознательного, влияние на творческую деятельность и доступность для регулирующих ее практик.

Такова, например, методика регулирования интуитивных процессов при решении математических задач, проверенная на сорокалетнем опыте психологических экспериментов Пономарева. Аналогию его выводам можно усматривать в археологических данных о первобытном творчестве (31), в контексте которых изучается генезис шаманизма. Психологи и математики поддерживают мнение Анри Пуанкаре: в момент интуитивного озарения творческая личность пользуется неосознанным, но четким критерием, выбирая в спектре возможных самый гармоничный, красивый вариант решения проблемы, который и оказывается наиболее близким к истине при последующих проверках. С этим феноменом мы встречаемся и в генезисе искусства: ранние ритмы отмечены числом, астральной цикличностью, все более сложные комбинации их гармоничны вплоть до включения в ткань первых зооморфных и антропоморфных образов (ср. у нганасан: «число рождает месяц, месяц рождает всех животных» - последовательность творений Земли и Неба, - 32).

Шедевры палеолитического искусства, варьируя размеры, «моделируют» натуру (уменьшая в четыреста раз, увеличивая вдвое), «развертывают» в монументальных композициях из сотен фресок и «свертывают» до узоров на браслете или ожерелье по единой для Евразии «формуле», гармонизирующей ритмику человеческого и животного миров с небесной. Первобытная эстетика включает «уравнения», которые могут относиться к истокам алгебры и геометрии по данным археологии и истории науки.

При комплексном подходе естественно учесть опыт общей теории систем. В ней огромная роль отведена спирали и семерке. Так характеризуют и общий поступательно-возвратный ход истории, и бесконечную цикличность бытия («меняясь, воскресает той же самой» спираль, по словам ее исследователя Я.Бернулли – 33). Таков и шаманизм. Изучая его на Алтае, Л.П.Потапов повторил вывод Е.А.Алексеенко, сделанный на кетском материале: «Шаманский дар признавался вечным, а его носители – отдельные шаманы – составляли лишь временные (на одну человеческую жизнь) звенья в общей бесконечной цепи его существования» (34).

Поскольку новые объекты в природе могут возникать лишь семью различными способами (35), а этим числом ограничены и оперативные возможности психики, можно предположить: становление шаманизма было своеобразным сотворчеством человека и природы, обнаруживавшим сходство его и ее пределов. Развитие культуры в этих пределах связано с общими творческими началами искусства, науки и шаманизма.

* * * * *

1. *Богораз В.Г.* К психологии шаманства у народов Северо-Восточной Азии // Этнографическое обозрение. 1910. Кн. 84-85. с.5-6.
2. *Богораз В.Г.* Эйнштейн и религия. М.-Пг., 1923. с.21.
3. *Сеченов И.М.* Избранные произведения. М., 1953. с.152.
4. См. подробнее: *Фролов Б.А.* Числа и графика палеолита. Новосибирск. 1974. с. 36-41.
5. *Миллер Дж. А.* Магическое число семь плюс или минус два ... // Инженерная психология. М., 1964.
6. *Фролов Б.А.* Числа... С. 110-152; Этнознаковые функции культуры. М., 1991. с. 90-123.
7. См. подробнее: *Фролов Б.А.* Первобытная графика Европы. М., 1992. с. 72, 92-97, 144-146.
8. См. подробнее: *Фролов Б.А.* Числа... С. 48-58, 136-138, табл. 1-9, 56-59; Этнознаковые... С. 110-117.

9. Календарь в культуре народов мира. М., 1992, с. 235.
10. *Соколова З.П.* Животные в религиях. СПб., 1998, с. 122, 125.
11. *Элиаде М.* Космос и история. М., 1987, с. 287, сн. 13.
12. *Фролов Б.А.* Числа... С. 139-141; *Его же* Первобытная... С. 95-97; Календарь... С. 25-26; Этнознаковые... С. 112-116.
13. *Демирханян А.Р., Фролов Б.А.* Ритм и символ в первобытном искусстве // Историко-филологический журнал. 1986, №3, с. 150-168.
14. *Пэрна Н.Я.* Жизнь, ритм, творчество. Л.-М., 1925.
15. *Хауэншильд К.* Лунные ритмы // Биологические часы. М., 1964, с. 690.
16. *Чижевский А.Л.* Земное эхо солнечных бурь. М., 1976, с.262, 276 и др.
17. *Кардозо Фернандес М.Л.* Календарь в культуре народов мира // Этнографическое обозрение, 1997, №6,с. 147.
18. Древняя астрономия: Небо и Человек. М., 1998, с. 38-50.
19. *Фролов Б.А.* Число в генезисе культуры // Сознание и физическая реальность. Т.3. 1998, №6, с. 3-16.
20. *Грачева Г.Н.* Традиционное мировоззрение охотников Таймыра. Л., 1983, с. 24-25 Ср.: *Фролов Б.А.* Числа... С. 130-141; Календарь... С. 7-37.
21. См., напр.: *Артемова О.Ю.* Личность и социальные нормы в раннепервобытной общине. М., 1987; *Асмолов А.Г.* Психология личности. М., 1990.
22. История первобытного общества. М., 1983, с. 405; Этнознаковые... С. 93-120.
23. Ср.: *Смирнов Ю.А.* Мустьерские погребения Евразии. М., 1991, с. 219; Древняя астрономия... С. 187-191.
24. История... С. 404-406; Календарь... С. 7-37.
25. *Демирханян А.Р., Фролов Б.А.* Первобытная символика вертикали // Историко-филологический журнал. 1985, №3; *Их же.* Ритм... С. 150-168.
26. *Фролов Б.А.* Константы в психике Homo Sapiens // Вопросы антропологии. Вып. 32, 1969, 187-194; *Его же.* первобытная... С. 140-141.
27. *Фролов Б.А.* Числа... С.125-1314 Календарь... С. 21-28.
28. Календарь... С. 17-24, 201-253.
29. *Богораз В.Г.* Эйнштейн... С.55.
30. Проблемы научного творчества в современной психологии. М., 1971, с. 255.
31. *Пономарев Я.А.* Психика и интуиция. М., 1967; *Его же.* Психология творчества. М., 1976. Ср.: *Фролов Б.А.* Числа... С. 150.
32. *Грачевв Г.Н.* Традиционное мировоззрение... С. 22.
33. *См. подробнее: Урманцев Ю.А.* Симметрия природы и природа симметрии. М., 1974, с. 35 и сл.
34. Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л., 1991, с. 45.
35. *Томов К.* Резонансно-изоморфный принцип. София. 1972; *Урманцев Ю.А.* Симметрия... С. 63.

Marilyn Walker

SHAMANISM AND TRADITIONAL KNOWLEDGE

Two areas of expanding interest in academia and communities are shamanism and Traditional Knowledge[1]; however, they have not been linked in the literature - in a theoretical, applied or methodological sense - and they are discussed from different perspectives. Generally, shamanism has been analyzed as a religious-magico phenomena of minority status within a dominant culture. TK is attracting interest for its application of land and resource management strategies to current environmental problems but it has been secularized by the dominant culture(s) and by Western science.

This paper suggests the integration of both fields of inquiry. Together, they provide a philosophical framework as well as practical methods of direct application. They offer opportunities for integrating science and ethnoscience in the natural and human sciences, as well as for enhancing models of biodiversity to include the multisensory and the transcendental in addressing environmental regulation and ecological sustainability. As they blend the physical and metaphysical realms, they provide a model for what I call intuitive science and the drawing together of scientific and spiritual perspectives. In an applied sense, they address the following broad questions which relate to my current research interests in ecological anthropology and community development:

1) how may TK and shamanic knowledge (SK) be integrated with scientific knowledge (SK) in land and resource management?; and,
2) can TK and shamanism provide us with expanded models of biodiversity and ecological restoration?

This paper discusses TK and shamanism as experiential, intuitive, adaptive, and dynamic as well as applied, pragmatic and analytical. Both TK and shamanism are as much about process as they are about content, as suggested by three cultures in which I have been involved in research and fieldwork: Inuit, Tlingit of the Pacific Northwest in Canada and the U.S., and the Hmong of Southeast Asia.

Although these areas are diverse (suggesting "shamanisms" may be more relevant than "shamanism"), there are connections I was not aware of until I began to explore the nature of TK. Inuit origins are in Siberia. Hmong origins also suggest Arctic. Known to have been settled in China before the Chinese, Hmong may have come to China from Mongolia or

even from the arctic regions of Siberia according to Mottin "because their legends speak of "frozen plains," of "days lasting six months," of which they presently have no experience" (1984:99). Songwit Chuamsakul[2] tells a story of how Hmong came from a "land of yellow light" which describes the treeless, light-infused Arctic landscape. There is also evidence of Asiatic origins of the Tlingit[3]. Traditional and shamanic knowledge is local knowledge, profoundly tied into place; however, cross-cultural work amongst these three groups is promising in terms of reconstructing and restoring TK and SK which have been devalued and suppressed in all three contexts, and amongst which there are commonalities of perception, access, protocol and application.

In the next section of this paper, I provide brief profiles of each group followed by a summary of how shamanism and TK are linked. In all three contexts, shamanism and TK have persisted despite pressures from their broader socio-political contexts. I conclude with a summary of main points made regarding culture as process, reviewing and reconstructing TK and SK through cross-cultural comparisons, and the nature and potential applications of shamanic knowledge.

The Tlingit of Southeast Alaska

Within the Northwest Coast culture area, the Tlingit occupy[4] the islands and mainland of Southeast Alaska and (since the U.S./Canada boundary was established) into what is now British Columbia. Theirs is a forest ecosystem of spruce, hemlock, and cedar. Sea and land resources are/were abundant and varied, and include sea mammals, black and grizzly bears, mountain goat and sheep, and waterfowl. Fish, including five species of Pacific salmon, was/is the mainstay of the diet.

At the juncture of the Northwest Coast culture area which extends to the south, and the Arctic to the north, east and west, Arctic and Northwest Coast culture area elements have blended here.

Archaeological evidence of origins is unclear according to Frederica de Laguna's classic work. Tlingit myths describe migrations through ice tunnels and connections with other Northwest Coast cultures to the south. Connections with Arctic cultures and historically with nonIndigenous cultures, both through direct contact and through extensive trade networks, optimized seasonal resources and diverse ecosystems within Tlingit territory and between Tlingit and their neighbours - the Eyak, Haida, Tsimshian and Subarctic Athapaskans. From the Athapaskans, for instance, came influences such as hide clothing decorated with porcupine

quills at which Northern Athapaskans excelled. Bering Sea Eskimo provided walrus hide and ivory.

The first recorded contact between Tlingit and Europeans was with Russians in 1741 in a brief and hostile encounter (de Laguna:223). Historic contact with the Russian American Company and then with the Hudson's Bay Company in 1839 provided goods from Europe and China in exchange for furs. Alaska was purchased from Russia by the U.S. in 1867 but Russian heritage remains. The town of Angoon, for example, became known for its little potatoes which were introduced by the Russians. In Sitka and other parts of southeast Alaska, Russian architecture and the Russian Orthodox Christian church are obvious and enduring influences. Tlingit and Russian oral traditions also blended (Kan on Kamenskii:102).

De Laguna (209) describes hunting[5] and fishing as "not simply subsistence activities, but moral and religious occupations." Tlingit describe their relationship with their environment as reciprocal, and in terms of stewardship rather than ownership of resources. Children are taught not to make noise or laugh when hunting or gathering in the forest which would be disrespectful, and gathering of plants and animals involves strict protocol. Tlingit stories are lessons about what happens when respect is not shown. The Protracted Winter[6] describes how a certain town was buried deep in snow at the very beginning of summer for treating a piece of seaweed disrespectfully. Tlingit say nothing should be wasted. Salmon bones, fish eyes and fish skin were eaten, salmon heads were fermented or rendered into fat, and fish offal was returned to the stream or burned to ensure the fish would return and to "give something back" to the sustaining land - wastefulness disrupts the moral and social order with which Tlingit use of the land and its resources is interwoven.

Harvesting was both spiritual and corporeal, integrating intent and action. It required preparing oneself - emptying one's heart of all bad thoughts, perhaps fasting or cleansing. Shamans are known to have sometimes purged with Devil's Club [*Oplopanax horridus*], the most important medicinal plant of the Northwest Coast. This preparation is on the mind-body and spiritual levels, as is one's interaction with the resources and the land that offers them. Shamans (mostly but not exclusively men) made charms for clients to ensure good fortune in hunting or good health. People carried amulets or magical plants with them when gathering. Devil's club was used to wash down fishing boats for protection at sea. First Nations[7] told me how to approach a plant you want to use - for

medicine, food or making baskets: You make an offering of tobacco, or corn meal, sugar, anything. "You can spit if you have nothing else; you can say "I am poor." This is a sign of respect."You ask the plant for help, tell it who you are and how you will use it. You say "my family is sick, I need to make medicine." And you convey your thanks for the gift that is given.

As the basis of Tlingit social organization, moieties, clans and lineages possessed crests which represented their totems, "certain animals, birds, fish, and invertebrates, heavenly bodies, prominent landmarks and even ancestral heroes and certain supernatural beings associated with them" (de Laguna: 213). The idea of animal as totem is a familiar one, but here we are reminded that the connection is with the landscape, the cosmos, the ancestors. The linkages are with the physical and metaphysical realms. Displayed on graves, houses, poles (totem, memorial and mortuary), garments, blankets, drums, rattles, and other elements of everyday life, crests are also represented in personal names. How a crest was obtained is described in clan songs which were sung to mourn the dead. Further, "The actual animals, the mountains, glaciers, or bodies of dangerous waters that were associated with clans were addressed by kin terms, according to the relationship of the speaker to the clan in question, and the creature or natural entity would respond" (de Laguna:213). Past, present and future are symbolized in totems. They link this world and the next, the living and the dead. The human and non-human realms are in daily interaction as people work on the land, travel and converse. Communication is multi-level, involving all the senses.

Spirit helpers conveyed power to the shaman who was the most powerful figure in the lineage or clan, enabling him or her to deal with individual or community problems. De Laguna writes: "If consulted in time, and if not opposed by stronger forces, the shaman could cure the sick, control the weather, bring success in war or hunting, send his familiar spirit to communicate with colleagues at a distance or bring back news from far away, foretell the future, rescue and restore those captured by Land Otter Men (humans who after death by drowning or exposure were transformed into land otter form), expose witches, and make awesome public displays of his power" (221). In Kamenskii we read about the scope of work and also about the changing role of shamans: "The duties of a shaman vary according to local conditions and different times. They could be very broad and complicated as it used to be in large settlements in days of old, or could be limited to fortune-telling and curing as they are today" (86).

While we have ethnographic descriptions of tasks and roles performed by Tlingit shamans, these are generally described as magico-religious functions. Inuit ethnography, points out Merkur, does not support Eliade's emphasis on a rigid dichotomy between the sacred and the profane, "an ethnocentric fallacy that he borrowed from Durkheim. Inuit laity are already alert to the sacred. Not only are they religious, but they are even familiar with ecstacies" (263). Likewise this distinction is unsustainable amongst the Tlingit and the Hmong. SK and TK are like two sides of the same mirror. Ethnography needs to reinterpret the historical literature to consider the shamanic role as both secular and spiritual - planes which are not polarized in traditional knowledge. Traditional knowledge as an area of study has been largely ignored by western science. Nor is there much on shamanic practice as land and resource management, although Kamenskii[8] provides a brief mention of shamanic "duties" that point in this direction. Here he describes shamanic duties to do with preparations for harvest:

> "The shaman's relationship with his clan was characterized by special duties. The life of the clan was strongly influenced by its shaman. Before any undertaking, the clan turned to its shaman in office. Let us say, a new hunting and fishing season arrived, e.g., during the month of March, herring came close to the shore to spawn. (Herring eggs are a favorite Tlingit dish.) Before going out to collect herring eggs, the clan turned to the shaman and asked him to perform, so that, with the help of his *yéik*,[9] he could chase away bad weather that brings cold air, storms, rains and all other phenomena that interfere with collecting and preparing fish eggs for the entire summer. The same type of performances took place before hunting marine mammals (sea otters, hair seals, beavers), bears, and land otters; prior to the arrival of the fish at the shores; before going on a war raid and after returning from it." (86)

Harvesting emphasized sustainability and renewability. Several examples are given here. From cedar trees were taken long strips of bark which left the tree standing and living; sometimes whole planks were taken. Such trees, the scars healed over, are scattered throughout the forests; people point out trees that an ancestor harvested in this manner 150 or 200 years ago. Further, there was knowledge about the level of har-

vesting that a single tree could sustain: "You would not go back to the same tree again," I was told, "it has already given."

Commercial harvesting of cedar takes the whole tree, removing the tree from its ecological context. Likewise, commercial harvesting of Devil's Club uproots the entire plant and it becomes a non-renewable resource. What is taken from the wild is not replaced and Devil's Club is not (yet) cultivated. With traditional harvesting a section of the root or lengths of stem are cut from the living plant. From these, the inner green bark is shaved for medicine. Bob Sam of Sitka, Alaska pointed out a single plant he had harvested for about 25 years, Paul Sam in Saanich, British Columbia spoke of plants being harvested for 50 or 60 years or more, and Theresa Thorne of British Columbia said she never passed by Devil's Club without pinching off a top and pressing it into the soil so another plant would grow.

To harvest black seaweed, a traditional food item that is still dried for year-round use, many people now use scissors but the traditional way was to cull it with the fingers. This made the beds look as if humans had not intervened, but also left seaweed at different stages of growth. Herring roe, now taken in huge quantities by commercial fishing boats, is no longer a renewable resource - the fish are gathered in nets during season and according to quotas, the eggs are removed for sale (and generally export) and the fish becomes waste. Subsistence harvesting, in comparison, was carried out in several ways. Boughs of hemlock were and still are laid in the water at low tide when herring are spawning. Their eggs wash into shore and attach to the boughs which were gathered by hand. (Hemlock gives a scent and mild taste to the eggs.) Or eggs were gathered on ribbon seaweed that washes up on shore with the tides. Using these harvesting techniques, the fish come back year after year.

There are many more examples of human beings as part of a system conceptualized as generally self-regulating although TK also recognizes how plants, animals and phenomena, like human beings, require systematic management. Interventions, sometimes by shamans, were necessary when balance was upset but everyone needed to be attuned. When harvesting Devil's Club, for example, Bob Sam described how you have to ask if a plant may be taken. Sometimes it says no, he told me, and then you must look elsewhere, as we did with a plant whose roots were exposed on an eroding cliff face. This plant was weak and could not have withstood harvesting. (And its medicine would not have been strong.) As scientists, we have been trained to rely on our visual sense and to use our

analytical skills. Traditional harvesting techniques intuit the potential of a plant - its ability or readiness for use - using multisensory scanning that integrates also many years of practical knowledge..

Inuit

"Nothing is wasted," Inuit say. "We eat all parts of the animal," including bone marrow and the larvae of warble flies that are cut out from under the skin of caribou. The eyes of a seal or fish were special treats for children. At the same time, Caribou Inuit say you should not offend by feeding caribou bones to dogs, and we are reminded, from carvings and stories about living on the land that "spirit" resides in the bones of humans and animals and that shamans portrayed themselves or their animal forms in skeletal motif[10]. A common practice among hunters returns a small piece of meat to the sea or land in gratitude (and it must be a "choice" bit, I was told), and to ensure that resources are renewed.

From the ethnographic literature, Merkur[11] summarizes the roles that Inuit shamans undertook: diagnosing illness, controlling both malicious and helping spirits, and reconciling animals or their indwellers with humans who breached traditional observances. They could prevent illness or witchcraft, and bring the herring. They remedied famine by fetching animal souls and remedied bad weather that made travel or hunting impossible. Merkur points out how the physical and metaphysical realms are interconnected and how human health, in the broadest sense is linked with ecosystem health:

> "Because weather shamanism is only conducted in prolonged cases of bad weather that threaten famine, it too should be comprehended as a type of healing. Like disease, famine is attributed to the actions of ghosts, spirits, or indwellers in nature. Without ignoring its physical nature, shamanic healing addresses its metaphysical causes." (7)

He goes on to summarize from the literature, the transcendental roles of shamans:

> "Shamans may predict future events, among them the weather and the outcome of the hunt. Shamans may also exhibit clairvoyance, seeing events at a distance, such as the whereabouts of game animals or of a person who has become lost. Shamans may see distant events in visions, or learn of them through their helping spirits' journeys to the distant places, or by undertaking ecstatic journeys themselves. At least some shamans undertake to guarantee the weather, the availability of game, and the absence of evil spirits along a route that travelers are about to take." (7)

What I want to focus on here is the process of knowledge. These ways of knowing - through clairvoyance, visions, journeys, seeing events at a distance - are not specific to shamans, but shamans seem to be particularly adept. SK and TK are both intuitive and analytical; they differ from Western ways of knowing which rely heavily on the intellect, the physical world and the visual sense. These have engendered a conceptualization of shamanism that has been carried over into much of the ethnographic writing we rely on as academic and community researchers. Merkur points out that

> "The Inuit denotation of a shaman as the possessor of a helping spirit differs significantly from Western scholarly approaches, which tend to emphasize that shamans are professional ecstatics who conduct seances. This difference in the perception of what is distinctive about shamans reflects a difference in what Inuit and Western cultures regard as normal and presuppose when speaking of shamans. For Western scholars, ecstasy is worthy of remark, whereas for the Inuit it is not. Lantis suggests: "Not only shamans can see ghosts, little people who live in crevices, or animals who take human form. Probably every Eskimo at some time will see, hear, or feel awesome things, even outside the angakok's seance. Indeed, the dividing line between Inuit laity and shamans sometimes vanishes entirely. Matthiassen's diary record of shamanizing among the Aivilik band of Iglulik on Southampton Island in 1922-23 indicates that all senior men and women were able to function as diviners and/or shamans... Because the Inuit are no strangers to ecstatic religious experiences, only the particular morphology of shaman's ecstasies, the possession of helping spirits, strikes them as distinctively shamanic. Inuit views on shamanic initiation similarly presuppose that the initiand is already familiar with the ecstacies (sic) of Inuit laity" (63-64).

These acute powers of perception/connection apply to natural/environmental phenomena as well as to plants and animals.

An early exposure to this way of knowing/way of being - when I realized there was something "different" about it - came as I was accompanying an elderly and well-respected hunter and trying to apply his skills myself to "reading" a landscape. When I started out working in the Arctic over thirty years ago, people told me it might take many years for me to learn lessons I was being taught. Mosesee Audlakiak walked down to the shore every morning to assess whether conditions were suitable for us to leave town and travel on the sea ice for archaeological surveying. Gazing

out to sea, I wanted him to point out what he was looking for and explain what he was picking up from his observations. (I asked him many questions.) Now, I understand what I learned from him on a different level - as sensing and intuiting the landscape. His "observations" were not simply visual but experiential and multi-sensory. He was, I project, working with a wide range of indicators - the direction of the wind and the information it carried, the difference in temperature in the wind off ice versus land, differences of smell between fresh and salt water - the kind of sensory perception Inuit talk about when they say they rely on their dogs to find their way home in a snowstorm. These kinds of perceptions are not easily articulated in western science but they are beginning to be acknowledged and applied to resource management. *Voices from The Bay: Traditional Ecological Knowledge of Inuit and Cree in the Hudson Bay Region*, for example, records TK of the people of Sanikiluaq, but it is recent (the research was initiated in 1992 and completed in 1995) and its purpose, defined by the Canadian Arctic Resources Committee remains secular:

> "The Inuit and Cree have a unique sense of environmental change in this region. They have accumulated and passed on, for many generations, a collective body of knowledge based on observation of the environment and experience while hunting, fishing, trapping, and gathering. This oral tradition goes beyond simply documenting events: it represents an understanding of complex relationships in the natural environment that influence the behavior of animals and indigenous peoples.
>
> "The traditional ecological knowledge (TK) of aboriginal peoples has rarely been considered by government agencies, industry, scientists, or others and has even been dismissed by some officials as anecdotal or culturally determined. Nevertheless, in recent years there has been a growing consensus among academics and others that TK needs to be considered: for example, TK is incorporated into the guidelines for environmental and social impact assessment of the proposed Great Whale hydroelectric development in northern Quebec." (1)

TK is also articulated, again by the Canadian Arctic Resources Committee, as a supplement to or replacement of SK, especially where SK is lacking:

> "Aboriginal peoples expect resource development in their homelands to be assessed for ecological sustainability and to provide sustainable social, cultural, and economic benefits.

Although ecological sustainability is a concept that wins almost unanimous support, it remains difficult to translate into decisions and action and is especially elusive in the north, where scientific information is sparse. This is where aboriginal peoples' traditional ecological knowledge (TK) can make an important contribution." (xiii)

A broader perspective is evidenced in the synthesis of statements supporting the work of CARC. People interviewed spoke in terms of holistic and experiential perception that has to do with process of knowledge as much as with content. By process I mean the ability to assimilate and interpret a wide range of multi-level, multi-sensory and variable phenomena in one's immediate and non-immediate physical and cosmological environment. For example,

"Inuit in the Hudson Strait area expect bad weather that day or the next when *caribou or seals shake their heads*. In spring, Inuit expect bad weather when northbound geese reverse direction... In eastern Hudson Bay, they know poorer weather will probably come the next day when *echoes travel for miles*... Northern lights appearing *reddish-brown on their southern side* portend warmer weather for about three days... In western Hudson Bay, snow is expected when the owls call at night... They also know that a storm develops when the current acts *as if it has stopped knowing where it is supposed to go* during high tide. At this time, animals at the floe edge stop moving and are not seen anywhere." (9-13; italics are in the original)

As scientists, we need to be cognizant of the need to sustain the management system from which TK derives, rather than extracting the information from its cultural context and applying it. We also need to recognize that cultural diversity and biodiversity go hand in hand, and that we need to be looking at ways to sustain the holders of TK who are inseparable from the knowledge itself and from the experience of that knowledge. We also need to expand our views of biodiversity - which has been secularized in Western science - to include the metaphysical realm.

Inuit shamanism encompasses the same kind of knowledge, suggesting shamanic perception differs according to degree rather than kind, except for the use of helping spirits. And while SK was esoteric, shamanism played a very practical role. It was an applied skill with tangible results for the mundane. Here I will use an anecdotal[12] illustration: "My father was translator for the RCMP and the missionaries. He'd accompany them to the communities saying, "This man is from the RCMP and

represents the law. And this man, introducing the missionary, represents God." Inuit said to him about the missionary, "Let's see what he can do"."

The Hmong of Southeast Asia

The Hmong are one of 6 "hilltribes" [*Chao Khao*, literally Mountain People] living in northern Thailand; and also in China, Burma, Laos, and Vietnam. Traditionally, Hmong were opium growers who practiced slash and burn agriculture. Now cash cropping, supported by the Thai Government, is aimed at providing other sources of income.

The potential exists for application of Hilltribe Traditional Knowledge in Northern Thailand, although again, this is an area in which little work has been carried out. Generally, little value has been accorded traditional knowledge by the dominant ethnic Thai except as a commodity[13]. Shamanism is generally seen as an obstacle to assimilation of the *Chao Khao* in Thailand although in the communities it remains vital. (In the United States where Hmong refugees have been relocated, it is still practiced; however, some shamans are no longer active.)

Hmong are animists who believe that benevolent and malevolent spirits[14] cause and cure sickness. Traditional practitioners are shamans who are a combination "medical doctor, psychologist, holy man, spiritual healer, and advisor" (Livo:7). Hmong recognize two types of shamans - the "automatic shaman" and the "learning shaman." The automatic shaman is chosen to do his or her work perhaps through the onset of a life-threatening illness; the learning shaman takes it on because he or she wants to learn. In one village I visited, there were said to be four or five shamans; the village headman gathered us together with an automatic shaman and a learning shaman to talk about the work they do and the implements they use - a metal ring and a dagger or sword for fighting with the spirits. (Hmong shamans, like Inuit and Tlingit shamans, work with auxiliary spirits, medicinal plants, and rituals. Hmong sacrifice animals - pig or chicken. They work from an altar or bench - the shaman's horse - and use joss sticks to induce trance.)

Hmong shamans enter the world of the spirits to cure disease and to bring about, by force, the return of fugitive souls or souls gone astray. (Hmong believe that humans have more than one soul though Mottin points out disagreement about the number). Mottin also points out that Hmong group souls into three classes - human, animal and plant. Of those who believe in three souls, "Many of those who favor this number hold that after death, one of the three souls remains at the tomb of the dead, while the second is reincarnated into an animal and the third into a

plant"(102). This profound connection with the plant and animal world is represented also in the auxiliary spirits the shaman summons in trance:

> "Some of them are animal spirits: spirit tigers, elephants, boars, bears, dogs, monkeys, etc. There are also nature spirits: thunder, rain, wind, sun, moon, etc. We can further distinguish physician spirits, blacksmith spirits, ancestor spirits and the like." (Mottin:105)

As with Inuit and Tlingit, shamans work with spirits of natural phenomena, as well as with human, plant and animal spirits.

My own research suggests that more attention needs to be given to shamans' roles in land and resource management. Livo mentions briefly that a Hmong shaman often "gives advice about ideal times to plant crops or to move a community, or about other activities of day-to-day living" but generally there are few references with this orientation.

Suppression and persistence

In all three culture areas, the shamanic tradition[15] and shamamic knowledge persist despite pressures of assimilation, suppression of Indigenous traditions[16] (especially spiritual practices which were seen as the work of the devil), genocide and decimation by disease. One particularly harrowing account from the Russian describes the nature of this persecution:

> "A terrible persecutor of shamans in Alaska was the captain of a military boat stationed in Sitka, Mr. Glass. Hunting shamans was his favorite pastime and sport. A captured shaman was usually invited aboard his boat and received with honor. Glass talked to him in a friendly manner, inquiring about his life, the number of his *yéik*, the extent of their strength and power, etc. Then he would pronounce that he was also a shaman who owned *yéik* and suggested that they compete against each other. Upon his order, a charged electric battery was brought out. The shaman was asked to hold the wires in his hands, while the poles were being connected. The shaman's body began to twist. His own people, witnessing his strange and funny poses and hearing screams and moans, became frightened. The shaman himself learned a practical lesson about the power of his white colleague. But the captain did not stop at that. Shamans often left his boat with their heads shaved and covered with oil paint, and having promised not to practice shamanism any more.
>
> "Of course, such harsh measures discouraged many shamans but did not totally destroy this occupation in Alaska...

> Despite the strenuous efforts of Christianity to eradicate paganism among the southeastern Alaskan Indians, some shamans still practice there. One of them from the Killisnoo area is probably still alive, and at least five more can be found in isolated villages." (Kamenskii:86)

We find similar examples of suppression amongst the Tlingit and the Hmong. Nevertheless, SK and TK are still applicable and applied. The nature of these knowledges is flexible and adaptable, and from the Indigenous point of view, they are generally not incompatible with mainstream knowledge although mainstream culture continues to question their validity and reliability.

In all three contexts, the shamanic tradition has syncretized with mainstream or state religions. Chinese influences[17] are strong in Hmong religion which incorporates elements of Buddhism (the state religion in Thailand), Christianity, animism and Hinduism. In the Canadian Arctic and on the Northwest Coast, Christianity became established - Russian Orthodox, American Presbyterian, Salvation Army, the Episcopal Church and the Church of God amongst the Tlingit, and the Catholic and Anglican churches amongst the Inuit.

In all three contexts, Indigenous People remain reluctant to talk about shamanism but are also undergoing a cultural renaissance by which communities are seeking to document, preserve or revive both shamanic medicine and traditional ecological knowledge. At the same time there is developing an increasing interest in the dominant cultures in exploring integration of traditional medicine with mainstream medicine. This is especially apparent in the health and health promotion fields but also has potential for land and resource management. Many possibilities exist for integrating TK and SK in ecological restoration and community development. Further, many opportunities exist for applying TK/SK as a model of learning and development[18].

Conclusions

The literature on traditional knowledge and its applications is still exploratory but it is a field of inquiry that has the potential to revolutionize how we interact with the world around us. This paper provides some preliminary ideas for contemplating the nature of traditional knowledge and for considering shamanic knowledge as an extension of traditional knowledge, even as the apogee of it. Within a context of controversy as to whether shamanism has become extinct, obsolete or decayed amongst Inuit, Hmong, Tlingit and other cultures world-wide, cross-cultural comparisons and cross-cultural linkages promise to be fruitful, even where

circumstances are diverse or where specifics have been forgotten. They provide opportunities, for example, for reconstructing specific techniques, perhaps sleight-of-hand and ventriloquism (which Merkur:186 describes as lost arts amongst Polar Inuit)

What generalizations can we make about the nature of both TK and SK? They are experiential, applied, multisensory and dynamic. They incorporate both the corporeal and the metaphysical realms. Research shows that we may talk about shamanic culture or cultures even when shamans are no longer practicing or active. Understanding shamanic knowledge as process recognizes that it is adaptive and flexible, that it has been and may be applied in changing circumstances. We may benefit from new areas of application of this knowledge - in forest restoration and fisheries management, for example. An understanding of SK and TK offers opportunities for integrating traditional and scientific knowledge in management of land and resources, and for developing new models of land and resource management which reflect an expanded view of biodiversity.

Western science promotes models of biodiversity that are based in the physical and observable realm. We rely primarily on our sense of sight to determine if a forest is healthy by identifying indicator species and describing soil types. If a forest "looks" good, we assume it is healthy. We also rely on our analytical skills to break an ecosystem down into its component parts, whereas TK integrates the intuitive and experiential with the applied and analytical. Western science is based on a linear progression of time whereas time is cyclical in traditional systems. Science is beginning to recognize the spiritual and the cultural in definitions of ecosystem, biodiversity and sustainability:

> "Ecosystems sustain themselves in a dynamic balance based on cycles and fluctuations, which are non-linear processes... ecological awareness, then, will arise only when we combine our rational knowledge with an intuition for the non-linear nature of our environment. Such intuitive wisdom is characteristic of traditional, non-literate cultures, especially of American Indian cultures, in which life was organized around a highly refined awareness of the environment" (Capra 1982:41).

As researchers - academic and community - our studies can benefit from reviewing[19] the archaeological, historical, and ethnographic literature within this broader perspective. With respect to gender also, we need to recognize that much of the discourse in both shamanic studies and traditional/Indigenous knowledge is not gendered. Because masculine terms - "he" and "his" - predominate in the literature, we continue to read them as if women's knowledge was incorporated under men's or as if shamans were predominantly or exclusively male. There is enough evidence in the literature and amongst practitioners today that we must recognize this as erroneous. As in other fields[20], women's knowledge has been largely downplayed or by-passed. Most early ethnographers were males who generally did not have access to women's knowledge or did not acknowledge it. Indigenous practitioners themselves use the terms "shaman" and "shamaness" today; reviews of the literature and further research need to recognize this bias.

As researchers working with the ethnographic literature or with practitioners, we need to focus not simply on <u>what</u> knowledge is passed on but on <u>how</u> knowledge is passed on - within the community, between generations (living and dead), and amongst the plants, animals, and natural phenomena that are its glossary. Much remains to be done in terms of legitimizing and sustaining TK and SK in the mainstream view - scientific and lay. But while recognizing the tremendous body of literature provided by ethnographers, historians and others internationally, the role of research must now go beyond the documentation that was its strength in the past. Sustaining the knowledge needs to be done within a context of sustaining the carriers of this knowledge and the ecosystems in which they are based.

* * * * *

---

[1] Many definitions of TK have been proposed over the last few years. I use here Henry Lewis' definition because it incorporates world view as well as practice and leaves open the interpretation of "perceptions" through both everyday and non-ordinary or altered states of consciousness: "A particular body of traditional ecological knowledge refers to an indigenous people's classification of natural phenomena and their perceptions of environmental causes and effects" (Lewis 1993).

[2] Personal communication. Songwit Chuamsakul is Director of the Hmong Cultural Association based in Chiang Mai, Thailand.

[3] Kamenskii, for example, writes "of the Asiatic origin of the Indians, at least the Alaskan Indians... This evidence is the religious beliefs, and especially the shamanistic cult, that once existed among the Alaskan Indians and is still adhered to by some of them."The resemblance between this form of shamanism and that of the northeastern inhabitants of Siberia is striking, especially as far as shamanistic decorations and paraphernalia used in performances are concerned

According to the descriptions of the content of those famous one hundred and thirty-six boxes, which have just arrived in Washington from Siberia for the American Museum of Natural History, this resemblance very often becomes an almost total identity. Musical instruments, face masks, stone and clay artifacts are absolutely identical to those found before and those still existing in Alaska. Combined with other descriptions made by the so-called Gessup [Jesup north pacific] Expedition, all this resolves the question of the constant interaction between the inhabitants of Asia and America, existing since most ancient times" (Kamenskii:81).

[4] Recognizing that tense is problematic in these profiles, I use the ethnographic present, as well as the past and present tenses, along with endnotes when clarification seems necessary.

[5] One animal that was not hunted traditionally was the land otter which was the animal form shamans most often assumed. Otters were also said to be humans who had died or become lost and were taken by otters.

[6] Myth #14 in Swanton's "Tlingit Myths and Texts", a set of stories collected at Sitka and Wrangell in 1904 included 30 myths recorded in English at Sitka.

[7] Personal communications from Bob Sam (Tlingit), Sophie Thomas (Carrier), Theresa Thorne (Cowichan), Larry Loyie (Cree), Judy Goodsky (Cree).

[8] The Kamenskii book, translated and introduced by Kan, is a collection of materials on the Tlingit of Southeast Asia written by Russian Orthodox missionaries at the end of the 19th and the beginning of the 20th centuries. It includes a monograph by Fr. Anatolii Kamenskii entitled *Tlingit Indians of Alaska*, published in Russian in 1906. Kamenskii arrived in Sitka in 1895 and left in 1898, a time period when Alaskan native culture was "in a state of change caused by Western colonization." Kan points out that Kamenskii saw his major task as combating "what he called "the two greatest evils of native life" - intemperance and the "clan-based mode of life."" In particular, he "attacked shamanism, belief in witchcraft, or memorial feasts for the dead." He did, however, support traditional subsistence and saw hunting and fishing as essential for native survival and well-being. He also "used his medical knowledge and a supply of medications purchased by the church to help the natives and attract new Tlingit members to orthodoxy..." (10). Despite this agenda, Kamanskii did provide, Kan points out "detailed information on Tlingit shamanism, witchcraft, beliefs about spirits, mythology and other aspects of the indigenous religion" (14). In this account, we see clearly how TK separated from SK, and how TK was secularized in the Western view.

[9] "Most Tlingit nouns are not normally differentiated for number. *Yéik* can be singular or plural (*tléix yéik* "one spirit"; *déix* ***[x underscored in original]*** *yéik* "two spirits" (Kan:103).

[10] The bear and walrus were important helper spirits, "conveying the shaman to the sea bottom and returning him home once more. Animal behavior is relevant here. Unlike seals which dive only for fish, walruses also dive to the sea bottom in search of shellfish, making them exceptional for their swimming abilities. Polar bears are more impressive still. They travel on land as well as by sea" (Merkur:305-6). The "swimming" bear is a well-known shamanic image in archaeological collections; as are walrus teeth carved into amulets.

[11] Merkur provides a comprehensive review of the relevant historic/ethnographic literature.

[12] Related by Chris Dixon, personal communication, June 2, 1999 about his father who acted as interpreter in the late 1930s in the Chesterfield/Baker Lake area of the Canadian arctic.

[13] For further discussion, see Walker 1998 and 1999

[14] Unlike Inuit and Tlingit, Hmong are horticulturalists, and separate, for example, wild spirits and domestic spirits. Whether we can talk about "shamanism" or "shamanisms" and the nature of the differences is the subject of current research.

[15] I use this term to recognize an orientation/ ethos / worldview that persists even if shamans themselves are no longer practicing.

[16] "Shamans occupy an important and honorable place in society, especially among their kin and clan relatives. In the past, when Tlingit villages were almost inaccessible to the white man, the shaman's baraboras occupied an honorable place among other baraboras. But since the time when the Russian colonial government and the American officers and civil officials began persecuting shamans, they started to live in remote places, isolated from human habitat" (Kamenskii:85).

[17] "...the Hmong Otherworld is closely modelled on the Chinese Otherworld, which in turn represents an inversion of the classical Chinese bureaucracy. The Hmong world of *veeb ceeb* parallels the Chinese world of *yin*, the dark world of the spirits; the Hmong world of *yaj ceeb* parallels the Chinese world of *yang*, the bright world of men and women, of material objects and nature" (Tapp:59).

[18] Paper, *Traditional Knowledge as a Model for Teaching/Learning in the Millennium*, presented at the Association of Atlantic Anthropologists and Sociologists conference, October 1999.

[19] As with other areas, for example the potlatch of the Northwest Coast (Weinstein).

[20] For example, ethnobotany as discussed in Walker 1985.

Literature

Canadian Arctic Resources Committee. Environmental Committee of Municipality of Sanikiluaq 1997 Voices from the Bay: Traditional Ecological Knowledge of Inuit and Cree in the Hudson Bay Bioregion. Compiled by Miriam McDonald, Lucassie Arragutainaq, Zack Novalinga. Ottawa.

Capra, F. 1982 The Turning Point. Simon and Schuster, Toronto.

De Laguna, Frederica 1978 *Tlingit*. In Handbook of North American Indians. William C. Sturtevant, general editor. Volume 7, The Northwest Coast. Washington: Smithsonian Institution: 203-228.

Kamenskii, Archimandrite Anatolii 1917 Tlingit Indians of Alaska. Translated, with an Introduction and Supplementary Material by Sergei Kan. The Rasmuson Library Historical Translation Series Volume II, Martin W. Falk, editor. Fairbanks: The University of Alaska Press.

Koltyk, Jo Ann 1998 New Pioneers in the Heartland: Hmong Life in Wisconsin. Boston: Allyn and Bacon.

Lewis, Henry T. 1993 *Traditional Ecological Knowledge: Some Definitions*. In Traditional Ecological Knowledge, 31-38. Nancy M. Williams and Graham Baines, eds. Canberra: Centre for Resource and Environmental Studies.

Merkur, Dan 1992 Becoming Half Hidden: Shamanism and Initiation Among The Inuit. New York: Garland Publishing (1985, 1992).

Mottin, Jean 1984 *A Hmong Shaman's Séance*. Asian Folklore Studies, Volume 43: 99-108.

Tapp, Nicholas 1989 *Hmong Religion*. Asian Folklore Studies, Volume 48: 59-94.

Walker, Marilyn. 1999 *Hilltribe Traditional Knowledge in Thailand*. In Commoditization: the Value of Things, Place and People Across the Asia-Pacific. C. Morgan, ed. University of Victoria: Centre for Asia-Pacific Initiatives Occasional Monograph Series.

1998 *Traditional Plant Knowledge and HIV/AIDS Amongst the Hilltribes of Northern Thailand*. SEASPAN, May.

1984 Harvesting the Northern Wild. Yellowknife: Outcrop.

1985 Weinstein, Martin S. 1997 Getting to *Use* in Traditional Use Studies. Unpublished Paper, Washington: Annual Meeting of the Society for Applied Anthropology.

Е.П.Батьянова

МУХОМОР В ЛЕЧЕБНОЙ И ОБРЯДОВОЙ ПРАКТИКЕ НАРОДОВ СИБИРИ

Первые обстоятельные описания использования народами Севера мухоморов в качестве опьяняющего и галлюциногенного средства принадлежит участникам Великой Северной экспедиции (1733-1743 гг.): С.П. Крашенинникову, Г. Стеллеру, Я. Линденау, которые наблюдали эту традицию у коряков и ительменов, а также у хантов и манси. Способы употребления мухоморов, согласно сообщениям этих путешественников, были разными: их ели натощак в сыром и сушеном виде, или "мочили в кипрейном сусле". Широкое распространение имело питье "мухоморной мочи", причем с соблюдением определенной социальной иерархии. Яков Линденау писал об этом следующее: " Мухомор у коряков - угощение богачей, бедные же довольствуются мочой последних; когда такой опьяневший от мухомора мочится, то к нему сбегаются многие и, выпив его мочи, пьянеют еще больше, чем сам наевшийся мухоморов". (1)

Крашенинников отметил у аборигенов Камчатки несколько стадий опьянения мухомором. При начальных стадиях человек чувствует в себе "чрезвычайную легкость, веселие, отвагу и бодрость". От неумеренного (5-9 и более грибов) употребления мухомора, через час или менее после его принятия у принявших мухомор начинается "дергание членов", а еще через некоторое время "иные скачут, иные пляшут, иные плачут и в великом ужасе находятся, иным скважины большими дверьми и ложка воды морем кажется".(2)

Участники Камчатской экспедиции не только описали способы употребления мухомора и внешние реакции на это людей, но и попытались понять и объяснить механизм его воздействия на человека. Например, натуралист и врач Георг Стеллер, первооткрыватель многих лекарственных растений Сибири, так объяснял возбуждающее действие "этой фантастической пищи" на северян: "У людей, находящихся в состоянии безумия, я не мог заметить ускорения пульса или какого-нибудь признака возбуждения крови. По-видимому, этот яд оказывает действие более на нервы, поскольку после потребления гриба нервы расшатываются".(3)

В.Г.Богораз, описывая употребление мухомора чукчами, так же, как и Крашенинников у камчадалов, выделил три стадии опьянения, но при этом обратил внимание на особенности проявления религи-

озного сознания в состоянии мухоморного опьянении. Первую стадию, по Богоразу, характеризует "шумная веселость", на второй стадии человек видит предметы в увеличенном или уменьшенном виде, слышит голоса, приказывающие ему совершать какие-либо действия, часто несообразные, видит духов мухомора и разговаривает с ними, старается изобразить из себя мухомор. На третьей стадии опьянения человек, находясь в бессознательном состоянии, путешествует по разным мирам и встречается с умершими. (4)

Употребление мухомора в пищу было отмечено и у многих других народов Сибири: ненцев, юкагиров, эвенков, эвенов, чуванцев, коми, нганасанов, энцев, селькупов. Соответствующие материалы обобщены в компактной, но очень емкой статье эстонского этнолога Марет Саар.(5) Проанализировав литературные данные и сопоставив их с материалами собственных полевых изысканий у хантов и манси, со сведениями, полученными ею от этнографов-сибиреведов, исследовательница пришла к выводу, что все сибирские народы, употреблявшие в пищу мухомор, населяют два больших региона : один из них включает север Западной Сибири и полуостров Таймыр, а другой - Чукотку и Камчатку, то есть Крайний Северо-Восток. Причем если на Таймыре и в Западной Сибири мухомор преимущественно использовали шаманы или шаманствующие, то на Крайнем Северо-Востоке его могли использовать все члены общества. (6)

Традиция употребления мухомора до сих пор жива. Я наблюдала ее и фиксировала разнообразные рассказы о мухоморе у коряков, чукчей, чуванцев в 1980-1990-х гг. Полевые данные, собранные мной, во многом совпадают со свидетельствами предшествующих исследователей, но в чем-то дополняют их, характеризуя традиции, связанные с мухомором, представления о них на современном этапе.

Образ мухомора

Как и все предметы и явления, мухомор в традиционных представлениях северных народов это живое существо.

От иных грибов мухомор отличается своей красотой и большей близостью к человеку. Об этом повествует записанная мною корякская сказка, передающая разговор мухомора с другими грибами:

"Мухоморы стоят и смотрят стройные, а грибы бегом-бегом-бегом по хвоям, по кустам, болотным полянам.

- Ой ты, красавица. Что ты там стоишь? Кого ты ждешь?

- Я жду ... людей. Ко мне приходят ... люди. Ну, всяческие... приходят ко мне вести.

- Это ты хвастаешь!

- Я не хвастаю. А почему ты мне говоришь: "Чего ты там стоишь"?

Ты вечно бегаешь только, по лесу, по полянам, по кочкам, по кустарникам пробегаешь. Где только ты успеваешь?

- Да, я люблю бегать вообще. Потому что я люблю дразнить, всех дразнить. Меня собирают олени, гоняют и гоняют, собирают. А я дальше иду и дразниваю.

Мухомор говорит: "А, ты только вот, ничего людей не жалеешь, тебя (олени) гоняют, гоняют. Люди (пастухи) худеют от вас, везде табуны разгоняете оленей. Людям нужно бегать, а ты танцуешь.

- ... Но человек приходит-то - тебя собирает. Почему?...

- Ну, я жизнь показываю, а ты только бегаешь, бегаешь по хвоям, по полянам.

- А как же жизнь ты показываешь?

- Жизнь показываю, который человек будет как жить дальше. Человек который когда умрет... вот и я показываю.

Они друг друга спорили... гриб и мухомор". (7)

Мухомор весел, добродушен, он любит подшучивать над "намухоморенными" людьми, заставляя их петь, танцевать, снимать с себя одежду, делать неприличные эротические жесты.

В трудных, опасных ситуациях мухомор помогает людям своим советом, предупреждает об опасности. Он может излечить от болезни. Провинившихся в чем-то людей он наказывает.

У мухомора есть собственные духи. Они внешне очень похожи на него и не имеют шеи и ног. Эти духи являются пьяному человеку в снах и галлюцинациях, и он старается подражать им, изображая из себя гриб - натягивает на голову мешок, стремится головой прорвать его дно и пр. (8)

По одной из корякских легенд, мухомор - это женщина, которая, обидевшись на своего мужа, превратилась в гриб и ушла вместе со своими детьми в землю. Мифологический герой коряков Эмемкут, восхищенный красотой мухомора, превратил его в прекрасную девушку. Некоторые родственные группы на Чукотке ведут свое происхождение от мухомора.

Кто и когда употребляет мухомор

Чукчи, коряки, чуванцы употребляют мухомор (сырым, сушеным, в виде настойки или иногда - мухоморной мочи) для поднятия жизненного тонуса, отправляясь в длительный пеший переход,

"перед тем, как идти в тундру за ягодой или дрова собирать", "чтобы легче было работать." Старик под 90- лет на рыбалке напился сколько надо, пошел в лес и срубил большую сосну: "Я там палку свалил, принеси на растопку".(9) Оленеводы употребляют мухомор для того, "чтобы быстрее бегать за оленями". Нередко мухомор принимают, для "большей смелости". Моя знакомая, пожилая корячка, узнав, что ее сын очень скованно чувствует себя на танцах в клубе и стесняется общаться с девушками, устроила дома специальный обряд, во время которого состоялось первое принятие молодым человеком мухомора. Мухомор "помог" юноше избавиться от застенчивости.

Корякский поэт Ю.Алотов объяснял американским микологам, путешествующим по Камчатке в 1994 и 1995 гг., что он принимает мухомор "для усиления интуиции и творческого вдохновения", другие люди говорили им, что мухомор вдохновляет их на сочинение своих собственных песен. (10)

Мухомор также широко используют в лечебных целях. При этом очень популярно наружное использование мухомора: им обрабатывают края гнойных ран, лечат кожные заболевания, в том числе чесотку, сводят бородавки. Настаивая мухомор на спирте или одеколоне, делают компрессы при радикулите, болезнях суставов.

Перед принятием мухомора к нему обращаются с просьбой об излечении, рассказывают ему о своей болезни или болезни близкого: "К нему с разговором надо. Что у тебя болит (сказать). Он же как человек".

У коряков мне рассказывали о кратковременном прозрении одной незрячей женщины после принятия ею мухомора: " У моего дедушки была мачеха. Она была слепая. Они почти были ровесниками. Он специально пошел за мухомором для мачехи. Принес несколько штук, посушил. Когда сушил, говорил: "Надо, чтобы она увидела свет". Когда она потом поела мухомор, то была в таком состоянии, что все увидела - и солнце, и природу, и людей. Но потом опять ослепла" (11). Один старый коряк рассказывал мне, что как-то "сильно намухоморившись", он увидел, что "солнца нету", а "внутри юрты стало темно-темно... никогда такого нету темноты". В связи с этим рассказом отмечу, И.Залцман и др. упоминают случай, когда человек "съев сырой мухомор, опьянел, начал петь песни, а через некоторое время ослеп" (12). Так что, очевидно, мухомор каким-то образом влияет на зрение.

Мухомор дают иногда психически больным, считая, что он способствует улучшению их состояния.

Мухомор принимают также "для веселья". У коряков существует предание, о том, что их прародитель Куйкиняку "последним на Земле создал мухомор, чтобы людям было жить веселее". Массовое принятие мухомора происходило на осенних праздниках коряков, ительменов, чукчей. Праздники начинались с конца ноября, то есть в самое мрачное и тяжелое на Севере время года. " С поздней осени, - писал капитан Мерк, - начинаются их увеселения, продолжающиеся всю зиму напролет. Жители разных населенных пунктов посещают друг друга. Изобилие самой по себе простой пищи является главным в их угощении, которое к ночи сменяется веселыми танцами. В своих песнях, которыми они сопровождают танцы, прославляют то, что они видели или сделали".(13)

На праздниках нередко происходили как бы сеансы коллективного экстаза, бурной эмоциональной разрядки, сопровождающейся чрезвычайным нервным возбуждением, что особенно касалось женщин. Такие проявления ритуальной истерии неоднократно наблюдал на камчадальских праздниках Крашенинников: " Во время крику начали выбегать из углов бабы и девки, искося глаза, искривя рот и представляя себя как возможно страшными, которые дошед до лестницы, подняли руки кверху и делая странные телодвижения плясали и кричали во всю глотку, а потом одна за другою падали на землю будто мертвые и разносимы были мужчинами по местам своим, где лежали, аки бы бесчувственны по тех пор, пока некоторый старик не отшептал каждую порознь". (14).

Ритуальная истерия, видимо, способствовала, предупреждению, а возможно и излечению чрезвычайно распространенных на Севере нервных заболеваний, которые главным образом поражали женщин. Заболевание как бы направлялось в русло ритуала и не выходило за его пределы. Примечательно, что у коренного населения региона нервные заболевания встречались реже, чем у их соседей якутов или русских поселенцев. Таким образом, мухомор (в умеренных дозах) способствовал не только излечению, но и предупреждению заболеваний. Неумеренное употребление мухомора (5 и более грибов), по рассказам моих информаторов, нередко приводило и приводит к смерти.

Само принятие мухомора часто представляется как магическое действие, обеспечивающее благополучие. Об этом говорится в песнях коряков:

Я мухомор поела,
чтобы хорошо все жили.
Хорошенько приду в себя, просыпаюсь,
прихожу в себя.
Просыпаюсь, чтобы в селении
Никто не болел, хорошо жили.
Мухомор поела для жизни (15)
Я мухомора наелся,
олени чтобы хорошо жили,
чтобы хорошо и оленята выросли (16)

Одна из целей принятия мухомора - это наделение себя временным даром ясновидения, для того, чтобы предсказать судьбу или увидеть, что происходит с близкими, находящимися в дороге и пр. Привожу рассказ об этом молодой чуванки:

"Грибы - это не наша еда, это оленья еда. Нельзя было. Только мухомор собирали. Ну, чтобы разговаривать с духами. Я, конечно, не пробовала мухомор, а вот мама моя ела и тетка с которой я была в бригаде; наверное, правда, что-то она имеет. Ее муж (как раз в мае месяце... это было, снег тает, лед тает)... после отбивки поехал с комиссией в поселок через четвертую бригаду... Тетка говорит: " Будем ждать". Ждем - нет. Второй день - идет. Ну она мне говорит (а мы только с ней были) : " Ну, сейчас я узнаю, где он". Как она узнает? Потом она берет этот мухомор: штук шесть маленьких (... надо обязательно полностью со шляпкой и ножкой съедать). Она свернула их и в хлеб, и проглотила их, потом через несколько время... запела. Пела песни. Потом говорит: " Давай, вари чай". Так вроде бы и не пьяная, но какая-то немножко другая. Стали чай пить. Она говорит: "Бедный дедушка... один левый-то... упал (место какое-то сказала)... а теперь правый сзади, завязанный за нарты. Дед сам тащит нарту. По пояс в снегу... Ну что, к утру подойдет"... И точно. Следующее утро... собака-то залает, смотрю.... дед бедненький еле-еле. Шел и точно тащил на себе эту нарту свою легковую, и олень сзади завязан. Стали чай пить, она-то чувствует, что я не верю и стала... его спрашивать: "А где левый?" Он говорит: " Там он упал" (17)

Одной из главных функций мухомора считалось способствование общению живых с умершими. Нередко мухомор принимали с

целью совершить путешествие в иные миры, прежде всего в мир умерших, чтобы "навестить там своих родственников". Связь с миром умерших у многих народов Сибири - это прерогатива шамана. У народов Северо-Востока такую связь мог и может осуществлять любой человек, чувствующий в себе способность общения с потусторонними силами. Привожу один из чуванских рассказов о путешествии шамана в мир умерших:

"Мухомор ели. Обычно это делали тогда, когда оленей много настреляют, очень много, праздник устраивали большой, тут уже расслабление большое шло - мясом обеспечены все готово. Ели сухой мухомор. Считалось, что если мухоморы с острой шляпкой, то к верхним людям будешь в гости ходить, если плоские, то со зверями будешь общаться. Рядом всегда сидела девка-помощница. Он в бубен стучал и она - в бубен. Девка не давала ему, чтобы он совсем ушел туда. Они рассказывали потом, кто мухоморил. Дед рассказывал один: "На том свете все отдельно живут. Кто утонул - отдельно, кто от болезни умер - отдельно, но к друг другу в гости ходят, а вот самоубийц там нигде не принимают, в гости даже не зовут. Пойдешь, все наоборот там. Правая рука, где левая. Левая рука, где правая. И помогать нельзя. Одна бабка тащит что-то тяжелое. "Помоги мне, - говорит, а я знаю: если помогу, то там останусь". Был в тундре такой случай. Шаман один приехал. Он мухомора поел и сказал: " Я через 9 дней назад вернусь. Долго пойду туда, к родственникам". Тело холодное у него, даже пульс еле прошупывается. Душа-то у него там.

А тогда уже советская власть была... Милицию вызвали. Говорят: "Шаман приехал, опять шаманит". Милиция пришла. "Смотрите, он умер!". Брат шамана говорит: "Он мухомора поел, назад через 9 дней вернется". - "Ничего не знаем, вот давай, похорони его. Прямо при нас. Закопай и все, никаких тут шаманств. Какие мухоморы! Бред какой-то!" Он их умолял, говорил: "Он живой". - "Закопай и все!" - говорят. Бубен сожгли, шамана закопали. На девятый день, видать, возвращался он оттуда. Ветер поднялся страшенный. Яранги попадали, такой ветер, кошмар, деревья падали, на реке волны большие поднялись, собаки начали выть, страшно стало. Ночью брат с сестрой туда побежали на могилу. Откопали его, а он задохнулся, перевернутый. Оттуда его вытащили. По-своему похоронили. А этот поселок потом, на будущий год, затопило полностью. Все снесло весной". (18)

Правила общения с мухомором

Правила общения с мухомором отличаясь в разных локальных и родственных группах, все же имели много схожего. На всех этапах (от собирания до принятия) это общение представляло определенный ритуал, в котором священный статус мухомора определялся системой запретов и предписаний.

У кочевых чуванцев "мухоморный кодекс" включал следующее:

Надо найти, обязательно, семейство.... Надо их завязать в одну связку. Если, например, чужой взяла, один из одного, другой из другого семейства, они будут бороться. И , когда человек употребил их, он ничего не сможет увидеть. .. Но не все его употребляют, а только те, которые как бы ясновидящие. Говорят, где-то на воздухе надо его сушить. Резать нельзя. Подсушат, заворачивают, и прямо водой запивают и глотают. Не жуют, ничего. Целиком глотают. Если большой, его хорошенько заворачивают. Прямо с водой, как таблетку. Одну-две штуки. Больше нельзя. И вот он как будто все видит мухомор. Конечно, если много выпьешь, отравишься. Но тогда же они понимали, знали все, сколько надо выпить. Мне кажется, только одни мужчины употребляли его раньше. Он говорил, как олени, как табун будет. (19)

Непременное правило общения с мухомором на все этапах - это хорошее, доброе расположение духа. Считалось, что злым людям, вообще нельзя общаться с мухомором, так как такой союз может стать причиной массовых несчастий. Нашедший мухомор должен был всячески демонстрировать свою радость: исполнить при этом песню или танец и пр.

Мухомор нельзя было срезать ножом, переворачивать вниз головой. Нельзя было разрушать мухоморную грибницу, рвать слишком маленькие грибы. Рассказывают, что одна корякская женщина, посушив неочищенный мухомор, случайно съела мухоморную грибницу, в результате чего "маленький мухомор стал у нее в желудке расти. Она вырыгала маленький грибочек, а то бы умерла". (20).

При сушении мухомора нельзя было нанизывать его на нитку, прокалывая иглой. "Шмагины когда-то прокололи мухомор иголкой и нанизали на нитку, чтобы посушить. Когда кто-то из них стал потом есть этот мухомор, у него начались точно такие же колики, как будто иголкой его кололи". (21)

Принимать обязательно надо было нечетное число мухоморов - 3,5,7, 9. - "чтобы один был без пары". Нельзя было есть мухомор "с плохим уговором" - обращаться с ним надо было ласково.

В некоторых общинах его запрещалось употреблять, при заходе солнца - "когда солнышко скатывается", в других - в определенное время года: "Зимой не положено есть мухомор. Один съел маленький мухоморчик. Перед тем сказал ему: "Я больше есть не буду, если ты дашь мне силы, чтобы я опьянел". Съел. Ну ночью прихватило его. Стал рыться в земле, пока до конца не дорылся, там и остался..."(22)

Были люди, которым вообще не положено было общаться с мухомором. "А когда если кому не положено. Вот, например, целый съешь. Пожуешь хорошенько. Все съел. Через несколько минут выскочит оттуда целый, какой был. И больше чтобы ты его не трогал. Больше, чтобы ты не ел. Будешь есть - сдохнешь". (23)

Старики, регламентирующие религиозную жизнь общин, обычно предупреждали людей, которым не положено было принимать мухомор:

"Это было в тундре. Я спросил: "Можно ли мне попробовать/" Он мне просто сказал: "Нельзя. Потому что ты не вернешься... Ты можешь настолько погрузиться, что это может повлиять на твой рассудок... Доза для каждого человека своя, ты не можешь знать своей меры... и можешь погибнуть". (24)

Большое значение придавалось первому принятию мухомора. Оно напоминало инициацию. О своем первом принятии мухомора так рассказывала мне пожилая корячка:

"Я никогда это не пробовала... Я уже замужем была. Ребенок уже был. И вот он (старший брат отца) говорит: "Попробуй вот это". И сразу я сдалась, потому что нельзя, это, отказаться от старых людей. Вот и я, это, попробовала, а потом после этого, когда прошло опьянение, он мне сказал: "Ну теперь все, теперь я должен сказать тебе, что ты только один раз в год его пробуй и только по три, если сама желание у тебя будет, то пять будет и только принимать, но один раз в год. И вот сейчас я только по этому слову, по его слову только так делаю. Даже иногда через два года, когда у меня желание есть. И говорит у тебя... свет будет, вместе с другими не смешивай - компании нельзя делать. Компании если тебя угостят, то не отказывай, бери и храни и кому-нибудь потом отдай угостить, но эта ком-

пания не делай этого. Запутается и навсегда запутается - не распутать, не отпутается твоя светлая видение." (25)

Особые правила регламентировали поведение человека и во время мухоморного опьянения. Принявшему мухомор рекомендовалось лечь спать: "Надо, чтобы главное опьянение во время сна шло. А во время подъема надо сказать: "Проснулся, очнулся на этом свете", потому что можно запутаться при опьянении, на какой планете, находишься". (26)

Большое значение придавалось снам, увиденным в состоянии мухоморного опьянения. В них искали разгадку будущего, сигналы об опасности и пр.

Современный этнограф В.М.Кулемзин о восприятии таких "мухоморных" снов васюгано-ваховскими хантами пишет следующее: "На Васюгане были известны лица, называемые панкал-ку (панкал - гриб-мухомор). Панкал-ку размачивал в теплой воде гриб-мухомор и выпивал настой, оказывающий снотворное и дурманящее действие. Присутствующие собирались к спящему панкал-ку и слушали содержание его сна, передаваемое в бредовом состоянии". (27)

Нередко советы мухомора, услышанные человеком во сне или на яву, помогают ему избавиться от тяжелых жизненных невзгод. Так, у одной корякской женщины "стали сыновья гибнуть. Однажды она поела мухомора и то ли сон увидела, то ли ей наяву сказал чей-то голос: "Если ты хочешь сохранить детей, ты должна на бубне играть и ничего одежды не иметь при этом". Женщина решила: "Мне надо сохранить детей". В пургу она обычно снимала одежду и босиком, раздетая с бубном обходила все стойбища. Детей она сохранила". (28)

Иногда духи мухомора, являясь опьяненному во сне или при его пробуждении запрещали ему в дальнейшем употреблять мухомор: "Я проснулся и увидел, что табун крутится на небе. Говорят мухоморы мне: "Если только так будешь кушать, то умрешь - вот на тот свет пойдешь, где табун крутится." (29)

Надо отметить, что правила общения с мухомором различались у мужчин и женщин. Так (об этом указывалось выше), женщине не рекомендовалось принимать мухомор "в компании", а мужчина (у чуванцев), наоборот, должен был его вкушать в присутствии "девки" - молодой девушки или девочки-ребенка, которую выбирал, основываясь на интуиции, сам мухоморщик, и которая, сама того не осознавая, сопровождала его во время путешествия в иные миры и помогала ему оттуда вернуться.

В некоторых общинах мужчинам не разрешалось разжевывать мухомор, и прежде чем его принять, они давали разжевать его женщинам. В отдельных общинах женщинам вообще не разрешалось принимать мухомор. В связи с этим еще раз отмечу, что в легендах и представлениях о мухоморе народов Чукотки и Камчатки нередко подчеркивается его связь с женским началом.

Ощущения людей, принявших мухомор

Считается, что мухоморы разной формы, величины, цвета по-разному могут воздействовать на человека. В зависимости от этого, различаются "сильные" и "слабые" мухоморы. "Сила" мухомора зависит также от времени года: "Самый сильный мухомор - это август-сентябрь. А дальше пересыхает - влага уходит, крепость уходит. Если сильный мухомор, увидишь много, очень много. Разноразное."(30)

Все люди, принимавшие мухомор, говорили мне об испытываемом ими при этом чувстве радостного возбуждения: "Вот, когда ты не сильно пьян, так хочется и разговаривать, и песни петь, и работать, все что можно делать, буквально все. Прямо ой- с ей. Как летать.. Все идет к песне. Разговаривать прямо невозможно удержать народ, много, быстро говорят, слова выскакивают"(31)

При более сильном опьянении люди чувствуют потерю ориентации во времени и пространстве. Молодой чуванец-оленевод рассказывал мне: "Я видел реакцию людей принявших мухомор, когда еще сам не пробовал. Песни они начинают петь. И без конца они могут, полдня петь эти песни. Другие, наверное, куда-то попадали, потому что кричали, колотили себя. Одна бабка была. Тоже мы с ней поели эти мухоморы. Мало было мухоморов Три штуки только. Мы пополам с ней разделили. За столом с ней сидели, и она забалдела, начала петь. И она пела-пела, потом раз - на пол упала. Очнулась и мне рассказывает, что она начала на небо подниматься. А земля быстро-быстро маленькая становится, и там перевернулась она вниз головой, на землю прямо летит, а вот когда она стукнулась о землю, это она, оказывается, головой приземлилась на пол. Вот тогда она очнулась. Ну испуганная была. Говорит: "Далеко я летела туда. Наверное, к богу". (32)

В "мухоморном сне" обычно ощущение состояние необычайной легкости, полета: "Как будто шагаешь по небу. И бесконечное небо. Все время иду-иду, иду-иду - нет конца". (33)

В случае неумеренного употребления мухомора, он толкает человека на агрессию. Так, одного молодого коряка мухомор "заставлял убить жену, и он постоянно слышал, как чей-то голос ему приказывал, повторяя: "Убей жену! Убей жену!" В порыве ярости этот молодой человек отрубил себе палец (34).

Рассказывают о случаях смерти от мухоморного опьянения. Так, один коряк в состоянии белой горячки стал "гоняться за мухомором" с тем, чтобы его убить. В результате его самого нашли мертвым.

Надо сказать, что агрессивное поведение, вызванное принятием мухомора, все же явление относительно редкое. Это связано с тем, что все этапы общения с мухомором регламентировались требованиями обязательного настроя на добро, на радость. Эта действенная система запретов и предписаний, направленная на обуздание чувства агрессии, вызываемого употреблением возбуждающего и галлюциногенного средства, каковым является мухомор - пример решения проблем социальной экологии в традиционных обществах Крайнего Севера, позитивный опыт которых в этой области требует специального изучения.

* * * * *

1. *Линденау Я.И.* Описание народов Сибири (первая половина XVIII века): Историко-этнографические материалы о народах Сибири и Северо-Востока. Магадан, 1983, с. 124-125.

2. *Крашенинников С.П.* Описание земли Камчатки, М.-Л., 1949, с. 428.

3. *Лукина Т.А.* Г.В.Стеллер о народной медицине Сибири (Неопубликованный трактат 40-х годов XVIII в.) // Страны и народы Востока. Вып. 24. Кн. 5. М., 1982, с. 127-148.

4. *Богораз В.Г.* Материальная культура Чукчей, М., 1991, с. 140-142.

5. *Saar Maret.* Ethnomycological Data From Siberia and North-East Asia on the Effect of Amanita Muscaria // Journal of Ethnopharmacology, 31(1991), с. 157-173.

6 Там же, с.158.

7. Полевые материалы автора (далее - ПМА). Етнеут М.Т., пос. Палана, Камчатка, 1995 г.

8. *Богораз.* Указ. соч., с. 140-142.

9. ПМА. Шмагин Д., пос. Лесная, Камчатка, 1995 г.

10. *Salzman E, Salzman J, Salzman J, Lincoff G.* In Search of Mukhomor. The Mushroom of Immortality // Shaman"s Drum. A Journal of Experiential Shamanism, 1996, N 41, p. 42.

11. ПМА, Уварова Л.Н., пос. Оссора, Камчатка, 1993 г.

12. *Salzman J.* и др. Указ. соч.

13. Этнографические материалы Северо-Восточной географической экспедиции 1785-1795, Магадан, 1978, с. 89.

14. *Крашенинников.* Указ соч., с. 418

15. Society and Folk Art of Indigenous Peoples in Kamchatka Region. Center for Language Studies, Otaru University off Commerce. March 31. 1998, p. 112.

16. Там же, с. 113.

17. ПМА. Юговитина М.В., пос. Марково, Чукотка, 1999 г.

18. Там же, Дьячков Ю. Б., пос. Марково, Чукотка, 1999 г.

19. Там же. Карамзина А. В.. пос. Марково, Чукотка, 1999 г.

20. Там же, Уварова Л.Н., пос. Оссора, Камчатка, 1993 г.

21. Там же.

22. Там же. Шмагин Д., пос. Лесная, Камчатка, 1995 г.

23. Там же.

24. Там же. Монахов Р., пос. Марково, Чукотка, 1999 г.

25. Там же. Етнеут М.Т., пос. Палана, Камчатка, 1995 г..

26. Там же.

27. *Кулемзин В.М.* Шаманство васюганско-ваховских хантов (конец XIX - начало XX вв.) // Из истории шаманства, Томск, 1976, с. 60.

28. ПМА. Уварова Л.Н., пос. Оссора, Камчатка, 1993 г.

29 Там же. Етнеут Н.И., пос. Палана, Камчатка, 1995 г.

30. Там же.

31. Там же.

32. Там же. Шитиков А.П., пос. Марково, Чукотка, 1999 г.

33. Там же. Етнеут Н.И., пос. Палана, Камчатка, 1995 г.

34. Там же.

В.В. Майков

ШАМАНСКАЯ ПСИХОТЕРАПИЯ: ВЗГЛЯД ТРАНСПЕРСОНАЛЬНОГО ПСИХОЛОГА

Существует гигантская область практического знания, которую, за неимением лучшего термина, можно назвать "шаманская психотерапия" или "шаманская медицина". И эта область знания, насколько я могу судить по своему опыту работы философа и трансперсонального психолога и опыту общения с известными шаманами, - не менее мощная, чем известная нам европейская медицина. Шаманизм не есть туземный пережиток. Он - древнейшая самостоя-

тельная форма психотехнологии и целительства. Он - пра-знание, которое служило человеку на протяжении последних сорока тысяч лет и привело к появлению современных религий и цивилизации, искусства и науки и которое он неосмотрительно предал забвению.

Образ шамана в русской культуре

Многие исследователи проводят различие между шаманизмом и шаманством, я этого не делаю. Я не профессиональный исследователь шаманизма, поэтому буду вперемешку употреблять термины и шаманизм, как систему воззрений, и шаманство, как соответствующую практику, понимая под этим нечто одно – мир шамана.

Все мы помним расхожее представление о шамане в нашем социалистическом прошлом: это либо некие таинственные целители, удивительные первобытные маги из дальних стран, либо какие-то "советские" старики или старухи в лохмотьях, неистово пляшущие как безумцы с вытаращенными глазами, разбрасывающие кости, исходящие пеной, в чем-то наподобие припадка. Создавался образ чего-то дикого, невнятного, на грани помешательства. В ранних исследованиях европейских этнографов и ученых, а особенно психологов и психиатров, которые пытались определить, что такое шаман, почти повсеместно говорится, что шаманизм или шаманство – это та или иная форма истерии, что шаманы и целители – люди ненормальные. В 70-е годы Э.К. Наумов в кулуарах показывал фильмы о филиппинских целителях и некоторых персонажах из мира экстрасенсорики, которые тоже напоминали таких безумных людей.

Фигура шамана – древнейшего целителя и мастера экстаза

Шаманизм, как прекрасно определил в своей книге Мирча Элиаде - это "архаичная техника экстаза" (Элиаде, 1997). В этой книге описаны все важнейшие моменты шаманской практики: это архаичная, восходящая к истокам человечества, практика гадания, целительства, путешествия в другие миры, добычи знания, социального регулирования и балансирования. Исторические данные указывают, что корни шаманизма в очень давнем прошлом – свыше сорока тысяч лет. Многочисленные свидетельства тому собраны в одной из самых интересных книг по шаманизму - иллюстрированном историческом атласе мировой мифологии Джозефа Кемпбела. И первый том – "Путь животных силы", - целиком посвящен исследованию шаманских культур и генеалогии различных шаманских традиций (Cambpell, 1988). Шаманизм возник до буддизма, до христиан-

ства, до ислама, до митраизма, до язычества в славянском и европейском мире. Это, действительно, фундамент всех культур, протерелигия, предшествовавшая любым другим организованным формам религии

Шаманизм или шаманство – это наша реальная история. И в каждом из нас в этом смысле существует семя этого опыта. Шаманский космос – один из самых древних слоев человеческой психики, практики, сознания, и этот слой может быть вызван к жизни, и действительно вызывается к жизни в особого рода ситуациях. Как прекрасно определил шаманство Арни Миндел, сам великий "шаман" и великий новатор в психотерапии, шаманизм есть "архетип встречи человека с неведомым" (Минделл, 1996). Каждый раз, когда перед нами встают жизненно важные задачи, когда мы один на один с миром , в нас пробуждается древний шаман и дает необходимые нам силы и древние знание.

Шаманизм, как и холотропное дыхание, внешне достаточно прост. Но это вовсе не значит, каждый из нас, может стать шаманом, потому что быть шаманом – это очень и очень нелегкая вещь. Каждый шаман, прежде чем стать шаманом, был избран, причем избран не людьми. Шаманство, в отличие от власти вождя, не наследуется, как правило, по родовой линии. Шаманов избирают духи. Они решают, кому быть шаманом, а кому - обычным членом племени. Шаман в древних обществах олицетворял ту синкретичную фигуру человека тайны, который был одновременно учителем, целителем, магом, вождем. Впоследствии, по мере дифференциации человеческой жизни, функции шамана расщепились, появился институт магии, институт религии, институт власти воина-правителя.

Необычные сосотояния сознания и их целительные возможности

Элиаде отразил в названии своей книги одну существенную черту шаманизма: это техника экстаза. Шаманская практика происходит, как правило, в необычных, экстатических состояниях сознания. Один из исследователей шаманизма, крупный трансперсональный психолог Роджер Уолш, даже ввел специальное понятие: "шаманское состояние сознания" – для того, чтобы определить специфичность состояния сознания, возникающего во время шаманских практик (Уолш, 1996). Шаманы входят в это состояние обычно для того, чтобы путешествовать в другие миры. Шаманский космос мно-

гообразен, хотя для простоты в нем выделяют три основных мира: нижний, средний и верхний, которые устойчиво существуют во всех шаманских традициях мира.

Арни Миндел, великий революционер психотерапии, сам является своеобразным шаманом. Рукопись его последней еще неопубликованной книги так и называется: "Шаманское руководство по вселенной". Он объясняет шаманизм с точки зрения даосизма, квантовой физики, современной психотерапии (Минделл, 1998а, 1998б). По сути, все великие психотерапевты, в той или иной степени, шаманы. Милтон Эриксон, Фриц Перлз, Станислав Гроф и другие. В каком смысле шаманы? В том же самом смысле, в каком являются шаманами экстравагантные, великие, неординарные люди: политики, писатели, художники. Мы называем таких людей шаманами, потому что они могут управлять необычными состояниями сознания, использовать эти состояния, работать в этих состояниях на таких скоростях и уровнях, которые обычному человеку недоступны.

Из работ С. Грофа по необычным состояниям сознания хорошо известно, что они имеют поразительные целительные возможности (Гроф, 1997). И шаманизм - самая древняя практика работы в необычных состояниях сознания - имеет очень большое значение для практики холотропного дыхания. Сам жанр холотропного дыхания весьма сродни жанру шаманского путешествия. В шаманском путешествии, как и в холотропном дыхании, под звуки бубна и трансовой музыки отправляемся в странствия в различные миры для исцеления и получения нового знания.

Жанр путешествия – это универсальный жанр. С ним мы встречаемся в научно-фантастических романах, в фантазии, в сновидении, в холотропном дыхании, при приеме галлюциногенов, в поиске видений; все это практики, которые сродни шаманским.

Вселенная духов

Для шамана весть мир – это вселенная духов: каждое деревце, каждая травинка, каждый камень, каждое озеро, каждое живое существо, и такие большие сущности, как вся наша планета, весь наш мир – все они имеют своих духов. Вся жизнь может быть понята как процесс обмена энергиями и взаимодействие духов. И в шаманском космосе, например, любая болезнь есть следствие того, что какие-то жизненные силы, духи, олицетворяющие эти силы, покинули человека. Соответственно, большинство шаманских исцелений – это путешествие за украденной душой, ее возвращение. Мир – это арена битвы, и поэтому наши жизненные силы могут быть украдены нашими противниками и просто другими безразличными к людям и алчущими энергии существами. Поэтому задача шаманского исцеления состоит в том, чтобы продиагносцировать, какие именно жизненные силы украдены, и отправиться либо за украденной душой, либо за покинувшими человека животными силы. Каждый человек в шаманском представлении имеет несколько животных силы, которые даны ему от рождения или приобретаются им в ходе жизни, и все благополучие и здоровье человека, его особые умения связаны с этими уникальными животными силы.

Христианский европоцентризм и подавление шаманизма

Европейское колдовство, как показано многими исследованиями, также имеет своим истоком языческую, дохристианскую шаманскую традицию. Христианство воцарилось в Европе в ходе достаточно жесткой борьбы на протяжение многих столетий. Скажем, Литва только в 14-м веке приняла католичество, а до этого еще два века металась между католичеством и православием, была полуправославной, полукатолической страной. Князь Владимир крестил Киевскую Русь, и на всей территории Европы долгое время происходила борьба между древними, языческими представлениями и практиками и христианством. Упорная борьба шла, например, между кельтскими традициями и христианством. Кельтский мир, надо сказать, один из самых ужасных с точки зрения современного человека миров, это мир "маленького народца", мир гоблинов, колдунов, мир фей, волшебных существ. В книге Роберта Грейвза "Белая богиня" исследуется культ белой или лунной Богини-Матери в дохристианской ойкумене Европы. Кельтов жили везде на территории Европы, их мир был суровый, мужчины сражались, их не хватало; кроме того, их женщины были настолько свирепы, что кельтский мужчина - глава семьи жил в очень напряженном постоянном состоянии бдительности, чтобы не быть убитым своими врагами и своими женами. И когда христианство в конце концов, навязало свои ценности и моногамную семью, то древние, архаичные пласты психики (какова структура семьи, структура жилища, структура деревни , такова структура бессознательного) сопротивлялись, и лишние женщины, которые не смогли найти себе места в новом христианском мире проявлялись в таких формах, как ведьмы, они летали на шабаш, со-

бирали магические растения, участвовали в пирах сатаны. Ведьма, в соответствии с приведенной в книге Теренса Маккенны этимологией – это существо, что живет за деревней, за оградой, в овине, и есть то, что выброшено из кельтского мира христианством (Маккенна, 1996). Конечно, христианство, как и всякая большая религия, как иудаизм или ислам жестоко боролись с предшествующей культурой, и очень многое из ценностей языческой культуры было уничтожено. Например, с точки зрения христианства, духи - это непременно и однозначно духи ада, бесы, порождения дьявола, это то, с чем нужно бороться, и христианская практика – это, в немалой степени, практика борьбы с этими духами, подчинение этих духов, избегание искушений, насылаемых ими. В этом есть, безусловно, истина, но есть и некоторое психологическое преувеличение, потому что мир - не только арена борьбы полярных злых сил, это еще и проявление всего живого, и поляризация этого мира на добро и зло, на Сатану и Бога – это характерная черта христианской традиции. И, конечно, этой новой культуре, которая боролась против мира колдунов, развилась практика инквизиции, как практика подавления голосов духов, голосов языческого, нехристианского мира.

Конечно, изучение шаманизма современными европейскими учеными несет на себе печать взгляда через двойную искажающую культурную оптику: прежде всего, как нечто нехристианское, поганское ("паганизм", или язычество, в переводе с основных европейских языков), второе – как что-то безумное, экстатическое, третье – как имеющее дьявольскую окраску. В этом и состоит евроцентристский взгляд на другую культуру: Европа всегда идет впереди прогресса, а весь остальной мир за ней тащится, и необходимо его просвещать, вносить туда свою цивилизацию, культуру, христианскую религию. Конечно, когда такое отношение является основой взгляда на древние миры до какого бы то ни было анализа, очень сложно узнать древний мир. Только в 20-м веке в Европе появились первые серьезные полевые исследования шаманизма. В России, кстати, такие серьезные исследования были еще в 19-м веке, потому что Россия находится среди двух миров: восточного и западного; это гигантская империя, которая уравновешивает в себе многие верования, в которой традиционно более мягкий взгляд на иноверцев. Поэтому, скажем, этнографические описания российских исследователей шаманизма обладают большей ценностью и до сих пор - это ценные

научные факты. С развитием новой стратегии исследований – полевых исследований, суть которых состоит в том, что понять другую культуру можно только прожив в ней, попытавшись понять внутреннюю организацию этой культуры на ее языке - мы стали получать более адекватную картину и увидели, что шаманский космос не менее сложен, чем космос европейский. Шаманская практика целительства в некоторых случаях более утонченная, чем современная психотерапия. Наиболее глубокие психотерапевты считают, что преобразование психотерапии, ее инновации происходят только из шаманизма, из контакта с древней культурой. Шаманство – это древнейшая технология сознания, и очень иметь практическое знание шаманизма, снять свои предрассудки по отношению к нему.

Мир конкретного знания

Итак, мир шаманов – это мир духов, и духи выбирают шамана и дают ему посвящение. Что такое посвящение, и что за шаманская болезнь ему предшествует? Ключевой момент в посвящении шамана – ритуал жизни и смерти, когда его тело раздирается на куски и съедается духами, потом духи выплевывают и оно заново склеивается по кусочкам, то есть, тело преображается, пересотворяется. Если что-то у нас меняется серьезно, то меняется все и на уровне внутреннего мира, и на уровне наших представлений о мире, и на уровне тела. Все выдающиеся учителя, мистики, говорят: тело, как мы его обычно знаем, исчезает, у нас появляется что-то другое. Вот как описывает этот процесс В.Н. Басилов.

У знаменитых шаманов, по преданиям, рассечение тела происходит трижды. Что такое «кромсание тела или пересотворение шамана? Это страшная, но необходимая операция, которую, как считалось, духи проделывали с шаманом. Духи отрезали ему голову, клали ее на полку и насаживали на длинный шест. Отделенная от туловища голова не теряла способности видеть и слышать, и шаман с интересом наблюдал за дальнейшим ходом событий. Он видел, что духи разрубали тело на мельчайшие кусочки, складывали их в три отдельные кучки. Затем брали кусочки в рот и выплевывали их по сторонам. Кусочки тела из первой кучи предназначались духам «верхнего» мира, из второй – духам земли, из третьей – духам «нижнего» мира. Каждому духу полагался свой кусок; чтобы не было ошибки, духа называли по имени. Считалось, что духи съедают доставшийся им кусочек шаманского мяса. Затем все кусочки каким-то образом снова оказывались в кучках, духи склеивали их слюной, тело принимало прежний вид, шаману приставляли голову, и он оживал. Для чего это делалось? Для пользы ша-

мана: дух, отведавший его плоти, давал шаману право излечивать насылаемые им болезни» (Басилов, 1984, с.55).

Мы видим, что в центральном ритуале посвящения и пересотворения тела шамана проявляется очень важный момент конкретности знания. Вот почему шаман потом, когда он диагностирует, когда отправляется в путешествие, уже конкретно знает, в чем дело, поскольку есть конкретная связь с любым духом через свое тело, и работает конкретное знание.

Перинатальные механизмы камлания

Важнейшим инструментом в шаманских практиках является бубен который еще до конца прошлого века считался дьявольским орудием, и за то, что вы имеете барабан, вас могли посадить в тюрьму. Только армия и палачи имели право на бубен. Во время камлания частота ударов бубна где-то от 180 до 200 ударов в минуту, что соответствует частоте биения сердца плода в утробе матери. Поэтому когда мы слушаем бубен, мы как бы совершаем обратное путешествие в первую перинатальную матрицу, которая является основой мистического контакта с миром, и из этого состояния мы затем можем совершать любые путешествия. Ребенок в утробе находится в связи со всем, матка - это его вселенная. Поэтому шаман называет бубен своим конем, несущим его по мистическому космосу. На бубне часто рисуется шаманская карта с тремя мирами: верхним, средним, нижним; костюм шамана также говорит о том, что шаман все время совершает путешествия.

Возможно, будет когда-то написана шаманская история европейской культуры, основой которой будут данные о связи необычных состояний сознания и великих поворотных пунктов развития человеческой цивилизации. Обычные состояния сознания служат для поддержания существующего порядка, а необычные – для изменения, для радикальной революционной трансформации. Поэтому чтобы сделать что-то новое, нужно быть мастером измененных состояний сознания, мастером экстаза и трансценденции. По сути дела, вся техника инноваций, преобразования – это техника экстаза, трансценденции; все новое входит в мир под маской безумия.

Коммуникативная теория сознания

С информационной точки зрения сознание – это процесс переработки информации, поступающей к нам по различным каналам. В книге Арни Миндела выделяются следующие основные каналы: ка-

налы пяти органов чувств, канал шестого органа чувств, экстрасенсорный, который Миндел называет мировой канал. Есть также канал сновидений, канал тела - проприоцептивный, канал движения. Миндел вводит кинестетический канал, потому что в динамике проявляется многое. Он обращает особое внимание на незавершенные движения, т.к. они - ключ к тому, что является энергией симптома.

Будучи внимательным ко всем этим каналам, мы можем устанавливать связи с ними, с миром и с собой. Налаживание таких связей - это восстановление коммуникативной ткани сознания, возможное благодаря энергии самоорганизующейся вселенной. Не мы развиваем и изменяем личность, не мир решает проблемы, а все самоорганизуется в пространстве всесвязности. Это основной принцип реально действующей психотерапии: в свете всесвязности все озаряется, только в этом свете и возможна интеграция. Суть психотерапии - в восстановлении коммуникативной ткани сознания в пространстве всесвязности.

Исцеление как восстановление всесвязности сознания

Если вы будете говорить классически обученному психоаналитику о шаманском посвящении, он будет думать: "Да! Тяжелая форма психоза!". Если это будет юнгианец, он будет рассматривать все это как процесс индивидуации, обретение своей сущности, построение целостной мандалы, и, конечно, здесь у клиента гораздо больше пространства, но, тем не менее, юнгианский аналитик будет смотреть на вас сквозь призму юнговских теорий, через юнговские типологии, через архитектонику процесса индивидуации, через архетипы, через свою концептуальную оболочку. Он будет следовать этому, работать с активным воображением, будет предлагать вам общаться с разными архетипами. Гештальт-терапевт может предлагать вам общаться с персонажами сна. ("Кто из присутствующих здесь людей больше всего похож на волшебника из вашего сна?".) Но, тем не менее, каждый психотерапевт понимает все, исходя из своего видения, своей теоретической нагруженности.

Там , где нарушено общение между людбми и с самим собой – знак наличия проблемной зоны. Зоны общения-необщения, это первое, на что обращают внимание при диагносцировании ситуации, и их состояние показывает, какие коммуникативные стратегии нужно налаживать для помощи людям. Как правило, то, что мы называем своим "я", есть та часть психики, где лучше всего налажено сообще-

ние меня с собой и с миром, это пространство мета-коммуникации. Налаживая связь с необычными состояниями сознания, мы, тем самым, помогаем себе исцеляться, восстанавливая связь с энергиями и силами, которые в отсутствие такой связи проявляются в качестве наших проблем. Чтобы исцелиться, надо соединиться со своими переживаниями, приобщиться к ним на тех уровнях и на том языке, на котором они когда-то сформировались как проблемы. Наша жизнь пронизана коммуникативной тканью сознания, мы соединены с миром многообразными связями и языками, а не только мыслью. Чувства даны нам для того, чтобы быть с миром в контакте, а не для того, чтобы закрываться от него, поэтому все, что есть в нашей коммуницирующей вселенной, все, что составляет бытие – это информация, которая может проявиться как мудрость, будучи неограниченной омрачениями коммуникативного поля сознания. Как писал Уильям Блейк: "Если бы двери восприятия были распахнуты, все предстало бы перед нами, как оно есть, беконечным".

Независимо друг от друга во всех уголках планеты шаманы открыли это правило. И универсальность шаманской технологии трансценденции и экстаза, универсальность их картографий и путей говорит о том, что оно универсально для человека вообще и универсальным образом проявляется в разных культурах, независимо от того, на каких языках, в каких ментальных и концептуальных схемах люди отображают реальность.

Изучая духовные традиции, я узнал, что они давно уже используют для восстановления всесвязности сознания особые языки, которые я долго искал, исходя из задач психотерапии. Эти языки занимают промежуточное положение между нашим повседневным языком и неким изначальным языком переживания, о котором гласят тексты мировых мистических традиций. Они являются языками нашего глубинного опыта, и если мы их знаем и обращаем особенное внимание на этот слой опыта, то тогда у нас намного быстрее происходит интеграция, мы намного полнее включаемся в коммуникативную ткань сознания именно теми гранями, которые необходимы для интеграции и восстановления.

Шаманский практикум на семинарах Института трансперсональной психологии

Из всего вышесказанного ясно, почему знание шаманского мира и обучение шаманизму является базисным навыком для практикующего психолога и психотерапевта, причем не только трансперсонального направления. Когда мы начинали эту работу восемь лет назад, то поначалу использовали описанные М. Харнером техники путешествия в нижний и верхний миры и путешествия за животными силы (М. Харнер, 1996). Также хорошо работал практикум Габриэллы Рос – танцовщицы и "городской шаманки". Мы использовали ее танцы "Волна" и "Телесный джаз". Параллельно этому мы изучали мир древнеславянского (языческого) фольклора, и с помощью солиста ансамбля Дмитрия Покровского Дмитрия Фокина ввели то, что получило название "славянская психотерапия" - восстановление первичной связи городского жителя с миром с помощью древнеславянских ритуалов жизни и смерти.

Восстановление первичной связи человека с миром проводилось также и с помощью других важных трансперсональных мистерий: практикума по ритмам любви и смерти с выдающимся российским импровизатором-перкуссионистом Михаилом Жуковым, перфоманс "Синестезия" (с музыкантами М. Жукова) и мистерией "Родовой канал" на семинаре "Языки переживаний и методы интеграции". При работе с М. Жуковым было найдено и конкретно переживаемо группой пространство изначальной связи, которое было названо "мета фольклором". Это слово было введено для того, чтобы обозначить поразительный факт, когда спонтанно рождающиеся в группе мелодии и ритмы напоминали одновременно славянский, цыганский, африканский, южноамериканский фольклор.

В последний год мы все активнее сотрудничаем с тувинскими шаманами (М.Б. Кенин-Лопсан и шаманы из общества "Дунгур") и их московскими учениками Верой Сажиной и Василием Губановым, совершая традиционные камлания и шаманские мистерии.

* * * * *

М. Харнер. Путь шамана. М., Крон-пресс, 1996
М. Элиаде. Шаманизм – архаичная техника экстаза. София, 1997
А. Минделл. Дао шамана – путь тела сновидения. Киев-М., София–ТПИ, 1996
С. Кинг. Городской шаман. Киев-Москва, София – ТПИ, 1996
А. Виллолдо и Э. Ендерсон. Четыре ветра. Киев-Москва, София – ТПИ, 1996
А. Виллолдо и Э. Ендерсон. Остров солнца. Киев-Москва, София – ТПИ, 1998
Р. Уолш. Дух шаманизма. М., ТПИ, 1996
Стивен Лаберж. Осознанные сновидения. М., ТПИ, 1996
Стивен Лаберж и Ховард Рейнголд. Исследование мира осознанных сновидений. М., ТПИ, 1996

Станислав Гроф. Космическая игра: исследование рубежей сознания. М., ТПИ, 1997

С. Криппнер и Д. Диллард. Сновидения и творческий подход к решению проблем. М., ТПИ, 1997

К. Уилбер. Никаких границ: восточные и западные пути личностного роста. М., ТПИ, 1998

К. Ринг. Проект ОМЕГА: предсмертные переживания, НЛО и мировой разум. М., ТПИ, 1998

А. и Э. Минделл. Вскачь, задом наперед: процессуальная работа в теории и практике. М., ТПИ, 1998

А. Минделл. Кома: ключ к пробуждению; Самостоятельная работа над собой. М., ТПИ, 1998

С. и К. Гроф (редакторы-составители). Духовный кризис: когда преобразование личности становится кризисом. М., ТПИ, 1998

М.Б.Кенин-Лопсан. Тувинские шаманы. М., ТПИ, 1999

К. Уилбер. Проект Атман: трансперсональный взгляд на человеческое развитие. М., ТПИ, 1999

Х. Кальвайт. Шаманы, целители, знахари. М., Совершенство – ТПИ, 1998

В.Н. Басилов. Избранники духов. М., Политиздат, 1984

Т. Маккенна. Пища богов. М., ТПИ, 1996

J. Campell. Historical Atlas of World Mythology. Vol. I: The Way of Animal Power. N.Y., Harper & Row, Publishers, 1988

С.П. Тюхтенева

«НЕОШАМАНСТВО» НА АЛТАЕ В 1980-1990-х гг.: ЯСНОВИДЕНИЕ И СНОВИДЕНИЕ В ПРАКТИКЕ ШАМАНСТВУЮЩИХ

Религиозная ситуация на Алтае в указанные годы характеризуется крайней сложностью – чтобы ее охарактеризовать, а тем более соотнести с известными науке верованиями, традиционно присущими алтайцам, следует, наверное, употреблять термины с приставкой «нео-» : неошаманство, необурханизм.

Причины подобной сложности кроются в последствиях религиозной реформы 1904-1905 гг., известной в науке как *бурханизм*: они сказались не только на том, какие именно шаманские обряды и ритуалы сохранились сегодня, но и в том, *как* называют современные алтайцы «знающих» людей и *кем* они считают самих себя. Мало кто из них сегодня осмелится именовать себя *«кам»* – шаман. Потому что на протяжении всего 20 века это слово и называемые им люди

подвергались негативному воздействию со стороны властей и общества. Чаще всего сегодня их просто называют *«неме билер кижи»* - букв. «нечто знающий человек». Среди этих «нечто знающих» существует много разных по функциям и практике специалистов.

Итак, сегодня среди алтайцев имеются следующие категории шаманствующих: *алкышчы, арчын корор, аржанга улус башкарар, кара косту, кара тилду, каргышчы, кору туш корор, коспокчи, кос корор, јадачы, јарын корор, тармычы, угаачы, ырымчы.*

«Алкышчы» - это люди, знающие и использующие благопожелания, тексты обращений к соответствующим ситуации духам и божествам. Слова благословения, произнесенные этими людьми, всегда достигают цели - у алтайцев это называется "сопровождение / преследование слова" - "сос ээчиир";

- *«арчын корор»* - буквально: смотрящие *арчын* – можжевельник. Эти люди при помощи горящей веточки можжевельника могут предсказывать будущее, рассказывать о прошлом, выяснять причины болезней, смерти, искать пропавшие вещи и скот, лечить и т.д.;
- *«аржанга улус башкарар»* – это люди, водящие желающих на целебные источники «аржан», знающие дорогу, правила поведения возле источника, а также сакральные тексты обращений к духам-хозяевам источников;
- *«кара косту»* – буквально «имеющий черные / недобрые глаза», т.е. могущий сглазить;
- *«кара тилду»* – буквально «имеющие черный / злобный язык», наговорить…;
- *«каргышчы»* - от слова "каргыш" - буквально "проклинающий человек". Слова этого человека также, как у его антипода "алкышчы" обладают способностью "сопровождать / преследовать", они всегда достигают цели ;
- *«кору туш корор»* - "человек, видящий вещие сны" - ясно-сновидец. Ясно-сновидение проявляется в двух видах. Первый вид - это произвольное, как правило, ночное ясно-сновидение. Чаще всего в этом случае снятся те, которым вскоре предстоит умереть. Кроме того, во сне ясно-сновидец может "увидеть" какие-либо предстоящие события в жизни родственников, друзей и соседей-односельчан. Интерпретация сна достаточно индивидуальна, но имеются некоторые элементы, схожие у разных "людей знания": смех во сне - слезы наяву, лошадь - воплощение "души" мужчины и т.д.

Второй вид - ясно-сновидение "по заказу". Человек, желающий узнать, к примеру, жив ли (здоров ли) его родственник, муж или сын, приходит к ясно-сновидцу (обычно это женщина ясно-сновидица) и просит последнего "посмотреть". Ясно-сновидец засыпает днем - в полдень, около и после полудня - и "видит" сон об искомом человеке. Такие сны - "заказы" были очень популярны во время второй мировой войны, как говорят информаторы.

Кроме того, ясно-сновидцы чаще других "знающих людей" выполняют роль посредников между живыми и мертвыми. Именно к ним обращаются умершие с различными просьбами - передать "в их / иной мир" одежду, любимую, постоянно носимую при жизни или какие-то другие, ценные для умершего, вещи; передать на словах какую-либо информацию или просьбу кому-нибудь из близких.

Такого характера сновидения, как правило, передаются адресату при посредстве пожилых, уважаемых родственников последнего. Как сказала одна моя информатор, видящая вещие сны, она сама не может говорить о содержании сна тому, кому оно предназначено, потому что она, во-первых, еще молода для таких дел (ей 36 лет), во-вторых, многие в их селе с неодобрением или иронией относятся к "знающим" людям из молодых женщин. Она чаще всего говорила это своей матери, а после ее смерти - свекрови. Они же, в свою очередь, находят способ довести это сообщение до адресата[1];

♦ *«коспокчи»* - в основе этого термина слово *«кос»* – «глаз», следовательно, его можно перевести на русский язык как «видящий». Есть два вида ясновидящих - *"коспокчи"* и *«кос корор кижи»* «человек, видящий глаз». Между "коспокчи" и "кос корор кижи" имеется довольно существенная разница. Первый "видит" постоянно, в любое время, а последний - иногда, как правило, внезапно, случайно.

Объектом «видения» выступает мир «невидимых» – '*кормос*' или '*корунбес*' / '*корунмос*'. Иногда в научной литературе их именуют "чертями". 'Невидимые' – это души умерших людей. Наиболее явно видимыми они становятся в период суток, называемый 'красный вечер'[2], поздним вечером и ночью. Ясновидящие могут также видеть душу, покинувшую еще живого человека. Такая душа мало чем отличается от самого человека, различие проявляется лишь в поведении – они не отвечают на приветствие, не реагируют на знакомого, идущего навстречу, а в их глазах отсутствуют *«чок»*, букв. «искорки», присущие глазам здорового человека. Именно с этим, очевидно, связан сам термин - "видящий человека с глазами без признака жизненной силы". Поэтому слово *"кос"* "глаз" составляет основу обоих терминов.

В процессе ясновидения "человек знания" может помочь человеку, которому грозит "случайная" смерть. Если "душа" человека, ведомая под руки двумя "невидимыми", идет спокойно, не сопротивляясь, это означает, что пришел час смерти этого человека. Если же "душа" вырывается из рук "невидимых", сопротивляется им - это значит, что они его уводят насильно. В этом случае ясновидящий, взяв полено из поленницы и бросив его на дорогу перед "невидимыми" и "душой", может испугать "невидимых". Они бросят "душу" и убегут, а человек останется жив;

♦ Еще одна категория – «слышащие» - *«угаачы»* - яснослышащие. Они слышат различные шумы, голоса и пр. Как правило, голоса принадлежат все тем же «невидимым». Шум и голоса могут исходить также от гор, деревьев и других объектов природы, относящихся к миру существ, имеющих *«тын»* - 'дыхание, душу', согласно традиционному мировоззрению алтайцев.

♦ Другая категория «знающих» людей называется *«кабакчы»* – «человек, чувствующий бровями». Брови человека, относимого к «знающим» людям, могут чесанием или тиком / дрожью оповещать его о предстоящих событиях. Как правило, правая бровь чешется к добру, левая – к неудаче.

♦ *"јадачы"* - "владеющий камнем или иным предметом, называемым "тьада", с помощью которого можно изменять погоду". Алтайцы рассказывают, что иногда об этих людях можно узнать только после их смерти, настолько они скрытны. Когда тело умершего "тьадачы" выносят из жилища, внезапно резко изменяется погода - посреди летнего зноя может пойти дождь со снегом и т.п.;

♦ *тармычы* - "человек, могущий наслать порчу". Об этой категории говорят, что они появились и вошли в силу только в послед-

---

[1] Информатор К.Т. из с.Ленин-Дьол Онгудайского района, из рода тодош, записано в мае 1999 г.

[2] Неблагоприятных, с точки зрения традиционного мировоззрения, временные периоды - это "красный вечер" - закат солнца и период междулуния - от 3 старой луны до 3 новой луны.

ние 2-3 десятилетия и только потому, что не стало шаманов, не позволяющих им причинять зло.

- *ырымчы* - "предсказатель, прорицатель". О даре предчувствования "ырым" часто повествуется в алтайском эпосе и фольклоре. Об этой категории я слышала только от жителей одного, Улаганского района. В других районах, однако, говорят о подобном проявлении предчувствования какого-либо события относительно к любому человеку, не являющемуся «человеком знания».

Кроме того, имеется категория шаманствующих людей, которые «узнают» о чем-либо по просьбам людей при помощи:

- «*куманак*» - буквально это означает шишечки хмеля, а на деле 41 камушек или фасоль;
- при помощи гадальных карт «*козор салар кижи*»;
- иголки с ниткой и стакана с водой.

Разумеется, что помимо таких узких специалистов, есть люди, имеющие более широкие возможности. Это лекари, в свою очередь подразделяющиеся на «*сыймуучы*» - массажистов, «*сынык-бычык тудаачы*» – лечащие переломы и ушибы, «*баш тудаачы*» – «выправляющие головы». Есть отдельная категория, называемая «*эмчитомчы*» – это «лечащие при помощи слов и прикосновения рук». К лекарям же, полагаю, можно отнести сказителей «*кайчы*», потому что *кай* обладает свойством излечивать и даже возвращать к жизни.

Итак, тема выступления – ясновидение и сновидения. Судя по собранному мной материалу, самая основная ценность – это душа человека, которая подвергается опасностям этого и иного мира и которую поэтому следует беречь. Потеря души – это смерть, поэтому главный «персонаж» в видениях – душа.

Душа живого человека своим появлением предвосхищает место его планируемого посещения за 2 дня. У некоторых людей, скорее всего, больных или ослабленных, она может появляться вперед него всего на полчаса. Проявляется это так: например, «случайно» может открыться дверь, могут быть слышны шаги, либо характерное для данного индивида покашливание и иные манеры. Душа человека, а если вспомнить А.В. Анохина, их у человека около семи, может показаться вместе с «душами» всех тех предметов и животных, которые находятся в этот момент времени рядом с ним . Так, один молодой человек рассказывал, что он «слышал» своего отца, как он подъехал к жилищу, сошел с лошади и привязал ее к коновязи, затем расседлал ее. Все это сопровождалось характерными для этого звуками.

Отец же на самом деле появился только через полчаса. И, как отметил информатор, его отец говорил, что поскольку он стар и ослаблен вследствие болезни, его душа появляется до него всего на полчаса.

Эта, показывающаяся душа, может иметь совершенно разные размеры: она может быть очень маленькой и ходить по носу хозяина, а может выглядеть точно так, как сам человек. Один из наиболее распространенных рассказов о «маленькой» душе таков. На охоте два человека остановились на ночлег. Один из них был «видящим». Когда его друг уснул, он вдруг увидел, что из ноздри друга вышла его душа и пошла вверх по носу. «Видящий» решил подшутить над другом и положил поперек переносицы спящего стебель дудки (растения семейства зонтичных, могут вырастать до 1,5 – 2 метров и иметь в диаметре до 2-3 см.). Душа спящего долго пыталась перелезть через стебель, даже вспотела, но никак не могла этого сделать. «Видящий» не выдержал и рассмеялся, а его друг от этого проснулся. На вопрос «Что ты видел во сне?» рассказал, что во сне он взбирался по крутой скалистой горе, но тут на его пути оказалось огромное, в несколько обхватов, поваленное дерево. И что он так и не сумел через него перелезть.

Очень легко потерять эту "маленькую душу" в момент чихания. Выскочившую "душу" могут схватить "невидимые", постоянно вьющиеся около, поэтому находящемуся рядом человеку непременно следует быстро и громко сказать одно из следующих выражений-пожеланий (в буквальном переводе): "Собака насри, говно съешь!", "Камень хватай!", "Белый Бурхан!" и т.д.

Очень интересным для меня был вопрос : «*ол jер*» буквально "та земля" - «тот мир \ мир мертвых» и «мир сна», «*туш jер*» буквально "сна земля" - это одно и то же, или нет. Алтайцы, рассказывая о своих сновидениях, часто употребляют слова "в той земле". Точно так же говорят, когда рассказывают о мире, куда уходят после смерти. Закономерен поэтому вопрос - "та земля" - это земля, в которой пребывают души умерших и посещают души ясновидящих? На этот мой вопрос сын известного *кайчы* категорически сказал, что нет. «Мир сна» скорее похож на параллельный мир, сказал он.

Следующий вопрос, вставший передо мной в процессе накопления материала - **ка́к** происходит ясновидение: с открытыми или закрытыми глазами, во сне или в бодрствовании? Вышеупомянутая ясновидящая К.Т. рассказала, что она "видит" и с открытыми, и с закрытыми глазами во время бодрствования. Особенно четко види-

мыми существа иного мира становятся в период "красного вечера" - после заката солнца или после того, как она выпьет немного спиртного. Я, сказала К.Т., иногда закрывала глаза, когда еще не совсем была уверена в том, что я "вижу". Но "видеть" от этого не переставала.

Практически все алтайцы говорят о том, что "невидимые" - люди иного мира - показываются всегда в той одежде, в которой их похоронили. При проведении поминальных 7 и 40 дней "душа" умершего появляется с целью отведать специально приготовленной пищи и попрощаться с родственниками и друзьями. Поэтому алтайцы говорят, что на свадьбу и праздник по поводу рождения ребенка можно опоздать или не ходить вовсе, но на похороны или поминки - обязательно, поскольку эти дни - последняя возможность увидеться и попрощаться с умершим. С ним еще доведется увидеться - но только тогда, когда и сам ты "переселишься" в "тот, истинный, Алтай, истинную землю". Так, придя на поминки и обнаружив, что кого-то из родственников или близких друзей, кто непременно должен присутствовать, "душа" покойного может, рассердившись, покинуть поминающих. И обида на отсутство-вавших может навлечь на них неприятности - болезнь и т.п.

Итак, все вышеназванные "люди знания" не являются шаманами. Функции этих людей и функции шаманов сильно различаются. Шаман (в исконном смысле слова) владеет всеми теми навыками и знаниями, которыми обладают вышеназванные категории шаманствующих. И если в функции последних входит поддержание баланса в мире людей и посредничество между этим и иным мирами, то в функции шамана входит нечто иное. Самое главное отличие состоит в том, согласно представлениям современных алтайцев, что шаман рождается в мире людей не для того, чтобы лечить или предсказывать, искать пропавшие скот и вещи. Шаман призван "создавать и сохранять защитный пояс" *"курчуу"* вокруг своей земли, своего Алтая, своего народа. В его функции входит поддержание гармонии между людьми, между человеком и природой (духами-хозяевами природы), между верхним, средним и нижним мирами.

Появление в указанное десятилетие большого количества людей, наделенных тем или иным даром, описанным выше, можно считать проявлением архаичных форм религиозных верований и практик в период системного кризиса и оценивать как деградацию и упадок. Однако, все это можно оценивать и как подготовительный период перед появлением более высокоорганизованной категории людей, владеющих традиционными и современными знаниями.

C.Lussier

SPIRITUAL OPPORTUNISM OR CREATIVE INTEGRATION? THE AGGREGATION ON SPIRITUAL POWERS BY RITUAL SPECIALISTS AMONG HIGHLAND AYMARA HERDERS

Introduction

The contemporary socio-political setting of Andean communities is a complex mosaic of ancient ways and adjustments to specific pressures from immediate and distant social and political environments. I am interested in the way rational choices are made by Native Andean peoples in the process of constructing their own social and cultural space within national polities. One aspect within this general problematic is the contemporary relationship of Bolivian Aymara Indians to spiritual involvement: more specifically, I examine the way they simultaneously draw on inherently incompatible religious doctrines and belief systems to address worldly issues. My perspective is that of a social anthropologist who spent over two years conducting ethnographic research among the Aymara herders of highland Bolivia.

The Aymara herders of Chuymani live in the semi-arid portion of the Western Cordillera foothills at about 4000 meters of altitude. The environment is extremely harsh, allowing very limited agriculture in the form of tuber growing, and even then, one crop out of two is lost to frost or desiccation. Herding of sheep and camelids is the main production activity and the herders resort to exchange with neighbouring and far off communities to complement their diet.

During my stay in Chuymani I documented and mapped relations of production, relations between individuals and between residential groups. I collected information on the traditional belief system with its associated ritual complex, and on the non Native churches and faiths present on the territory. I learned the stories of 10, 20, and 30 families, their interrelations, their grievances and ill feelings about each other. I documented the links between various hamlets through marriage and through collaboration in production or ritual activities, and I gradually

learned about the all pervasive use of spiritual manipulations that can either protect social order or whet the flames of infighting.

The myth of communal solidarity

Andean ethnology has considered the rural Native community as the cradle of egalitarianism and solidarity. The idealized vision of the "close corporate community" first described by Eric Wolf four decades ago (wolf, 1955) is still very present in Andean ethnography despite a few isolated criticisms (Isbell, 1978; Skar, 1988; Albo, 1976; Houdart, 1980). The general tendency to focus on reciprocity and complementarity in the Andes has led to an overemphasis on the consensual nature of Indigenous culture as opposed to the study of inequalities, of factionalism and of the internal processes that lead to group fission and group reproduction.

There is indeed an intriguing contrast between the formal and institutional character of solidarity in the Andes (communal *cargo* system - collaborative patterns, etc.) one the one hand, and the informal and underground character of conflict and divisionism on the other.

I found in my research among the Aymara that serious interpersonal conflicts and factionalism were in fact the main ingredients – before demographic pressure - for the process of group reproduction. I also found that the study of conflicts was a key to understanding the widespread and silent undercurrent of spiritual practices. As fieldwork progressed, it became obvious that factionalism was an important dimension of the Aymara herders' life, and that I could not avoid this fact in my analysis of their social organization. This in turn led me to consider the importance of two intimately connected elements that interfere in the shaping of social relations: envy and the use of witchcraft.

The concept of envy still needs to be defined and set in a proper theoretical context before any firm conclusions can be derived about its impact on Aymara social life. But its omnipresence in the discourse of the Aymara, and in explanations they offered for most of their problems, was such that even I had to take it into consideration to monitor my own conduct in the community.

Uñisiña — human revenge, divine punishment

For the Aymara, the great majority of conflicts, from the most benign to the most serious, go back to one source, that of envy (*Uñisiña*). Each little hamlet possesses its own tales of witchcraft where entire

families were suddenly decimated by illness, inexplicable accidents or fits of dementia [2].

Envy is a pervasive and ubiquitous feeling in Aymara cosmology. It colours just about every category of social and spiritual relations, and originates in the heart of family life. Any individual presumed envious becomes a permanent threat to the fortunate one, because it is presumed that he or she will eventually resort to witchcraft to take revenge and reverse fortune.

Envy gives rise to an underground but persistent hostility that occasionally leads to aggressive behaviour: targeted individuals' houses are secretly burnt, they and their wives are sometimes beaten, false rumours are spread at their expense, etc. In other words, everything possible is done to make them want to leave the hamlet, which most of them end up doing at some point to found their own hamlet a few hundred yards away. When all available means have been exhausted to counter or prevent the devastating effects of envy, the herders' only recourse is the help of a spiritual specialist. Needless to say victims also resort to counter-witchcraft in their desperate search to escape a potentially fatal curse.

Aymara discourse regarding witchcraft is unequivocal: impacts of beliefs related to witchcraft are considerable. When there is suspicion of witchcraft manipulation in a relationship, danger is imminent and all morbidity, all loss of property, or any calamity affecting one of the parties is immediately interpreted as resulting from a malevolent intervention. Whether or not an individual resorts to black magic, be it for revenge or driven by envy, the outcome is one and the same: the mere suspicion of envy and its logical consequence, the evil curse, compose a self-sufficient duo that explains all evil befalling an individual or his close ones.

The intensity of the fear the Aymara entertain towards envy and its consequences is proportional to their inability to defend themselves against this occult threat that escapes all formal justice. In Aymara customary law, witchcraft is the only instance where no authority has jurisdiction. First because the denunciation of an act of witchcraft in the open is tantamount to a tentative of homicide, and second, because it

[2] Defiance and mutual suspicion between Andean peasants have been reported on several occasions (Bouysse-Cassagne 1987; Carter 1968; Gillin 1952; LaBarre 1948; Nuñez del Prado 1973:125; Tschopik 1951:179). Wolf even speaks of and an „institutional envy" (1955:460).

would call revenge upon the accuser and his or her next of kin. Moreover, the demonstration and proof of witchcraft is virtually impossible, and it requires the intervention of witnesses that would rather not interfere. Unresolved interpersonal conflicts give rise to intangible offences. Just as a curse is never hurled to its victim, envy is never expressed openly; all is guessed, weighed and mutely spread by rumour. Hence, these conflicts cannot find a resolution out in the open nor through traditional and official authorities. They end up in the deadly circle of black magic.

These two underground forces, the fear of envy and witchcraft, jointly raise a formidable obstacle to the display of material wealth, to open competition, or to avowed hostility.

The precariousness of social success

Economic status and economic inequality among Aymara herders are ever changing. They are also unpredictable because they are based on the dynamics of animal demographics. Social success is thus precarious and can be reversed by the vagaries of an epizootic or a local draught. This ecologically-driven injustice stands in sharp contrast with a social order where equality rules, where all individuals are socially and politically equivalent (see Lussier 1995, chap. 6).

The Aymara have integrated this primordial conflict in their cosmology by erecting a belief system where everything is played in terms of relations between humans (*jaqinaka*) and the supernatural (*alax pacha, manq"a pacha*). All ancestral spirits, recent or remote, are subsumed under the concept of *achachilas* and few individuals fail to pay them tribute in good or bad times. All living souls are permanently submitted to the powers of these spirits who inhabit historical and mythical ancestors alike. According to the herders of Chuymani, they can be fearless when improperly fed and will bring good fortune when respectfully treated. Illness, death and temporary psychosis are reported as examples of ancestor revenge or as punishments for reprehensible behavior.

Envy is perceived as the product of an injustice imposed by supernatural powers. It is the symbol *par excellence* of humans and of discontented spirits. Not only do human covetousness and jealousy lead to the invocation of malignant spirits (*saxra*), but all divinities of the Aymara pantheon, all ancestral spirits are invested with an intrinsic ambivalence. Social success or failure are invariably interpreted as manifestations of their leniency or of their ire. In this context, redistribution through offerings, one the one hand, and affiliation to non-

traditional faiths on the other, appear to be the safest way to defeat the appetite of envious people and spirits.

William Carter noticed that the first social lesson taught to Aymara children was that of hospitality, a fact he attributes to its protective function (1968: 258). But generosity must also apply to supernatural forces. The Aymara say "we feed the *achachilas* so that they don't come back and eat us". Spirits are hungry, particularly those of recently defunct kin. These must be properly fed if one wants to avoid their anger, always caused by envy of material things they once owned. It seems that the core of the Aymara belief system holds on this premise which consists in feeding the spirits to request a favour or to avoid their wrath. This form of obliged reciprocity with the supernatural can be observed in the social world. (see Bouysse-Cassagne & Harris 1987:40; Crandon-Malamud 1991:125; Girault 1988:21; Pratlong 1989:39; Rösing 1991, tome II:169.)

Among the Aymara, there is no direct causal link between economic success and social prestige. In other words, economic success does not provide protection against the threat of envy. This explains why social status and economic status rarely coincide in the Andes. Protection from envy derives from knowledge, generosity and hard work. These are three key values that surpass material wealth. An individual who is particularly well-off can only gain social prestige through the fulfilment of communal obligations such as the sponsoring of traditional festivities, which leads to significant expenses. In this context, the Seventh Day Adventist Church comes in as a new shield against both the dangers of envy and the obstacles to individual economic growth.

Spiritual life in Chuymani

Today, little shrines and stone altars are still scattered on the barren landscape of Chuymani, but these sacred constructions are not identified by the herders as representations of individual deities or ancestors. They are cultic devices used for mediation between the living and the complex world of spiritual forces, be they mythical ancestors or chthonian deities associated with natural elements (mountain ranges, rivers, gullies, etc.). Traditional beliefs are still very much present in Chuymani, but the continuous oppression against "Indian idolatry" by European rulers since early colonial times have muzzled indigenous expressions of devotion and most native cultic practices are now confined to the intimate domus. As for religious activities, before the agrarian reform in the 1950s, the hamlet was a distinctive ritual group with its own catholic church, a common sacrificial altar and an annual patron-saint festivity. Today these

markers of a former collective rituality are forgotten. But the space they once occupied remains sacred and untouched for fear of revenge by the spirits that still roam around and within them. This is to say that change only affects behaviour partially. Despite the adoption of new religious norms, all things formerly imbued with spiritual powers still contain a spiritual charge that could be reactivated for a potential future use.

In Chuymani, spiritual life and spiritual involvement are a complex web of multiple influences. Some of these influences have evolved from within communities since pre-Columbian times, some are recent blends of imported ideologies with creative additions. Today, the Aymara do not consider ancestral spirituality and its associated ritual complex as a religion. The spiritual realm reaches beyond official ideological discourse to form an integral part of the life cycle and its many rhythms and regulations. For our present purpose, the term "religion" better applies to the official churches that coexist in Chuymani along with their bureaucratic apparatus and ritual calendar: the Catholic church, heir to the colonial era, is still present but has been losing ground for some decades now to the Seventh Day Adventist Church, one of the many protestant faiths that have invaded the Andes since the beginning of the 20th century. The coexistence of these three belief systems, traditional, catholic and Adventist, gives the community of Chuymani a character of religious heterogeneity that expresses itself first and foremost in a formal segregation between traditionalists and Adventists.

Ritual specialists

Activities involving ancestral Andean beliefs can be observed in a wide range of occasions, but most of these are conducted among immediate kin and in small groups. Whereas in pre-colonial times most ceremonial activities and rituals involved whole communities – sometimes as much as thousands of people – today Aymara spiritual life is compartmentalized. Some important rituals and practices have altogether disappeared and many others are bound by secrecy.

However, there is a rich array of ritual specialists. Among the Aymara, ceremonial masters such as the *yatiri* (the one who knows), the *layka* (sorcerer), the *curandero* (healer), the *avogado* (officiating priest) the *ch'amakani* (shaman) and many others all play an important role in the organization of ritual space and activity. These are not considered as mere back-alley specialists, they are modest dignitaries that still occupy a key position in Aymara society as holders of the secrets to protection and restoration of social order when order has been challenged.

In his characterization of ritual specialists, Louis Girault distinguishes those specialists that perform good or white magic and divinatory rituals from those whose actions are strictly designed to cause morbidity (1988:113). This distinction is often obscured by the well-known fact that one individual often cumulates more than one ritual function. Just like the shaman is empowered to heal or to perform miracles (Eliade 1951:17) an Andean *Yatiri* is often able to perform healing rituals and black magic. In the Andes, no impenetrable frontiers seem to clearly separate benevolent sorcery and malevolent witchcraft. The different fields of knowledge involved in spiritual practices appear as open sources from which any ritual specialist is free to draw and build his own personal curriculum. These fields of knowledge include both elements of ancestral origin and contemporary religious discourse, in this case the Catholic and Protestant churches.

The *yatiri*

The *yatiri* is a manichean figure empowered to do good or ill. He is respected and sought because he possesses the required knowledge to communicate with supernatural forces. He, like the shaman, accesses his status through divine intervention, usually the struck of lightning or through dreams (Fernandez Juarez 1996, Girault 1988). To be hit by lightning in the Andes and to survive it is a frequent occurrence[3]. It is considered a sacred call to become a *yatiri*, or a shaman, and the one who refuses the role can be playing with his own life, as Tristan Platt has testified (Platt, 1996:17). This is not to say that all *yatiri* have been struck or that all individuals struck become *yatiri*, although in the latter case, rumours will quickly spread to the effect that the victim is bound to become *yatiri*. Another condition required to gain the status of *yatiri* is the fundamental and key ability to read coca leaves.

In rural areas, the *yatiri* is a man of modest conditions as are all individuals, *yatiri* or not, feared for their expertise in witchcraft. Flores Ochoa mentions an interesting belief among the alpaca herders of the Peruvian *puna* (high mountains): amulets used during domestic propitiatory rituals for camelids cannot be fabricated. They must be discovered in a natural setting on the highest mountain summits. They are readily found by dispossessed orphans, who have no rich nor animals

[3] In the Bolivian and Peruvian Andes, this condition is unfortunately easily fulfilled since 300 deaths a year are attributed to lightning (see Gade 1983:773).

(1977: 219-134). Bastien reports the same bond between poverty and occult knowledge among the Kallawaya (1978: 134).

The knowledge of occult forces and of the laws that regulate these powers inspires fear, especially when individuals have developed this knowledge for their own benefit, outside the normal process of apprenticeship to the status of *yatiri*. The Aymara view many of those ritual specialists as the "unfortunate ones" who have nothing else to do than to assuage their envy by provoking impoverishment or morbidity in others. Poverty and black magic are intimately linked in this scenario. Hospitality, as a measure of generosity, guarantees a minimal immunity against any blow to mental, physical or material integrity. In each of Chuymani's little hamlets, there are such individuals deemed knowledgeable in black magic.

The *yatiri* can also be sought for his curing powers or his ability to diagnose. The "good" *yatiri* could be termed the sorcerer, the one that perform white magic and divinatory rituals. The criteria that are used by the Aymara to distinguish between both types of *yatiri* is not clear in Chuymani, although everyone knows who practices good and who practices evil. Tomas Huanca, provides a rich taxonomy of *yatiri* subcategories and their respective attributes (Huanca, 1989). Some ritual specialists considered as *yatiri* develop specialization such as the *Uñiri* (the one who can read coca leaves), the *Jaqxatiri* (the one who makes offerings for prosperity), the *Waxt'iri* (the one who can do offerings as an obligation to the deities) or the *Ajay K"iwiri* (the one who calls a certain type of spirits) (Huanca 1989:47). All these capacities can be represented in a single individual.

As in most Andean communities, Chuymani counts several of these ritual specialists. One of them is Eliodoro Puma, a respected and affable herder in his sixties. Eliodoro's expertise and practice is an intriguing compound of apparently incompatible elements. He is considered an experienced *Yatiri* who can foresee the future and tell the causes or consequences of a disturbing fact. Through the reading of coca leaves, he can locate the source of a curse or answer a specific question. He is also a spiritual healer and will help a person recover his or her lost soul. His knowledge of traditional medicine is extensive and allows him to cure a wide range of physical diseases and wounds. Women with difficult pregnancies know that they can rely on him to deliver their babies in complete safety.

Healing practices are still very much in use in Bolivia, by several ethnic groups. An individual will primarily consult a traditional healer before resorting to western medicine. Beyond monetary considerations, one of the main factors that underlie the failures of the western health care system in rural areas (at least in the Aymara context) is the generalized lack of trust of western doctors and healing methods. For the Aymaras, healing should be intimately connected with the spiritual realm. Despite some efforts on the part of State health-care organizations to provide better communication channels in the therapeutic relation, patients' socio-medical expectations and needs are not understood, nor recognized by medical care staff. Moreover, like many of his fellow herders and for most of his life, Eliodoro has considered himself a catholic. In his long apprenticeship as *yatiri* he has learned that catholic saints are effective protectors against evil forces.

The Tug-of-war Between Catholic and Adventist faiths

Despite the destructive forces of Spanish missionary crusades to extirpate and destroy Andean religion, since the beginning of colonial times, Andean peoples have gradually integrated elements of the catholic faith in their practices and pantheon. The blending of catholic iconolatry and ancestral beliefs is in fact so strong that the catholic faith is no longer considered an official religion, rather, the Aymara refer to it as one of the foundations of their belief systems.

One day I asked a herder from Chuymani about his religious sympathies. He replied: "I have no religion, I am only a catholic". What this assertion reveals is that the notion of religion applies only to recently integrated faiths, such as the evangelist movements. The Aymara of Chuymani who are not members of the fundamentalist Seventh Day Adventist church thus consider themselves devout of any specific religious affiliation. Being a Catholic equates being a traditionalist both of which are considered by fundamentalist protestants as great sources of evil and moral decay, just as did early colonialists.

Adventists are obsessed with ritual purity (Stoll 1990:103) and reject all reference to any ancestral custom. In Adventist faith, there is no space for culturally-derived deviations or additions to religious expression. But in Chuymani this inflexibility is only manifest in discourse. Religious praxis reveals otherwise.

In the hamlets of Chuymani, Agricultural and pastoral rites are conducted in parallel by Adventist and traditionalist groups, thus physically delimiting the politico-religious division in the community.

Some rituals involving sacrifices and offerings are still performed in a collective setting. In those cases, a clear separation can be observed between tenants of both faiths. The annual school inauguration and the educational authorities' investiture are examples of important rites conducted at the level of community, where radical Adventists can be seen sitting apart from the traditionalist group, performing their own ceremony with fruit juice instead of alcohol, reciting Adventist prayers instead of dancing and offering a lamb to the *achachilas*.

Interestingly enough, Eliodoro the *yatiri* is also a fervent Adventist follower and a skilled Adventist preacher. In his little hamlet, all traditional domestic rituals related to production are conducted under his guidance according to strict Adventist rules whereby no alcohol is permitted, nor reference to, or invocation of, local tutelary spirits, no dancing and no sacrifice of animals. Basically, all Andean ingredients traditionally deemed essential to successfully conduct a ritual are officially banned. In practice, Eliodoro's observance of these rules is highly selective and depends on the context in which he operates. When he is asked to perform a magic ritual in secrecy, he resorts to a complex marriage of all his sources of knowledge and power. I have seen him invoke in the same breath the major mountain spirits of the Western Andes, the catholic saints best known to serve as weapons against witchcraft, and several elements of the Adventist gospel. Although divination and sorcery are strictly forbidden by his own church, Eliodoro keeps practicing them because they may be his and others' salvation, and because he, like his fellow herders, still fears the ambivalent powers of ancestral spirits, who need to be fed and appeased through sacrifice and offerings.

In Bolivia, officially sanctioned Adventist preaching is in the hands of local selected Native converts. Besides Eliodoro, Chuymani has its own Pedro Llamqui, a respected and followed leader of the local Adventist church. Every Saturday, Pablo dutifully gathers his flock for the weekly eight-hour "*culto*", delivers an inspired sermon and teaches the Bible to a disciplined little crowd. Watching him go, the visitor can easily be fooled into believing that he is the most trustworthy of church messengers. But it is not only faith or illumination that guided his steps to the Adventist temple. When asked why he became and Adventist, Pedro replied frankly: "I became an Adventist to make sure things go well for me".

This local church leader is also the richest man in the region. His reputation of *nouveau riche* and his economic success are owed to the extent of his flock and, mostly, to the fact that he has been exempted from the obligation to squander his wealth in ceremonial pomp since his conversion to Protestantism. Under closer scrutiny, though, this conversion appears to be somewhat contrived. Pedro still believes in the authority and ambivalent powers of *achachilas*, and in the properties of Andean rites.

His own behaviour outside the church is observed and known by all community members as one of very lax conformity with Adventist Gospel and ritual regulations. For instance, if Pedro wishes to drink and dance with his *compadres*, he will do it, although not in a conspicuous way. If Pablo feels he should sacrifice a lamb as an ultimate petition to the mountains spirits — something he would drastically condemn in a sermon on Saturday mornings —, he will do it in the intimacy of his home. Interestingly enough, this fact is not portrayed by other Adventist followers as outrageously heretic. It seems rather to be the norm. What Pedro does is done by most his fellow herders. He just happens to be an eloquent example of the inherent suppleness of religious behaviour in that portion of the Andes.

Enrolment in the Adventist church secures some degree of protection from the wrath of hungry Andean spirits who impose a constant sharing of material goods. It is also a guaranteed antidote against the deadly effects of black magic; and black magic first targets those that are envied. It is in Pedro's own interest to rise in the social Adventist hierarchy because he is a target of choice for the many unfortunate herders who surround him. When families from neighbouring hamlets perform their reproduction rite for the flocks, it has become standard practice to invoke tutelary spirits and beg them to send Pedro's sheep to their fields.

Pedro's conversion seems to result first and foremost from a pragmatic calculation.

The coincidence between an exceptional accumulation of wealth and his religious activism is not fortuitous. These two dimensions fuel each other and evade obstacles to individual success. What Pedro lacks most, is social prestige.

Eugenia Mayta is also a faithful Adventist. She regularly goes to the Saturday cult. She does not wear jewels, does not drink alcohol, and severely judges those that do not follow church rules. One day she was designated by the Chuymani communal assembly to be *alcalde escolar*, a

cargo every able adult couple is expect to assume for a complete year when their turn comes. Recently widowed, she was to perform the duty expected from her late husband for that year. In concrete terms, this meant that for in the course of the following year, Eugenia would have to squander two thirds of her entire capital in order to meet her communal obligation.

According to tradition, on the day of her enthronement, she had to offer alcohol and food to the whole community; she had to sacrifice a sheep and a lama to solicit the mercy and protection of local *achachilas* for a successful school year. Her ceremonial duty further implied to get drunk with all dignitaries present, and to dance, therefore infringing by three times the basic taboos of Adventist correctness. That day, the onus was on Eugenia to counter the dangerous spiritual and social forces that are entangled in the traditional ritual system. In her mind, as in most of her community fellows', had she failed to comply with these Andean norms, the blame for any unwanted event, any calamity befalling the community during that year would have been thrown back to her.

The politics of religious affiliation

In order to begin making some sense of this religious amalgam, I have examined the historical and social factors underlying the success of the Seventh Day Adventist church in the region. The Aymara's growing allegiance to this church seem to be a pragmatic and opportunistic social choice based on at least three reasons:

1 Adventist religion is associated by the converted Aymara with renewal and modernity. It is also believed that becoming an Adventist conveys potential economic and political power, because of the church's emphasis on education and literacy. From the 19th century onwards, rural schools have become the institutional frame where community members build their own local political elite.

2 Malevolent witchcraft is a pervasive and deadly practice in the Andes. Adventist followers invariably say that they do not believe in the powers of witchcraft. But they will readily contradict themselves by admitting that being officially in the ranks of the faithful Adventists provides them with relative protection against angry spirits, and against the harmful consequences of witchcraft.

3 Alcohol consumption and feasting are banned from all social and ceremonial activities in the Adventist church. In strict economic terms, this means that the costly social and ritual obligations related to the traditional Andean *cargo* system can be avoided, thus increasing a convert's revenue on the long term.

This "spiritual pragmatism" does not only stem from primary economic and selfish considerations. It is also a reflection of the most Andean of traits: the rational distribution of productive efforts in several directions, in different specialized ecological niches. All of Andean research has revolved around the notion of risk management among peasants. For high altitude potato cropping, the exploitation of several niches at different levels to offset the statistical risk of frost is the most informed and rational of choices. It is tempting to read the same rationality in the herders' relation to spirituality: investing in distant and complementary spiritual systems can only spread the risk of falling pray to malevolent spirits or to witchcraft. More than a search for a better, safer cosmology, this is about "spiritual networking"; it is about the politics of spirits and building spiritual alliances and support in opposed camps (i.e. the traditional Andean belief system vs. the Adventist Gospel). The question remains as to how this spiritual investment is done, and what it means for the nature of religiosity in Aymara culture.

Deviant christo-paganism or spiritual opportunism?

When it comes to religious life in Chuymani, discrepancies between word and action are rather striking. The politically correct discourse of Adventist followers rarely coincides with their own practice. What I have described in the cases of Eliodoro, Pedro and Eugenia applies to several others I have observed. This gap should not surprise as much as what it reveals, something of the rationality that underlies the massive adherence to the cult, and the relatively fictitious nature of the professed faith in followers.

Ströbele-Gregor has found that the Adventist faith may not be absolutely incompatible with Aymara culture (1993). There may indeed be a space for scriptural interpretation, particularly if one considers that all rural church leaders in the region are Aymara herders themselves. Evangelical missionaries like the Adventists have been trying to fight such expressions of religious syncretism, or what they have labelled christo-paganism among their converts (Stoll, 1990:88). The culturally-relative way exogenous religious faith is integrated in remote parts of Latin America will always represent a danger to the control-obsessed churches and sects. When the Seventh day Adventist church delegated

ritual control to local Native leaders, it may have put to risk the integrity of its obsession with ritual purity.

Conclusion

I am tempted to use an economic analogy to describe today's Aymara religious life as a vast ethereal spiritual market where individual choices regularly transgress moral boundaries to accommodate their immediate needs. This fundamental individual freedom cannot easily be curbed, even when it contradicts group allegiances and official religious discourse. In my view, this spiritual melting pot is not culturally unhealthy, nor does it mean that traditional practices are doomed to be swallowed by the protestant wave. Rituals can be banned or may transform and disappear, but their founding beliefs cannot be entirely wiped by dominant religious politics.

Traditional customs and powerful State-related churches may be politically and morally incompatible in formal discourse, but they are not contradictory in the privacy of domestic rituals. This might be a sign that belief systems are not easily challenged and that we are just witnessing one episode in an eternal tug-of-war between cosmologies.

When I ponder on the politics of religion in Chuymani, I am constantly reminded that the Aymara age-old belief system is so powerful that it can only be superficially deceived. When life and death are still considered to be dependent on the skills and knowledge of spiritual specialists, it is likely that this knowledge will remain unchallenged in the Andes, even by the most enthusiastic of converts. Tutelary mountain spirits survived the competition with catholic saints for centuries, and today they do not seem to be threatened by the apocalyptic message of the Adventist church. It seems, rather, that they will remain as permanent pillars of Aymara cosmology.

* * * * *

Albó, Javier1976 La paradoja Aymara. Solidaridad y Faccionalismo. Estudios Andinos 4(2):67-109.

Bastien, Joseph 1978 Mountain of the Condor. St.Paul: West Publishing Company.

Bouysse-Cassagne 1987 La identidad Aymara. La Paz: HisbolBouysse-Cassagne, T. & O. Harris 1987 Pacha: En torno al pensamiento aymara. In Tres Reflexiones sobre el Pensamiento Andino. La Paz: Hisbol, pp.11-60.

Carter, William 1968 Secular Reinforcement in Aymara Death Ritual. American Anthropologist 70(2):238-263

Crandon-Malamud, Libbet 1991 From the fat of our Souls. Berkeley: University of California Press.

Eliade, Mircea 1951 Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase. Paris: Payot.

Fernandez Suarez, Gerardo 1996 Sobre el extasis, el sueno y la oscuridad : Aproximaciones a las formas del viaje „ chamanico " en el altiplano Aymara. Revista del Museo Nacional de Etnografia y Folklore, 7-8, pp. 49-74.

Flores Ochoa, Jorge A. 1977b Enqa, enqaychu, illa y khuya rumi. In Pastores de Puna. Uywamichiq Punarunakuna. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. p. 211-237.

Gade, D.W. 1983 Lightning in the Folklife and Religion of the Central Andes. Antrhopos 78 (5-6): 770-788.

Gillin, John 1952 Ethos and Cultural Aspects of Personality. In Heritage of Conquest. S. Tax (édit.):193-211.

Girault, Louis 1988 Rituales en las regiones andinas de Bolivia y Peru. La Paz : Don Bosco.

Heath, Dwight B. 1993 Borrachera indigena, cambio de concepciones. Comentario en torno a Borrachera y memoria. In Borrachera y Memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes. La Paz: ISBOL/IFEA, pp. 171-185.

Houdart, M.F. 1980 Un exemple de scissiparité de village dans les Andes: Le cas de Pilchaca. Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines 9(102):35-58.

Huanca, Tomas 1989 El yatiri en la comunidad aymara. La Paz: Ediciones CADA.

Isbell, Jean 1978 To Defend Ourselves: Ecology and Ritual in an Andean Villlage. Austin: Institute of Latin American Studies.

LaBarre, Weston 1948 The Aymara Indians of the lake Titicaca plateau, Bolivia. Memoirs of the American Anthropological Association 68.

Lussier, Catherine 1995 ¡Somos Alamarka! Élevage et raison politique dans une communauté aymara des hautes terres boliviennes. Doctoral dissertation in anthropology, University of Montreal.

MacCormack, Sabine 1991 Religion in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Peru. New Jersey: Princeton University Press.

Nuñez del Prado, Oscar 1973 Kuyo Chico. Applied Anthropology in an Indian Community. Chicago: University of Chicago Press.

Orta, Andrew 1995 Las estructuras sociales de la articulacion cultural: un informe preliminar sobre una investigacion ethnografica de campo con catequistas aymaras y misioneros catolicos. Revista del MUSEF, La Paz, 38-61.

Platt, Tristan 1996 El sonido de la luz. Comunicacion emergente en un dialogo chamanico Quechua. in Revista del Museo Nacional de Etnografia y Folklore, 7-8, pp. 11-48.

Pratlong, Georges 1989 Individualisme et échange dans la culture andine traditionnelle. Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines, 18(1):23-53.

Rösing, Ina 1990 Introduccion al mundo Callawaya. Curacion ritual para vencer penas y tristezas. Tomo I. La Paz : Editorial "Los amigos del libro".

1991 Las almas nuevas del mundo Callawaya. Analisis de la curacion ritual Callawaya para vencer penas y tristezas. Tomo II. La Paz : Editorial "Los amigos del libro".

Skar, Harald O. 1988 The Warm Valley People. Dulality and land reform among the Quechua Indians of highland Peru. 2e éd. Etnologiska Studier 40:1-344.

Stoll, David 1990 Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth. University of California Press.

Ströbele-Gregor, Juliana 1989 Indios de piel blanca. Evangelistas fundamentalistas en Chuquiyawu. La Paz: Hisbol

Tschopik, Harry Jr. 1951 The Aymara of Chucuito, Peru. Anthropological Papers. New York: American Museum of Natural History 44(2).

Wolf, Eric 1955 Types of Latin American peasantry: A preliminary discussion. American Anthropologist 57(2):452-71.

O.Balalaeva, A.Wiget

SACRIFICE, SHAMANISM AND CULTURAL SPECIALISTS AMONG THE KHANTY

In March 1992, the co-authors led an international expedition to western Siberia among the Khanty of Western Siberia[4]. After spending ten days on the B. Yugan, the expedition crossed to the north side of the Ob-River, above Surgut. From the village of Russkinskiye, on the initiative of our local Khanty host, we were carried by helicopter to a reindeer camp near the upper Trom-Agan River, at the northernmost limit of eastern Khanty territory. After some discussions between our host and the family elder, it was agreed that we would be left at the reindeer camp for two days, after which the helicopter would return for us. Our arrival was unexpected by the Khanty families, who simply accepted us as friends of our local host, their relative. For our part, we understood only that we would spend the day of our arrival and the day after observing and interviewing semi-nomadic reindeer herders.

Several families were gathered together at this location, and more arrived during the afternoon of our appearance. In the end, there were about sixty people in all; excluding the expedition, these were

[1] Although the 1992 expedition was self-funded, the authors wish to thank The John D. And Catherine T. MacArthur Foundation for their support of the fieldwork expeditions that confirmed the 1992 findings.

approximately 55 Khanty from eight nuclear households. We soon learned that the occasion of this gathering was a communal reindeer sacrifice, in Khanty *mir*, to be held the following day at a sacred site approximately six kilometers distance from the campsite. We were happily invited to participate in the event.

Mir: Khanty Communal Reindeer Sacrifice

Khanty have both bloodless sacrifices (called *pori*) and blood sacrifices (called *yir*). Yir can have both individual and communal forms. The communal form is known as *mir*. Just as Gondatti pointed out in the last century, blood sacrifices today can be not only individual and communal but also occasional or seasonal. We know from our own fieldwork that individual *yir* have be made by individuals at the beginning of hunting season and on the occasion of a family member's return from a long absence as, for example, at a hospital or boarding school. The sacrifice we attended in late spring was the seasonal, communal sacrifice at the end of the winter season, before families returned to their summer houses. How *mœr* come to be held is complex. Our Pimskiy Khanty informant, KK, explained what had happened recently among the neighboring families on the Ai-Pim River:

> The first [of the recent] *mir*[s] was gathered by Zhenya Nimperov. He was visited by something [a spirit]. It ordered him to gather people together for three *mirs*. He had made two and he didn□t do it the third time. Then, as a result, something happened bad with my head, and they [the spirits] jumped on to me. So I arranged the third one.

The event we attended lasted around 30 hours beginning late one evening and concluding in the middle of the following night.

DAY ONE: PETITION AND SONG

We arrived at an encampment of three large canvas tipis (Russ. *chum*). In front of them were a half dozen sleds, as well as two snowmobiles, on which married women were gathered in conversation and attending to young children playing. Others were casually observing the young men, some of whom were their husbands, who were competing in a number of different contests of strength and agility described to us as "Khanty Olympics".

After darkness had fallen, drumming and singing began in the host's tent. Having been deposited quite unexpectedly into a ritual context, and without any prior knowledge of eastern Khanty protocol, we waited for an invitation from our host. None was forthcoming, although not because our attendance would have been inappropriate. As we discovered

much to our regret when we asked the next day, our host had been expecting us to take the initiative. The drumming and singing continued for most of the night and, as we found out later, constituted for the Trom-Aganskiy and Pimskiy Khanty an important component of the ritual, if not its formal opening.

DAY TWO: SACRIFICE

1. Gathering and Site Preparation At the sacred site, a bend on the frozen Trom-Agan River, the *nartes* and the women were left on the west bank of the river while the men moved down onto the frozen, snow-covered river to prepare the sacrifice site. [See Figure 1]. The women were prohibited from coming onto the site any further than the cooking area. The site was laid out on two axes. One axis runs along the river between two activity sites, the tree-altar and the fire. The second axis runs across the river, from the far bank through the tree-altar onto the near bank and into the forest. On the first axis, a large purpose-cut, birch sapling is planted in the snow covering the river ice. At the base of this sapling is laid the altar table which provides Torom with goods sacrificed to him and with his share of the ritual feast. Around this area the hunters gather with the domestic reindeer that they have used for transport. Opposite the altar a second activity area is established along this axis by digging a deep fire pit in the snow; the women and children are prohibited from passing beyond it. The second, cross-river axis extended into the forest; one end of this second axis terminates in the place for the final disposition of the offerings to the forest spirits and to Torom, while at the other stands an older metal figure of *Puixt Iki*, The BlackMan of Disease.

While the men were finishing establishing the general plan of the site, several men took turns trying to kindle a fire with a fire drill, the point of which was placed into the notch taken from the side of a log positioned near the center of the site. Despite their diligent efforts there were unable to kindle a fire this way. At that point, someone held a wooden match to the turning drill at the point of its contact with the tinder, and through this compromise a new fire was kindled.

While the New Fire was being kindled, other men dug a large fire pit in the snow, and carried to it firewood and kettles. The women continued to chat quietly around the *nartes*. At the same time two men were busy fabricating an anthropomorphic image, which we were told was *Puixt Iki*, The Black Man of Disease, from sheet metal they had cut from a steel

barrel. This was erected on the west river bank, opposite an older figure of the same form and construction on the other bank.

On the altar boards laid at the base of the birch tree were placed offerings of fabrics, a few canned meats, and money. These were carefully inspectedby the *multeh-ko* or ritual manager, their relative value discussed and some discarded. With the site prepared and the offerings arrayed on the altar, conditions were deemed suitable for the actual sacrifice to begin

2. The Sacrifice At this point the eleven reindeer to be sacrificed were brought out These reindeer were supplied by each of the families participating in the sacrifice. They were positioned in front of the men, who lined themselves up in uneven rows, facing the sun in south. The *multeh-ko*, who had directed the inspection of the altar offerings, stepped forward and in a crying chant, began to pray to Torom and to Kon Iki, occasionally punctuating their prayers with the cry of "Wo-wo-wo". During the prayers, all the men bowed from their waist in the direction of the sun at least two dozen times, then each turned himself around clockwise once. This cycle was repeated twice more for a total of three units of action. At the end of the third turnaround, all knelt on one knee and touched their foreheads to the snow.

The eleven reindeer were sacrificed quickly and cleanly. After the animals were killed, two-man teams set to skinning each animal, including the skull, taking care while butchering them not to spill blood on the snow. During the butchering, small bits of meat are stuck on the branches of the birch sapling fixed in the snow near the altar. Likewise, bits of meat and blood are thrown at the sheet metal image of the Black Man of Disease.

3. Feast and Thanksgiving Afterwards the men brought the women parts of the butchered animals. Some of the stomachs, along with hearts and livers, were put in the pots of boiling water to cook. Then feasting began, with bread and hot tea for everyone. Most of the meat was eaten raw with salt. While this feasting is going on, the cooked hearts and livers are brought to the altar and placed there. The rest of the cooked hearts and livers are distributed to the men to be eaten. At this time, money was also collected from the men and put on the altar next to the fabrics and canned goods that had been laid there earlier.

The feasting was ended by another call to prayer, which separated the men and the women, who returned to their designated areas. They

formed ranks and repeated the actions of the first (petitioning) prayer, described above, this time offering prayers of thanksgiving

4. Distribution of Gifts After the thanksgiving prayer, the entire group reassembled around the fire, men and women being careful to stand on opposite sides of the fire, nearest their designated areas. The *multeh-ko* stepped forward with a red cloth which he touched to the forehead of each man and woman; then he went up from the fire area to the *nartes* to touch the cloth to the foreheads of the mothers and children who remained there. The elder returned to the groups assembled around the central fire, held up the cloth, and prayed to *Tyurs Nay iŋki*. Then the red cloth was thrown into the fire. The Khanty say that the touching of the red cloth to the foreheads of all assembled, including the outsiders, assures that every home will have fire for the next year.

The women remained near the fire, while the men, including the outsiders, gathered to sit in a large circle between the altar area and the cooking fire. The elder directed two young boys to distribute the butchered meat among the men.

After the distribution of meat, the men and women formed ranks again and repeated the previous prayer actions, closing the formal part of the sacrifice open to both sexes. Immediately after this, the women loaded cooking gear and supplies, and returned to chum settlement on *nartes* by themselves, accompanied by a few men.

5. Disposition of Materials and Departure Most of the men remained to dispose of materials. The altar boards and the birch tree were put into the forest. Only the an altar cloth offering was left on site. The skins of the sacri-ficed deer along with the cloth offerings that were tied around their necks, were taken into the forest on a nearby bank. Two tall, slender birch trees were selec-ted and bundles of deer skins and cloth offerings were hauled into the treetops.

Finally, the metal image of the Black Man was removed to the other bank of the river and placed next to the older one. The site being cleared, the men returned to the *chum* settlement.

6. Evening Shamanizing That evening drumming and singing resumed in the host's tent.

Circumstance had made us privileged witnesses to an extraordinarily complex event, but the circumstances of our visit, including being airlifted out of the site by a prearranged helicopter the morning after the all day event, limited the amount of verbal information that could be gathered directly from our host. We have returned to the

eastern Khanty region for fieldwork every summer since 1994 to interview participants and community members, partly to learn more about eastern Khanty reindeer sacrifice.

Shamanism and Khanty Cultural Specialists

The reindeer sacrifice we observed, and the ethnographic literature which provides the context for interpreting this and similar Ob'-Ugrian rituals, raise for us many important questions. We might point to the segregation of participants along gender lines, the relationship between natural and manufactured offerings, the concept of sacrifice as a form of religious behavior, even the sociology of ritual, looking at which families participated, and why. However, for the purpose of this conference, we would like to ask your help in considering just one issue stimulated by our observation: How we think about cultural specialist roles, like that of shaman?

In addition to the well known general literature on shamanism, the stan-dard references for Khanty are Karjalainen's Die Religionen der Jugra-Volker and, more recently and more specifically, Kulemzin, Vladimir M. "Shamanstvo Vasyugansko-Vakhovskik Khantov, konetz XIX -nachalo XX vv." ["Shamanic Institutions of the Vas-Yugan and Vakh Khanty, end of the 19th - beginning of the 20th century."] in Iz Istori Shamanstva, [From The History of Shamanism] ed. N.V.Lukina. Tomsk: Tomsk University, 1976. pp. 3-154. Kulemzin identifies seven cultural specialist roles among Eastern Khanty:

1. **AREKHTA-KU**. "Man of Songs" Performs epic/mythic songs. Divines, heals. Enforced traditional obligations, social norms and taboos. Plays stringed instrument. Vocation as gift. Also wore a special hat.

2. **ULOM VERTA KU**. "Dream Interpreting Man". Interpeted night dreams. Divined. Occasionally healed. No costume. Without drum or stringed instrument.

3. **NYUKULTA KU**. [No translation] Shaking man. Shaman trick performances. Sometimes ended in divining fishing/hunting luck. No costume. Without drum or stringed instrument.

4. **ISILTA-KU**. "Weeping Man". Healing, restored life. In trance, cut himself without blood. His spirit snake entered body of sick person, located and ate the illness, and then brought it out.

5. **MONTYA-KU** "Story Man" Main function was as storyteller, but also divined and cured. Served as prayer leader and ritual manager.

6. **PANKAL-KU** "Fly Agaric Man" Diviner. Narrated divinations while intoxicated with fly agaric tea.

7. **YOLTA-KU** (Agan: *Chirta-ko*, Yug. *Kirta-kokh*). Used drum and singing. Healed by removing bad spirit from specific part of body or soul. Also bone manipulation. Sometimes directed communal rituals and enforced social norms and taboos.

When speaking in Russian to outsiders, Khanty customarily refer to any or all of these roles as "shamans" and to the actions associated with them as "shamanizing", though most of these roles do not reflect the common characteristics associated with Far Eastern shamanism. Two of these cultural specialist roles are of importance in the production of *mir* we attended: the *multeh-ko*, and the *chirta-ko*. However neither of these roles, as enacted and observed and as interpreted through our interviews with our informants, quite matches the descriptions provided by in the ethnographic literature.

Every ethnographer who is not the first to visit a region has encountered this situation. One can think of many ways to account for the differences between earlier ethnographic description and our data, including (1) historical change in these roles from the time of the previous work to the present (the area is, after all, subject to very intensive and rapid change), (2) regional variation (Eastern Khanty territory is roughly the size of France), even (3) inadequate field documentation. All, including the last, are possible, Here, however, I would like to open a path toward a different kind of interpretation, based on two assumptions (1) that the ethnographic moment is only a snapshot of a rapidly changing scene,so that no matter how many snapshots are taken one will never capture the whole scene, and (2) that the historical flow of culture change moves like a river through the space between ethnography, which tries to write the moment of observation, and ethnology, which creates intellectual models of cultural systems. Precisely because this historical river of change can never be seen fully or directly, the explanation we are advancing cannot be directly demonstrated. However, it seems to us a reasonable conjecture about the changes in Khanty cultural specialist roles..

First, the multeh-ko. Kulemzin describes this role as primarily that of a storytelling specialist (and indeed we know people who are such and acknowledge this title); this *multeh-ko* is also known as the one who can speak to the gods, and therefore can function as a combination of priest and master of ceremonies, i.e., not only leading prayers, but also organizing and directing the production of ritual. Finally, Kulemzin notes, in some places the *multeh-ko* has been credited with both

divination and healing, though these are both secondary roles. In the ritual we attended, the *multeh-ko* (Pimskiy dialect, *mukhteh-ko*) is the ritual manager, and the figure whose activity is most prominent during the day-long ritual of reindeer sacrifice. According to KK, the *mukhteh-ku* is the person "who knows the words, how to do it; some of them speak as (fluently as if) they are telling a tale, and some can't even articulate the words. In the event we attended, both Afanasey Multanov and his eldest son functioned in the role of *multeh-ko*. In the Trom-Aganskiy Khanty community, the role of *multeh-ko* is a permanent one, which may be filled by more than one person, and it is clear Multanov is grooming his son to succeed him in this. But this position does not seem to require any of the other characteristics mentioned by Kulemzin, such as a broad storytelling repertoire or abilities for divination and healing.

The chirta-ko is the second important specialist role. As described in the literature, the *chirta-ko* is the Eastern Khanty specialist role which most closely matches several characteristics of Siberian shamans, including receiving his vocation as gift from the gods, dependence on the drum and distinctive drumming techniques, entering trances, and having a special costume.

Our Pimskiy Khanty informant, KK, said that typically, the *chirta-ko* has his own distinctive song which he accompanies by drumming; however he may also simply drum, and, after drumming, narrate the vision or communication that came to hm while drumming. According to KK, a *chirta-ko* "knows the words that can reach god, but only when he beats the drum does the drum take the words to the god." Distinguishing between consensual knowledge and his own speculation , KK continued by personally expanding on the common Khanty idiomatic phrase that the *chirta-ko* has "a road to the god," suggeting that in song the chirta actually goes to the god or the god comes to him along this road.

The *chirta-ko* role was not visible at all during the day-long sacrificial ritual. It emerged only during the drumming and singing we heard was part of the preparatory rites for the sacrifice which was to take place the next day, and in the evening shamanizing following the sacrifice. KK, who has hosted a *mir* 3 times since 1990, told us that such shamanizing with fly agaric mushroom (*Amanita muscaria*. Russ. *mukhamor*) normally takes place both before and after the sacrifice. According to KK, ideally there ought to be seven fly agarics, which should be gathered in summer. It is necessary to prepare a table, laying out the fly agarics, bread, and food

As KK describes it, after the table is prepared, but before people eat, they may ask questions. Typical questions are: "If reindeer or people are sick, or there is no fishing or hunting luck, what should be done? " Other questions concern the community and how to resolve community problems. The main question at the first *mir* at a new place is the precise location at which to sacrifice the reindeer. The old places having been spoiled, the people need guidance on locating a new place, where the sacrifice and offerings of skins and fabrics cannot be seen from the road. In seeking guidance from fly agarics, its best to be careful: KK noted that, when gathering fly agarics, one must take the smallest one in any group, "because old ones lie."

The *chirta-ko* then must eat all the mushrooms present. If he eats the mushrooms, KK said, and there happens to be a stronger shaman present who hasn't eaten the fly agarics, the effect of the mushroom may "jump" to the stronger shaman. KK told that at the last mir he hosted, the *chirta-ko* at three fly agarics, which were all they had been able to gather, and waited to see if someone else would become possessed. The power went around to several people, each of whom became red in the face, but each of them "refused from it." However, there was one old man who sat there, tapping his head with his fingers. They gave him the drum and he began to sing.

Every *chirta-ko* has his own mushroom shamanizing song. These songs (Kh., *pa'x arex*) have a rhythmical structure similar to Khanty drinking songs (Kh. *werem arex*) These songs are understood as being spontaneous compositions. According to KK, "each fly agaric song is different because it is that particular fly agaric that gives the words to the shaman's song. The fly agaric knows itself, its like a *'u'*." During the song, the shaman hears the answers to the question. He may also announce that, because something good has happened to someone, that person should make a blood sacrifice *(yir)*

At the end of the second day, following the sacrifice, this scene is repeated. As reported earlier, according to KK, "After the sacrifice, the participants gather together again with the *chirta-ko* who led the fly agaric shamanizing. They ask whether the sacrifice has been a success and whether the gods have accepted the reindeer."

Several things about the behavior of the *chirta-ko* that emerges from the event we witnessed contradict earlier ethnographic descriptions. Foremost is its heavy dependence on fly agaric shamanizing as a vehicle for divination. Kulemzin notes a cultural specialist role named the

pankal-ko (fly agaric man); after he had drunk water saturated with fly agaric mushroom, people came to him while he slept and listened to the dreams he narrated while in a trance state (*Shamanstvo* 60). Fly agaric divination was also used by the *pankal-ko* to locate the sources of illness in a sick person's body so that they can be removed or to identify through dreams the source of disease or illness. There is no recorded data suggesting that the intoxicated state induced by fly agaric was used as a channel for divining the general fortune of the community. The term, *pankal-ko,* was never used by our informants. Fly agaric is widely known and used throughout the middle Ob' as a vehicle for divination. It may be simply that behaviors that were once exclusively associated with a specialist role have simply become widespread. It may also be true that the two roles are now in the process of fusing, for certainly what was happening on the night prior to the sacrifice was divination.

If the latter is true, I suspect this continues a long process of consolidation of cultural specialist roles among the Eastern Khanty. A review of the catego-ries of Eastern Khanty cultural specialists laid out by Kulemzin is very sugges-tive in this regard. [See Figure 2] The function of one such specialist, the *arekhta-ku*, or singer specialist, parallels that of the *montyeh-ku* and overlaps in many ways with that of the *chirta-ko*. The principal difference is that the *arekhta-ku* never used a drum but shamanized with a stringed instrument *(narkas-yukh* or *panan-yukh*). Indeed, in some communities where both strin-ged instrument and drum were known, the stringed instrument was preferred.

The geographical distribution of *bubin/narkas-yukh* is interesting here. On the south side of the middle Ob', stringed instruments were used for shamanizing (*narkas-yukh* and *panan-yukh*); on Yugan and Salim-Balik drainages, drums were not known at all. At the same time, the stringed instrument was not known north of the highlands separating the middle Ob' taiga Khanty from the forest/tundra Nenets. However, on the north side of Ob' and among Vas-Yugan Khanty both were used, and shaman apprentices who started on *pananyukh*, put it aside for the drum when they became *chirta-ko*.

Taken together these data suggest the erosion of older Eastern Khanty cultural specialist roles. Some, such as the *pankal-ko*, have perhaps simply ceased to be specializations, as the behaviors associated with them became popularized. Others, such as the very strong *arekhta-ku*, may have more complex histories. Certainly the historical influence of Nenets drum shamanism was a constant source of acculturative

pressure. Such erosion may have been accelerated in this century by other factors, not the least of which was the destruction of the Ob' floodplain Khanty cultural formation (As Yakh), who of all the Eastern Khanty groups, local traditions say, had best sustained the epic and mythic song tradition and among whom the *arekhta-ku* would have been the most numerous. To this one might add the general decline in competence in managing the oral literary and epic song registers of Khanty, which clearly could account for the decline of the original verbal behaviors that characterized specialists such as the *arekhta-ko* and *multeh-ko*.

To conclude: the observed event and contemporary reliable native interpretation do not entirely support the characterization of E. Khanty cultural specialist roles provided in the existing ethnographic literature. We explain this by suggesting that each ethnographic moment offers only a snapshot of a broad front of cultural change, in this case, the consolidation of cultural specialist roles. We suggest that in most cases this change is made possible because, unlike the ethnologist (who aims to develop a mental model or typology, which is not only categorical but ahistorical), the native culture does not focus on the denominated role but on the instrumentalities and behaviors associated with it. Change can come about through the foregrounding or backgrounding of one or more of these elements (as with the *montyah-ku* and storytelling), as well as through separating one element from the set in which it occurs at a particular historical moment and conjoining it with other, formely alien elements in a new configuration (so for the *chirta-ko*, and fly agaric shamanizing). It is the fluidity and mobility of these elements, their ability to be separated and reaggregated into new combinations in different cultural formation, that makes it particularly difficult to do comparative work on shamanism.

* * * * *

Гондатти Н.Л. Следы язычества у инородцев Северо-Западной Сибири. М., 1888.

Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Томск, 1995.

Кулемзин В.М. Человек и природа в верованиях хантов. Томск, 1984.

Кулемзин В.М. Шаманство васюганско-ваховских хантов. Конец XIX - XX начало вв.//Из истории шаманства. Томск, 1976, с.3-154.

Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Легенды и сказки хантов. Томск, 1973.

Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Материалы по фольклору хантов. Томск, 1976.

Р. Мастроматтеи.

ДРОЖЬ КАК СИМПТОМ ШАМАНСКОГО ИЗБРАННИЧЕСТВА И КВАЛИФИКАЦИИ

Мне кажется уместным начать сообщение с цитаты из книги «Psychomental Complex of the Tungus», Shangal-London, 1935, Сергея Михайловича Широкогорова, что известно, если учитывать влияние, которое он до сих пор оказывает на исследовательскую работу итальянских антропологов. В то же время, следует отметить, что, к сожалению, влияние Широкогорова еще не вполне признано в Италии.

Широкогоров описывает состязание кандидатов в шаманы, проходившее в январе 1917 года в одной маньчжурской деревне: речь идет о подпольном обряде, запрещенном китайскими властями. В ходе очень сложного камлания отдельные действия и поведение кандидатов должны были выразить более или менее удачные и многообещающие отношения с большим количеством духов. Цитата следующая:

«Кандидат Б – пишет Широкогоров – трясся гораздо сильнее, чем кандидат В. Трясение кандидата Б началось как раз в момент, предусмотренный ритуалом, в отличие от того, что случилось с кандидатом В, который непрерывно трясся, но очевидно менее значительно.

Решение старого, опытного шамана и жюри о пригодности кандидатов основывалось также и на оценке способности ориентироваться в обширном мире духов и называть их имена, родословие, функции».

Эти соображения Широкогорова как-то подтверждаются результатами моей исследовательской работы, проведенной в Непале за последние 15 лет.

«Без трясения нет сошествия богов» - как говорил тамангский шаман Сете Румба. Обширная фильмовая документация, образец которой мне хотелось бы в свое время вам показать, подтверждает большое значение шаманского трясения.

В аутентичном камлании, где действующий шаман впадает в более или менее глубокий транс, само камлание характеризуется сильным трясением. Трясение реализуется как сильное движение вертикального типа.

Первое проявление «трясения» в жизни оказывается тревожным, мучительным как для будущего шамана, так и для тех, кто шаманом не станет.

Я должен признать, что лично никогда не присутствовал на первом проявлении «трясения», ставшего впоследствии настоящим шаманским поведением.

Зато, я присутствовал при проявлении такого симптома у лиц, не ставших шаманами и сильно пострадавших от этого. Другими словами, по моему опыту, я не ознакомился с возникновением, а лишь только с полной ритуализированной, совершенной формой «трясения», или наоборот, с его наиболее тревожной, несовершенной формой.

Мне не приходилось присутствовать на процессе развития от так называемой «патологической» до контролируемой, ритуализированной формы «трясения».

Это зависит прежде всего от того, что структура академической жизни в Италии лишает антропологов возможности использовать продолжительные периоды временного освобождения от преподавательской работы для проведения своих полевых исследований.

Как мне известно, автором самого лучшего описания, «из первых рук», таких явлений является Давид Холмберг, который долго и непрерывно проживал в одной тамангской деревне.

Ему удалось выяснить и очень тонко интерпретировать весь процесс шаманского образования. Мне лично привелось присутствовать как на полном, значительном, так и не неудачном, тревожном проявлении трясения.

Позвольте описать конкретный процесс реального камлания.

Зимой 1991 года, по прибытии нашей группы в дом одного старого тамангского шамана, он стал напевать с закрытым ртом такие же формулы «мантра», которые впоследствии им громко повторялись на камлании. О целях нашего прихода нам не понадобилось заранее проинформировать шамана. Он сам, в другой ситуации, сказал нам, что настоящий шаман никогда не спрашивает посетителя о причине его прихода: шаман должен заранее знать.

Сете Румба (так звали шамана) оставался целый день в уединении у себя в комнате для размышления, самоочищения, для того, чтобы опоясаться силой[1]. С наступлением сумерек Сете Румба стал приготовлять «гторма»[2], т.е. предметы как-нибудь соответствующие индусским «пинда».

Как правило, непальские шаманы дают своим помощникам разные поручения, в том числе задачу приготовления «гторма». Но Сете Румба исполнял сам эту задачу, горделиво обойдясь без помощи

ассистентов. Роль помощника в непальском шаманстве очень похожа на роль, описанную Широкогоровым в тунгусской среде. В частности, среди тунгусов задача помощника состоит в том, чтобы «поддерживать и укреплять состояние экстаза с помощью ритмических криков, возбуждающих шамана». (Psychomental complex…, p. 329). Как нам известно, в Непале лишь сильнейшие шаманы могут обойтись без помощников.

Позвольте привести конкретный пример. Как правило, непальское камлание длится от заката до зари. Помощник старается вернуть шамана к бытовой действительности или, если хотите, к нормальному состоянию совести. С другой стороны, может случиться, что шаман продолжает плясать, ударять в бубен и камлать днем. Это происходило, когда у шамана не было помощника или помощнику не удавалось вернуть шамана к действительности.

Камлание днем, перед публикой, особенно на открытом воздухе, считается тревожным и опасным. Но в уединении, у себя дома, шаман может камлать в любое время.

Оставляя в стороне целый ряд деталей шаманского обряда, позвольте обратить ваше внимание на момент проявления настоящих способностей шамана: это момент, когда он начинает ударять в бубен. Если он будет мастерски и энергично ударять, то камлание достигнет высокого уровня, богатого неожиданностями и внезапными изменениями ситуации, каким бы ни был исход сеанса. И наоборот, если музыкальное выступление шамана будет вялым и неряшливым, камлание окажется рутинным.

Мне хотелось бы напомнить, что возможный негативный исход сеанса не обязательно подорвет авторитет шамана. Этот авторитет основан на степени его отношений с богами и духами. Например, в течение разговора шамана с Владыкой смерти – йамараджа – последний может отказаться предоставить отсрочку человеку, которого он решил умертвить: в этом случае шаман информирует несчастного пациента о его судьбе, о том, что любое жертвоприношение будет напрасным.

Позвольте привести цитату из «Книги» Марко Поло «Миллион». Автор подробно описывает камлание, на котором лично присутствовал. Сеанс проходил на юго-западе современного Китая. «Если больному предвещана смерть, шаман в трансе, точнее в каталепсии (ит.: трамортито – по-русски «оглушенный») говорит: Больной так обидел духа, что последний ни за что на свете не хочет его

простить. ...А если, наоборот, дух хорошо настроен к больному, шаман говорит: - Он немедленно выздоровеет».

Как известно, основным инструментом шамана является бубен, и поэтому я рассмотрю вопрос применения этого инструмента. Однако, следует отметить, что в Непале у некоторых народностей шаманы используют вместо бубна небольшой гонг, в который бьют с помощью палочки размером с карандаш, что, очевидно, не требует особого физического труда. Есть случаи, когда шаман пользуется простым сучком или ритмизирует, не используя предметов.

Необходимо учесть эти обстоятельства прежде, чем неосмотрительно формулировать гипотезы о связи сильной физической и акустической стимуляции с достижением состояния транса.

Но, какой бы ни была причина шаманского транса, этот транс, как мне известно, всегда проявляется в виде сильного, а иногда и сильнейшего трясения. Это трясение, в более редких случаях, может чередоваться с состоянием каталепсии, которое интерпретируется самими шаманами, как состояние, в котором одна из душ шамана разыскивает чью-либо потерянную и заблудившуюся душу. На вопрос, осуществимо ли камлание без трясения, ответ должен быть категорически отрицательным. «Нет, это невозможно, ибо без этого нам не видны внутренние вещи. Бог входит в тело, заставляет его трястись и указывает на причину (проблемы). Если Бог не вовлекся в тело, никто не может сказать чего-

Я намеренно коснулся лишь в общих чертах связи между трясением и трансом: но следует отметить, что в условиях полевого исследования трясение-транс достигается в процессе обряда, где музыка играет важнейшую роль. Она тесно связана с конкретным заклинанием духов.

В Лиджангском районе Юнанской области Китайской Народной Республики в тысяча девятьсот девяностом году пожилой шаман (дто-мба) «нахи» сказал мне, что уже нельзя было камлать, потому что китайские власти конфисковали все бубны. То же самое случилось и в других странах.

Потеря и/или игнорирование шаманского музыкального наследия приводили бы к искаженным или обезображенным представлениям шаманизма.

В заключение я бы хотел подчеркнуть необходимость составления музыкологической карты и каталога музыкального достояния евроазиатского шаманства, наряду с многочисленными важными

социологическими, психологическими исследованиями собиранием ценного этнографического материала.

* * * * *

[1] Это «опоясывание силой намекает на длинную, опоясывающую талию, ленту, с помощью которой шаман связывается, чтобы не пасть жертвой обмана, затеянного враждебными духами (См. Romano Mastromattei, La terra reale, Roma 1988, p. 84 nota 83, p. 111 (Романо Мастроматтеи. Реальная земля. Рим 1988, с. 84; прим. 83, с. 111).

[2] Ритуальные предметы конической и пирамидальной формы, чаще всего из компактной рисовой или кукурузной каши с разными украшениями.

[3] R. Mastromattei. Tremore e potere. La comdizion estatica nello sciamanismo himalayano, Milano 1995, p. 81 (Р. Мастроматтеи. Трясение и власть. Состояние экстаза в Гималайском шаманстве. Милан 1995, с. 81).

Д.Л.Спивак

ГЕНДЕРНО-СПЕЦИФИЧЕСКИЕ ИЗМЕНЕННЫЕ СОСТОЯНИЯ СОЗНАНИЯ

(постановка проблемы, методика, перспективы)

Психология половых различий принадлежит к числу практически неразработанных разделов теории измененных состояний сознания (ИСС). Нам трудно представить себе фундаментальное введение в данную проблематику без главы, посвященной действию психоактивных препаратов или медитативной практики (ср. Тарт 1969, Уолмен, Алмен 1986). Однако особого раздела, посвященного проблемам пола или гендера, там до настоящего времени не помещалось.

В принципе, такое положение определено статусом гендерной проблематики в современных науках о человеке. Обратившись к обобщающим работам психолингвистов, мы обнаружим, что гендерные различия рассматриваются как безусловно существенные применительно к сфере употребления языка (иными словами, прагматики - от выбора коммуникативного стиля до тактики ведения диалога), но не его системе (то есть преимущественно синтактике и семантике) (см. Земская и др. 1993; Чулкова 1994). Между тем языковая способность и речевая деятельность представляют собой неотъемлемые свойства сознания (вспомним известное высказывание Соссюра, сравнившего язык и сознание с двумя сторонами одного листа бумаги). В психологии установилось общее мнение, состоящее

в том, что жесткая гендерная детерминация если не снимается, то принципиально ограничивается по мере восхождения к высшим психическим функциям.

В задачу настоящей статьи входит пересмотреть сложившееся положение, опираясь на принципиально новые данные исследования, предпринятого по оригинальной методике учеными Института мозга человека (ИМЧ) РАН (научный руководитель – акад.Н.П.Бехтерева), и выделить те его результаты, интерпретация которых предполагает обращение к данным современной этнологии.

Методика

Материал для обработки и интерпретации нам предоставило массовое обследование рожениц, наблюдавшихся на заключительном этапе беременности, а также в период 2-4 дней post partum, проведенное на базе стационара Научно-исследовательского института акушерства и гинекологии РАМН. Обследование охватило более 200 русскоязычных рожениц / родильниц без психической / соматической патологии в анамнезе / в родах.

Основную часть обследования составлял оригинальный опросник, ориентированный на оперативное выявление характерных »признаков ИСС" (под »признаками ИСС" здесь и ниже понимаются пункты данного опросника; его конкретный состав и полная инструкция проведения приводятся в Приложении). В основу опросника были положены перечни ощущений, рассматриваемых в теории ИСС как часто сопровождающие качественное изменение состояния сознания нормального человека в состоянии активного и диффузного бодрствования, в период гипнагогического / гипнопомпического состояния, а также во сне (Дитрих и др. 1981, Людвиг 1969, Вистранд 1990, с.52-53, Спивак 1988). Конкретная формулировка вопросов и их окончательный корпус были определены по данным предварительных бесед с роженицами. Опросник был разработан автором под научным руководством профессора Л.И.Спивака.

Отметим, что выработка опросника не была тривиальной задачей. Будучи в принципе известными как персоналу стационара, так и многим роженицам (в особенности повторно родящим), входящие в него признаки до настоящего времени не включались в курс подготовки лечебного персонала. Судя по данным этнологической литературы, »картина мира" типичной современной роженицы также не включает информации о таких признаках, по крайней мере в систематизированном виде (ср. Щепанская 1994). Вместе с тем, информация этого плана, насколько мы можем судить, не обладает негативными коннотациями, тем более не является »табуированной". Все обследованные охотно отвечали на вопросы, а также вступали в обсуждение своих ответов с проводящими обследование сотрудниками. Оговоримся, что для снятия возможных искажающих воздействий, все члены нашего научного коллектива, непосредственно проводившие опрос (Е.М.Боярская, И.В.Никишена, И.В.Ровенская), были молодыми женщинами.

Дополнительно изучалась вся доступная нам документация по анамнезу обследованных, и по характеристикам собственно родов.

Особую часть обследования составила параллельная регистрация электрической активности мозга рожениц, затрагивавшая диапазоны быстрых и сверхмедленных процессов. Регистрация проводилась по специально разработанной методике ведущим научным сотрудником ИМЧ РАН С.Г.Данько с сотрудниками. В основу методики положены общие теоретические взгляды, выработанные в рамках научной школы акад.Н.П.Бехтеревой.

Результаты

По данным обследования, была выделена подгруппа численностью около трети всех наблюдаемых, члены которой сообщили о значительном (от 5 до 12) количестве »признаков ИСС" как до, так и после родов. Описание структуры конкретных ответов данной подгруппы не входит в задачу настоящей статьи. Отметим, что в ответах членов подгруппы как до, так и после родов чаще всего упоминается наличие »необычного психического состояния", чувств »необычно глубокого счастья" и »необычно глубокого горя", а также »почти »телепатического контакта" с плодом / ребенком, а также с родными (признаки А1, А8, А9, А13, А14; В1, В8, и т.д.). Обнаружены и различия, нуждающиеся в дальнейшем изучении и интерпретации. Так, опыт быстрого прохождения «перед внутренним взором» событий предшествующей жизни (»rapid playback experience", признак А12) характерен для предродового периода. Напротив, такой необычный феномен, как «выход из тела» («out-of-body experience", признак В15), типичен скорее для послеродового периода; есть и другие различия (более подробные сведения см. Спивак и др. 1993).

Вторую подгруппу составили остальные две трети наблюдавшихся, сообщившие о малом (от 1 до 4) количестве признаков ИСС, или об их отсутствии. Здесь чаще всего встречалось общее ощуще-

ние »необычности психического состояния" как до, так и после родов; а также сообщалось о «необычном гипнагогическом состоянии» в послеродовой период (признак В6).

Электрофизиологическое обследование указало на две ведущих особенности первой подгруппы (члены которой сообщили о значительном количестве «признаков ИСС»), сравнительно со второй. В диапазоне сверхмедленных потенциалов, подгруппа с большим количеством «признаков ИСС» характеризовалась статистически значимыми особенностями активности правого полушария в целом, в диапазоне ЭЭГ - активности передних отделов левого полушария (более подробно см. Спивак и др. 1997).

Обсуждение

На основании положений современной теории ИСС, наличие большого количества «признаков ИСС» в ответах членов первой подгруппы говорит в пользу высокой вероятности наличия у них качественного изменения состояния сознания («подгруппа ИСС»). Соответственно, наличие малого числа таких признаков или их отсутствие может быть истолковано как низкая вероятность наличия ИСС.

Наличие особого типа мозговой активности в диапазоне сверхмедленных волн расматривается как свидетельство в пользу наличия у наблюдаемой особого, сравнительно стабильного функционального состояния организма. Наличие особого типа активности в диапазоне ЭЭГ, в особенности локализованной в передних отделах левого полушария, рассматривается как свидетельство качественно своеобразной организации перцептивной и когнитивной деятельности (Бехтерева 1997, ср. Илюхина 1986).

Таким образом, данные регистрации мозговой активности подтверждают наше предположение о наличии у «подгруппы ИСС» особого функционального состояния, захватывающего и сознание, по крайней мере на уровне существенно важных для него перцепции и когнитивной деятельности. Принимая во внимание то, что беременность и роды прошли у «подгруппы ИСС» без срывов, нет у ее членов и патологии в анамнезе, нам остается сделать вывод, что их состояния представляли собой вариант нормы.

Иначе говоря, развитие у членов «подгруппы ИСС» временных изменений сознания представляло собой одну из нормальных адаптивных стратегий, латентно присущих психической организации

около трети женщин, по всей видимости, активируемых в поздний период беременности с целью нейтрализации родового стресса.

Параллели

Нужно заметить, что, при безусловной научной новизне, сформулированные выше положения в сущности хорошо соответствуют идеям, высказанным ранее рядом авторитетных исследователей:

- в том, что касается возможности развития особого состояния сознания при родах, мы можем сослаться на мнение видного американского психоаналитика Д.Винникотта. По его мнению, нормальное течение беременности в принципе предполагает возникновение на ее поздних стадиях у любой нормальной женщины более или менее выраженного специфического состояния сознания, направленность которого характеризуется им как «первичная материнская озабоченность» (»primary maternal preoccupation"), а механизм образования сближается с временной деперсонализацией (цит.по Брюдаль 1985, с.18-19). Отметим, что в цитированной книге известная норвежская исследовательница, психолог Л.Брюдаль делает также предположение о конструктивности изучения психики рожениц в аксиоматике теории ИСС (цит.соч.,с.17);
- наш вывод о наличии особого мозгового механизма, обеспечивающего функционирование гендерно-специфического ИСС, в принципе согласуется с нарастающей в настоящее время в нейронауках тенденции говорить о принципиальных особенностях стратегий, применяемых »женским мозгом" при выполнении таких сложных психических операций, как переработка вербальной информации (см. Шейвиц и др. 1995);
- что касается нашей трактовки ИСС у рожениц как варианта нормы при необычных условиях, то тут мы можем сослаться на заключения целого ряда исследователей – от старого немецкого психиатра Карла Ясперса, подчеркнувшего в своем курсе «Общей психопатологии», что «между психическими аномалиями у беременных (гиперчувствительности к запахам, позывами, антипатиями, сменами настроения) и психозами беременных не существует никакой общности. Они абсолютно отличны друг от друга» (Ясперс 1963, с.630) – до современных английских перинатологов, предлагающих использовать применительно к многообразным «преходящим расстройствам эмоционального происхождения», присущим психической жизни рожениц, особый термин («материнская хандра»,

maternity blues), единственно для того, чтобы принципиально отделить их от собственно патологии (Кумар 1990, с.75).

Как видим, полученные нами результаты логично встраиваются в отнюдь не общепринятую, однако все же прослеживаемую по тексту работ ряда авторитетных исследователей, парадигму. Преимущество нашего подхода состоит в том, что его основные положения сформулированы по данным применения простой в проведении и ориентированной на формальную обработку методике, отвечающей строгим научным критериям.

Экстраполяция

В аксиоматику теории ИСС входит положение о строгой упорядоченности состояний сознания, составляющих собой сложную систему (ср.Тарт 1976, Хант 1984). Следовательно, даже латентное наличие в психике многих (по данным нашего обследования, более трети) женщин одного особого, гендерно-специфического ИСС должно в принципе изменять структуру »поля (состояний) сознания" в целом (используем не вполне метафорическое терминологическое сочетание французского философа А.Гурвича, работавшего в парадигме гуссерлианства, однако учитывавшего и интуиции основателя теории ИСС, американского психолога У.Джемса. см. Гурвич 1957). Таким образом, мы получаем первичное основание для обсуждения старой проблемы качественного своеобразия »женского сознания" на основании новых, вполне доказательных фактов.

Другой вопрос состоит в том, какие условия нужны для активации данного состояния, его временного выхода »на поверхность". С одной стороны, можно предположить, что оно предназначено исключительно для нейтрализации родового стресса, и включается при помощи какого-либо триггера, скорее всего гормонального. В науке уже сделано предположение о том, что активация защитных механизмов в психике роженицы может происходить под влиянием массированного выброса окситоцина, а также эндорфинов (подробнее см. Одан 1981). С другой стороны, нельзя исключить и того, что обращение к такому состоянию составляет особую, неспецифическую «копинг-стратегию», включаемую и вне связи с ситуацией родов, в зависимости от типа и степени выраженности других стрессогенных факторов (в этом отношении весьма интересным было бы, в частности, применение нашей методики в рамках «психологии менструального цикла»). Отметим, что выбор ответа на поставленный выше вопрос не затрагивает принципиальной допустимости

экстраполяции наших выводов от психики рожениц – на женскую психику в целом.

Кросс-культурные аспекты

Постановка проблемы гендерно-специфических ИСС, предпринятая в предыдущем изложении, определяет наиболее плодотворные направления ее разработки, два из которых прямо относятся к компетенции этнологии. Первое, наиболее очевидное, касается кросс-культурного аспекта обнаруженных закономерностей, в особенности привлечения материалов традиционного общества.

Представленная в настоящей работе методика настолько проста в проведении, что может без каких-либо затруднений быть включена в программу полевого изучения народов Сибири, Дальнего Востока, или других регионов. Вполне возможно и заочное проведение опроса, путем рассылки опросника по почте. Отметим, что в современных российских условиях применение нашей методики облегчается и тем фактом, что представители коренных народов, в особенности женщины репродуктивного возраста, обычно владеют русским языком в достаточной степени, чтобы ответить на вопросы опросника без перевода.

Разумеется, что случаи билингвизма, и соответственно, латентного воздействия »языковой картины мира" родного языка, даже полузабытого, в особенности если он не относится к индоевропейской семье, представляют совершенно особый интерес. Отметив данный аспект, не исключающий подключения исследовательских процедур этнолингвистики, подчеркнем, что степень влияния каждого нового фактора, вводимого в исследование, в нашей методике поддается строго формальной оценке, что обеспечивает соответствие получаемых результатов требованиям современной науки.

Совершенно особый интерес представлял бы опрос женщин, принадлежащих к традиционной культуре, которая сохранила бы в интактном или достаточно полном виде »субкультуру родов". Мы употребляем здесь это выражение без всякой претензии на точность. Речь идет о системе поверий и обычаев, сохраняющихся в женской среде, а в значительной мере известных и за ее пределами, наличие которой в самых разных обществах было отмечено целым рядом исследователей (ср. Фрэзер 1984, с.201-203 и пр.). Плодотворность обращения к этому материалу состоит не только в обращении к качественно своеобразной картине мира, всегда полезном для расширения горизонта »наук о человеке".

Дело в том, что регистрируя появление »признаков ИСС", мы до сих пор не можем сказать с уверенностью, идет ли речь о ряде признаков активации одной структуры, либо нескольких независимых друг от друга ментальных структур; принадлежат ли все »признаки ИСС" одному или нескольким уровням описания; следует ли нам, к примеру, трактовать »выход из тела" как в принципе адекватную манифестацию регрессии - или как ментальную репрезентацию иного, совсем непохожего ощущения, которое просто не поддастся вербализации в нашей культуре, и т.д. Точнее говоря, на основании общих соображений, а также применения таких методов, как факторный анализ, предположения на этот счет могут быть высказаны, однако они остаются не более чем продолжением реконструкции, предпринятой с точки зрения »внешнего наблюдателя".

При такой реконструкции легко упустить существенные аспекты, не включенные в арсенал действующей научной парадигмы. Изучение того, как видится дело »внутренним наблюдателям (-ницам)", пользующимся качественно своеобразной, однако отлаженной поколениями и выказавшей практическую эффективность аксиоматике, способно предоставить нам данные неоценимой значимости. Заметим, что теория ИСС вообще в значительной степени ориентирована на рецепцию (или реинтеграцию) инсайтов »традиционной мудрости", и в этом смысле входит в блок научных дисциплин нового, »постмодернистского" цикла (в данном аспект е4 этим заглавием, см. Д.Р.Гриффин 1988).

Накопленные на сегодняшний день материалы этномедицинского плана остаются очень неполными, но позволяют относиться к разработке кросс-культурного аспекта ИСС при родах со сдержанным оптимизмом. Как отмечал уже цитировавшийся выше Р.Кумар, признаки »материнской хандры" без особых затруднений прослеживаются на материале самых различных культур – в противоположность генуинной послеродовой депрессии (post-natal depression), вне всякого сомнения представляющей собой продукт западной цивилизации (Кумар 1990, loc. cit.). Между тем состояния наблюдавшихся нами рожениц с точки зрения этого и целого ряда других авторитетных исследователей рассматривались бы скорее всего как разновидности именно »материнской хандры".

Религиозно-психологические аспекты

Уникальный психологический опыт, приобретаемый нашими роженицами в массовом порядке, на свой страх и риск, пока не находит особой поддержки и понимания даже со стороны персонала, не говоря уже об обществе в целом. Между тем, явно не будучи патологическим, этот опыт вполне мог бы найти себе применение для целей мобилизации скрытых резервов и раскрытия творческого потенциала (»hidden reserves and human potentials") женской психики. Основную задачу здесь можно в первом приближении сформулировать как интеграцию гендерно-специфических ИСС в структуру личности рожениц, а по мере возможности – и общественного сознания в целом.

В условиях современного общества выполнение этой задачи входит в компетенцию психотерапии, от рациональной - до гуманистической или трансперсональной, а в более широком контексте – средств массовой информации. В традиционных обществах типологически сходная задача несомненно также возникала, однако решалась она, конечно, при помощи совсем других механизмов. По-видимому, не будет слишком смелым предположить, что в основных чертах эта »задача интеграции" входила в компетенцию »женских субкультур". При этом условии, узкая задача психологического обеспечения родов решалась в рамках родильных обрядов (»родин"), а вынесение »женской мудрости" на уровень общественного сознания проходило при посредстве принципиального изоморфизма переходных обрядов (»rites de passage", от родильных до инициационных), рассматриваемого этнологами как близкого к универсальному (после работ А. ван Геннепа, ср. Новик 1984, с.163).

Заметим в скобках, что само употребленное выше выражение »женская мудрость" представляет собой, собственно, оксюморон с точки зрения русской этимологии (в силу того факта, что »мудрость" в старину рассматривалась на правах функции мужеского начала (ср. однокоренное »муде" в старославянском (естественно, с юсом и через »ять"), и соответственно, обозначала »гендерно-специфическое" понятие в строгом смысле этого слова (см. Топоров 1983, с.253, с дальнейшим возведением к индоевропейскому корню »*men-dh- / *mon-dh-»).

Психологический тип, включающий склонность к развитию гендерно-специфических ИСС, был скорее всего широко распространен (охватывая, по нашим данным, около трети женской популяции), а роды происходили часто и составляли неотъемлемую часть привычного образа жизни. Поэтому »женская субкультура" могла быть постоянным и мощным источником знаний и поверий,

умений и навыков, касающихся прохождения ИСС. Рецепция соответствующих концептов другими субкультурами, прибегающими к изменению сознания, может считаться весьма вероятной, в особенности в рамках обществ, где статус женщин достаточно высок, не говоря уже об условиях материнского родового строя.

В том случае, если конечным пунктом рецепции был »шаманизм и другие ранние формы религии", мы приходим таким образом прямо к концепции первичности "женского шаманства". Как известно, такая концепция в рамках этнографической науки уже высказана. Она рассматривалась как весьма правдоподобная такими серьезными исследователями, как А.М.Золотарев, Д.К.Зеленин и С.А.Токарев, нашла себе известную поддержку в материалах полевых обследований, однако к настоящему времени отошла на задний план, не в последнюю очередь как следствие недостатка новых аргументов (ср. Басилов 1984, с.27-28, 172-173; Басилов 1992, с.54-56). Возвращение к этой концепции на новом уровне и составляет менее явный, религиозно-психологический аспект нашего исследования.

Весьма конструктивным для его углубленной разработки представляется развернутое сопоставление представленных в настоящей работе »признаков ИСС" с симптомами так называемой »шаманской болезни", довольно подробно описанными к настоящему времени в этнологической литературе. Уже предварительный просмотр собранных материалов позволяет определенно надеяться _ дет уместно подчеркнуть, что представленная в настоящей статье методика может быть после минимальных перестроек применена и для обследования ИСС у участников шаманского камлания. В силу понятных причин, наиболее корректным представляется опрос лиц, эмоционально вовлеченных в камлание, однако не прошедших соответствующей »профессиональной подготовки" (то есть в первую очередь заказчика камлания и его родственников, но не шамана с помощниками).

"Мужские" ИСС?

Заметим, что в предыдущем разделе процедура опроса была »явочным порядком" распространена на мужчин (с подразумевающимися небольшими коррективами в формулировке вопросов). Такое обследование можно считать допустимым в силу того факта, что большинство включенных в опросник »признаков ИСС" отнюдь не присущи исключительно женщинам. Гендерная специфичность в нашем обследовании создавалась скорее своеобразием сома-

тического состояния (беременностью и родами), нежели уникальностью ощущений и чувств. Более того, в литературе уже высказано предположение, что при значительной эмоциональной вовлеченности мужчин в процесс родов, у них могут возникать переживания, соотносимые с женскими (»отцовская хандра", paternity blues). Наблюдения этнографов, как известно, также содержат обширные данные по вовлеченности мужчин в процесс родов (прежде всего, впрочем, по части «симпатической магии»).

Вместе с тем, сказанное касается только отдельно взятых «признаков ИСС». Согласно полученным нами предварительным данным, присущая выделенной выше на материале родов «подгруппе ИСС» система таких признаков (то есть сравнительная вероятность появления каждого из них) специфична для родов, и при других обстоятельствах не наблюдается. Иначе говоря, мужская реакция на «родовой стресс» пока может считаться неспецифичной. Проведение предложенного опросника на материале типологически своеобразных культур было бы весьма полезным для прояснения и этого аспекта.

Отметим, что данный вопрос, в сущности, сохраняет свою актуальность и для предметной области шаманизма. Так, до настоящего времени остается невыясненным, следует ли трактовать эпизодически наблюдавшийся этнологами трансвестизм шамана как маркер перехода на «женский» тип ИСС, либо же временной «нейтрализации» половых различий в целом. Сюда также относится целый блок вопросов, касающихся трактовки обсуждаемого со времен Л.Я.Штернберга «полового избранничества» шамана. В частности, нужно ли понимать признание женского духа своим покровителем как экстериоризацию латентно присущих мужчине аспектов ИСС, либо как имитацию вполне чуждых ему, «женских» ИСС.

До настоящего времени мы говорили о мужчинах в целом. Между тем, данные практических наблюдений определенно указывают на то, что и среди них скорее всего есть тип, более склонный к развитию ИСС (и скорее всего, не один). В таком случае, весьма целесообразно было бы разработать проблему наследственной обусловленности ИСС, то есть в первую очередь передачи предрасположенности к определенному типу измененных состояний от матери к ребенку, и их последующего подкрепления в воспитании. Привлечение этнографических данных представляется полезным и в этом отношении. Так, накопленные на сегодняшний день сведения позво-

ляют уверенно говорить о том, что передача шаманского дара по наследству (или, во всяком случае, в порядке кровного родства) принадлежит в числу наиболее ранних, определяющих черт шаманизма в целом.

Заключение

Представленные в настоящей работе данные позволяют говорить о теоретической допустимости и практической конструктивности обмена результатами исследований, проведенных в рамках теории ИСС и современной этнологической науки. Особую актуальность для такого междисциплинарного сближения представляет собой предметная область гендерно-специфических ИСС.

* * * * *

* Статья посвящена светлой памяти замечательного этнографа, уважаемого коллеги и родственника, профессора Владимира Николаевича Басилова.

* Автор сердечно признателен акад.Н.П.Бехтеревой, К.-Р.Вистранд, С.Грофу, Д.-Р.Гриффину, Н.Л.Мусхелишвили, С.Криппнеру, а также Д.А.Функу и В.И.Харитоновой за доброжелательную поддержку и плодотворное обсуждение представленной работы.

* Исследование проведено при поддержке Российского Гуманитарного научного фонда, грант 98-06-08004, а также РФФИ, грант 00-06-80148.

* * * * *

Басилов В.Н. Избранники духов. – М.: Политиздат. – 1984.

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

Бехтерева Н.П. О мозге человека. XX век и его последняя декада в науке о мозге человека / On the human brain The XXth century and its last decade in human brain science. - СПб: Нотабене. – 1997 (паралл.текст на рус. и англ. яз.)

Брюдаль 1985 - Brudal L. Födandets psykologi. Lärobok i förebyggande arbete. – Vällingby: Natur och kultur. – 1985.

Вистранд 1990 - Wistrand K. Förändrade medvetandetillstånd i samband med barnafödande. Tretton kvinnoskildringar av utomkroppsliga upplevelser och nära dödenfenomen. – Stockholm: Stockholms Universitet. Psykologiska Institutionen. – 1990. (MS)

Гриффин 1988 - The reenchantment of science. Postmodern proposals / Ed. D.R.Griffin. - Albany (NY): State University of New York Press. –1988.

Гурвич 1957 - Gurwitsch A. Theorie du champ de la conscience. - Bruges: Desclee. - 1957.

Дитрих и др. 1981 - Dittrich A., von Arx S., Staub S. International study on altered states of consciousness (ISASC). Part 1: Theoretical considerations

and research procedures // Schweizerische Zeitschrift für Psychologie und ihre Anwendungen. -1981. - N 3. - P.189-200.

Земская Е.А., Китайгородская М.В., Розанова Н.Н. Особенности мужской и женской речи // Русский язык в его функционировании: Коммуникативно-прагматический аспект / Ред.Е.А.Земская, Д.Н.Шмелев. - М.: Наука. - 1993. – С.22-26.

Илюхина В.А. Нейрофизиология функциональных состояний человека. - Л.: Наука. - 1986.

Кумар 1990 - Kumar R. Childbirth and mental illness // Triangle. – 1990. – N 2/3. – P.73-81.

Людвиг А. 1969 (первач публикация - 1966) - Ludwig A. Altered states of consciousness // Altered states of consciousness / Ed. Ch.Tart. - Garden City, New York: Anchor Books / Doubleday and Co. - 1969. - P.11-24.

Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. Опыт сопоставления структур. – М.: Наука. – 1984.

Одан 1981 - Odent M. The evolution of obstetrics at Pithiviers // Birth and Family Journal. - 1981. – N 1. – P.7-15.

Спивак Л.И. Измененные состояния сознания у здоровых людей (постановка вопроса, перспективы исследований) // Физиология человека. – 1988. – N 1. – С.138-147.

Спивак и др. 1993 - Spivak L.I., Spivak D.L., Wistrand K.-R. New psychic phenomena related to normal childbirth // The European Journal of Psychiatry. - 1993. - N 4. - P.239-243.

Спивак Л.И., Бехтерева Н.П., Данько С.Г., Спивак Д.Л., Болотских В.М. Характеристики электрической активности мозга как показатели психических состояний роженицы // Физиология человека. - 1997. - N 5. - С.44-50 (англ.пер.: Electrical brain activity as a mental state correlate of the parturients // Human Physiology (NY)/ . – 1997. – N 5. – P.550-555).

Тарт 1969 - Altered states of consciousness / Ed. Ch.Tart. - Garden City, New York: Anchor Books / Doubleday and Co. - 1969.

Тарт 1976 – Tart Ch. The basic nature of altered states of consciousness: a systems approach // Journal of Transpersonal Psychology. – 1976. – N 1. – P.45-64.

Топоров В.Н. Пространство и текст // Текст: семантика и структура. – М.: Наука. – 1983. – С.227-284.

Уолмен, Алмен 1986 - Handbook of states of consciousness / Eds.B.Wolman, M.Ullman. - NY: Van Nostrand Reinhold Company. - 1986.

Фрэзер Д.Д. (англ. оригинал – 1923) Золотая ветвь: Исследование магии и религии. – М.: Политиздат. – 1983.

Хант 1984 - Hunt H. A cognitive psychology of mystical and altered-state experience // Perceptual and Motor Skills. - 1984. - Vol.58. - P.467-513.

Чулкова В.С. "Женщина должна молчать..." Исследования в области феминистской лингвистики // Социальные и гуманитарные науки. Зарубежная литература. Серия 6. Языкознание.- 1994. - N 3. - С.52-56.

Шейвиц и др. 1995 - Shaywitz B., Shaywitz S. Pugh K., Constable R., Skudlarski P., Fulbright R., Bronen R., Fletcher J., Shankweiler D., Katz L., Gore J. Sex differences in the functional organization of the brain for language // Nature. - 1995. - Vol.373 (February 16). - P.607-609.

Щепанская Т.Б. Мир и миф материнства. Санкт-Петербург, 1990-е годы. (Очерки женских традиций и фольклора) // Этнографическое обозрение. – 1994. – N 5. – С.15-27.

Ясперс 1963 (первая публикация – 1923) – Jaspers K. General Psychopathology. – Chicago: The University of Chicago Press. – 1963.

* * * * *

Опросник по изучению ИСС

Опросник разработан в Институте мозга человека РАН. Цель опроса - изучение психологии рожениц. Результаты опроса никому не сообщаются, они используются только для научных целей. Переживания, о которых мы спрашиваем, нормальны, естественны и наблюдаются не менее чем у десяти рожениц из ста.

Раздел А заполняется в период 1-2 недель до предполагаемых родов, разделы Б и В (Г) - в период 2-4 дня после родов. Опросник следует заполнять достаточно быстро, »не думая", вопрос за вопросом. По каждому вопросу необходимо поставить в кружке: либо «+» (если ответ - »да"), либо ничего (если ответ - »нет" или »не знаю").

А. ПРИ БЕРЕМЕННОСТИ

А1. У меня было необычное для меня психическое состояние .....О

А2. У меня было необычно много цветных снов .....О

А3. У меня было необычно много снов с »полетами" .....О

А4. У меня было необычно много кошмаров во сне.....О

А5. У меня были »вещие сны".....О

А6. У меня было необычное для меня состояние при засыпании...О

А7. У меня было необычное состояние при просыпании.....О

Я вдруг »отключалась" днем, и при этом:

А8. Я чувствовала необычно глубокое счастье..... .....О

А9. Я чувствовала необычно глубокое горе .....О

А10. Я вдруг слышала музыку (пение, голоса) .....О

А11. Я вдруг видела необычный свет .....О

А12. У меня вдруг возникало яркое переживание прожитой жизни.О

А13. Я ощущала почти »телепатический" контакт с плодом .....О

А14. Ощущала почти »телепатический" контакт с родными .....О

А15. Я видела себя со стороны .....О

А16. Я видела (слышала) еще что-то необычное .....О

(а именно: .....)

А17. У меня стала хуже память .....О

А18. Мне стало труднее общаться с окружающими 0

А19. Я стала хуже понимать прочитанное .....О

Б. В РОДАХ

Б1. У меня было необычное для меня психическое состояние.....О

Б2. Я чувствовала необычно глубокое счастье.....О

Б3. Я чувствовала необычно глубокое горе.....О

Б4. Я вдруг слышала музыку (пение, голоса).....О

Б5. Я вдруг видела необычный свет.....О

Б6. У меня вдруг возникло яркое переживание прожитой жизни.....О

Б7. Я ощущала почти »телепатический" контакт с ребенком.....О

Б8. Я ощущала почти »телепатический" контакт с родными.....О

Б9. Я вдруг »отключилась" и видела себя со стороны.....О

Б10. Мне вдруг виделось (слышалось) еще что-то необычное.....О

(а именно.....)

В. ПОСЛЕ РОДОВ (с момента родов и до настоящего времени)

В1. У меня было необычное для меня психическое состояние.....О

В2. У меня было необычно много цветных снов.....О

В3. У меня было необычно много снов с »полетами".....О

В4. У меня было необычно много кошмаров во сне.....О

В5. У меня были »вещие сны".....О

В6. У меня было необычное для меня состояние при засыпании.....О

В7. У меня было необычное состояние при просыпании.....О

Я вдруг »отключалась" днем, и при этом:

В8. Я чувствовала необычно глубокое счастье.....О

В9. Я чувствовала необычно глубокое горе.....О

В10. Я вдруг слышала музыку (пение, голоса).....О

В11. Я вдруг видела необычный свет.....О

В12. У меня вдруг возникало яркое переживание прожитой жизни....О

В13. Я ощущала почти »телепатический" контакт с ребенком.....О

В14. Я ощущала почти »телепатический" контакт с родными.....О

В15. Я видела себя со стороны.....

В16. Я видела (слышала) еще что-то необычное.....О

(а именно:.....)

В17. У меня стала хуже память.....О

В18. Мне стало труднее общаться с окружающими.....О

В19. Я стала хуже понимать прочитанное.....О

Насколько тяжелы были роды, по Вашему мнению:

тяжелые, средней тяжести, легкие (подчеркните).

Спасибо за помощь в научном исследовании!

Г. Для повторнородящих:

Г1. Были ли у Вас необычные состояния при первых родах.....О

Если да, то:

Г2. Какой характер они носили: такой же, как сейчас; другой (подчеркните)
Г3. Как помните их сейчас: хорошо; плохо (подчеркните)
Следующий раздел заполняется исследователем по данным истории болезни и/или опроса. Обследованная:

1. Одинокая; живет с мужем; ..... (здесь и далее подчеркнуть или вписать);
2. Образование: начальное; среднее; высшее;
   кем работает .....;
3. Перенесенные заболевания .....;
4. Хронические заболевания .....;
5. Психические заболевания (также в роду) .....;
6. Длительность схваток (примерно) .....(час);
7. Кровопотеря при родах (примерно) .....(мл);
8. Ребенок: живой, мертвый, мацерированный;
   мальчик, девочка; доношен, недоношен;
   вес ..... кг; длина ..... см; состояние .....;
9. Степень тяжести родов (объективно) .....;
   кесарево сечение: да, нет;
10. Применение обезболивающих средств при родах:
    нет; да: наименования: суммарные дозы:
11. Токсикозы при беременности: да, нет;
12. ФИО опрошенной .....;
13. Место заполнения опросника .....;
14. Даты заполнения опросника: А .....; Б-В (Г) .....;
15. ФИО и подпись сотрудника, проводившего опрос:
    А .... ; Б-В (Г) ....

Gender-specific altered states of consciousness (concept, methodology, prospects)

Data of a mass study of psychological state of wumen, related to giving birth, are presented. Basing upon an especially constructed questionnaire, 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, by a subgroup of about 30% of Ss. 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 female subcultures of the traditional societies. A farther perspective consists in

returning on a new level to the notorious concept of the historical priority of female shamanism, abandoned although never really refuted in academic science. The plausibility of 'male' states of consciouness is analyzed. The methodology and questionnaire for standardized observation of gender-specific altered states of consciousness are outlined in the Appendix. The study has been supported by the Russian Humanitarian Scientific Foundation, grant 98-06-08004, and the Russian Foundation for Fundamental Research, grant 00-06-80148.

Я.В.Чеснов

ШАМАНИЗМ И ДОЛГОЖИТЕЛЬСТВО НА КАВКАЗЕ

В западной части Кавказа среди грузинского (у мегрелов) и абхазо-адыгского населения заразные болезни типа оспы, кори и коклюша воспринимаются как приход духов, именуемых "господами" (батонеби по-грузински,анцва по-абхазски, другое абхазское название - аршишра происходит от глагла аршра - "кипеть"). Приход "господ" воспринимается как знак избранничества. Люди, переболевшие "господами", отмечены особым статусом: они лечат новых заболевших, хоронят жертв таких болезней, часто становятся предсказателями и гадателями. Обнаруженный комплекс воздействует на поведение обычных людей тем, что они воспринимают свою собственную жизнь как избранничество, что, по моей гипотезе, создает уникальную почву для фенемена долгожительства.

Подытоживая суть современных представлений о шаманизме, можно констатировать некоторое единство взглядов. У Елены Новик инвариантные структуры шаманизма оказываются совокупностью трансформ [1]. Конфигуративная концепция представлена также Анной Сиикколой и поддержана в обобщающем обзоре Михалы Хоппала: в разных культурах существует разный набор элементов, которые составляют систему шаманских верований [2]. Даже для Мирчи Элиаде, автора специфической точки зрения на шаманизм как технику экстаза, существенно то, что в каждом локальном случае мы имеем интеграцию шаманской идеологии и опыта, которая происходила в древних общностях, как например, протоиндоевропейской. Элиаде говорит в таком случае о "реорганизации магико-религиозной жизни" [3]. Все эти точки зрения конфигураторны, то есть они направлены на типологическое обобщение морфологических, материальных выражений шаманского комплекса. Однако, что же тогда может подразумеваться под реорганизацией самой магико-

религиозной жизни? Очевидно, речь должна идти о каких-то трансформациях сознания, а не только о конфигураторике эпифеноменов шаманизма.

Обратим внимание на динамический аспект шаманского комплекса. Независимо от позиции автора такой аспект всегда подчеркивается. По Сергею Токареву шаманизм возникает "в эпоху разложения родового строя" [4]. Но сущность динамического состояния очевидна даже для противника всякого "историцизма" Элиаде, который констатирует, что шаманизм во многих местах находится в состоянии распада.

Может быть, "разложение" и " распад" это определяющая доминанта шаманизма как явления? Если это так, то мы с еще большей надеждой должны обратиться к процессам сознания, к трансформациям ментальных форм, а не искать опору в имманентных или даже конфигураторных внешних признаках шаманизма. Такая позиция должна обеспечить методологическую правильность в попытке представить долгожительский феномен у населения Западного Кавказа как вторичный и конфигураторно частный момент по отношению к всеобщности шаманского сознания.

Можно привести много доказательств того, что Вселенная в комплексе шаманских представлений предстает более упорядоченной по сравнению с более рыхлыми космогоническими системами, общепринятыми в культурах, где имеет место шаманизм. Собственно, шаманская дорога, странствования и полет являются устроением мира как исключительно шаманским деянием. Шаманские восхождения или нисхождения по уровням Вселенной напрвлены прежде всего на ее упорядочение. У сибирских шаманов их хорошо организованная сценическая площадка или специальный чум являются макетом Вселенной. У нганасанов будущий шаман идет по разукрашенной земле. Вот и на Западном Кавказе, если случится болезнь, связанная с приходом "господ", незамедлительно повышается статус организованности мира. Например, у мегрелов в помещении, где находится больной, поддерживается абсолютная чистота, на семь километров в округе прекращают резать животных, в ритуалах лечения используется именно 23 свечи, нормативно вводится праздничная обстановка, в видениях больных приходящие духи-господа увлекают больного на свои цветущие луга. В шаманском комплексе упорядочено также время. Существуют обязательные сроки камлания. У тех же нганасанов бубен это не только ездовой олень, но и

модель года [5]. Упорядоченное время открывает дорогу прогностике: предсказаниям и гаданиям.

Абхазский миф о появлении первых гадателей в 1950-ые годы был записан Ярославой Смирновой. В мифе рассказывается, что жил богатырь Ахи Зосхан, предворитель джигитов. Однажды над их лагерем разыгралась гроза и раздался гром. По окончании грозы оказалось, что Зосхан исчез: Афы, бог грома и молнии, забрал его на небо, чтобы сделать посредником между богами и людьми. После своей смерти Зосхан завещал свою роль родственнику Азаратлу. У этого Азаратла заболела родственница. Афы обещал излечить женщину, если Азаратл согласится ей передать свои посреднические функции. Так она восприняла эту роль гадалки - ацааю. Ее посредническая роль проявилась в том, что во время падежа скота она обратилаь к Афы, чтобы узнать о причине бедствия. Бог сообщил о причине и беда была ликвидирована. С тех пор гадалками ацааю стали только женщины. Они узнают о причинах несчастий, которые бывают вызваны чаще всего гневом бога Афы или бога кузнецов Шашвы. Народная память хранит указание, что часть гадалок осталась почитателями Зосхана и между ними и теми, кто поклоняется Афы, существует вражда [6].

В абхазских религиозных представлениях бог Афы четко маркирует вселенскую вертикаль, по которой восходит человеческое сознание [7]. Мифологически это нашло выражение в многочисленных историях о девушках, унесенных в небо. Называются даже фамилии, где такое произошло. Но, как и в приведенном мифе, в нарративе снимается непосредственная связь Афы с подъемом девушки в небо. Так, в известном молении Ампаровых речь идет о надвигавшейся с моря туче, в жертву которой эта семья когда-то должна была предоставлять девушку. В других историях говорится о налетевшем облаке или вихре и об исчезновении девушки. Заметим, что в центральноазиатском шаманизме (у бурят) потомок пораженного молнией имеет верные шансы стать шаманом. Эти выпадения, как и то, что посредником Афы с людьми первоначально был мужчина, заставляют видеть в персонажах исчезнувших девушек и в гадалках-ацааю размыкание мифологической цепи ради редукции мифологического действия к самостоятельно действующему женскому началу. Такая редукция в шаманизме является всеобщей универсалией: повсюду шаманское поведение выразительно предстает как трансформация ритуально мужского отделившегося сознания к женскому

физиологическому началу. Отсюда можно решать частную проблему специфического отношения шаманов к родильной деятельности как у людей, так и у всех живых существ. Итак, миф об Афы дает указание на первоначальное восприятие отделившегося сознаня (в виде посреднической функции) с мужчиной. Шаманская конфигураторика перестраивает данную позицию в женскую.

Редукция к женскому лишь важный, но и не единственный фактор соматизированного сознания в шаманском комплексе. Суть дела состоит в том, что в шаманских верованиях происходит разделение тела и сознания, которые могут вести мифологически самостоятельные существования. Отделившееся сознание с его активностью и целостностью обрастает мифологемами духов. Духи - это активный, самостоятельный принцип находящегося вне тела человеческого сознания. Шаманизм и есть трагический разрыв тела и сознания, где тело мифологически редуцируется к страдательно женскому, а иногда, как у индейцев Северной Америки, само тело становится объектом самоистязания. Там, где отделившееся сознание выступает в виде духов-помощников, обычно в животной форме, такой разрыв бывает менее трагичен.

Тем не менее даже такой дух-помощник как лошадь неоднозначен. У абхазов и разных групп грузин болезни - господа приходят либо верхом, либо с собой ведут лошадей. Мегрелка, болевшая большими "господами" (диди батонеби) в 1984г., сообщала мне, что в трансах видит трех "господ", которые стоят рядом с мулами, положив свои руки на седла. В прошлом веке мулы считались на Западе Грузии княжескими животными. Примечательна поза "господ": они стоят на одной ноге, согнув другую в колене - знак их хтонического происхождения. Лошадь здесь образ поднявшегося хтонического сознания, играющего большую роль в данном эпизоде. Эта мегрелка заболела в первую брачную ночь, когда в возрасте 17 лет была выдана замуж. Она была практически изнасилована мужем и убежала от него ночью. Как говорили мне местные жители, той ночью она летала над чайными плантациями.

У абхазов считается, что лошадь изначально была враждебна человеку. Рассказывается, что когда бог создал первого человека, то лошади поняли, что это существо когда-нибудь их покорит и оседлает. И вот целый табун мчится на нагого Адама. Тогда он вырвал из своего бедра кусок мяса и бросил его в табун. Мясо налету обратилось в собаку, и она своим лаем отогнала табун в сторону. С тех пор

считается, что у человека и собаки единая кровь. По другому варианту Адам, сотворенный из глины, вырвал часть ее из области живота, которая стала собакой (удивительную близость этому мифу мы находим у древнего индоевропейского населения Гиндукуша, где черт направляет табун на глиняного человека. Дальше все как у абхазов, только говорится еще о том, что у человека остался пупок - след копыта лошади, которая смогла все-таки наступить на Адама) [8]. В мегрельских представлениях у людей, переболевших "господами", на теле всегда остается знак в виде подковы. Это миф о шаманском сознании, олицетворенном лошадью. Мифологическая позиция страдающей плоти занята сюжетом вырванного мяса, превратившегося в собаку. Роль лошади как мифологического образа самостоятельно действующего сознания видна в истории хевсурского жреца хевисбери, с которым мне пришлось общаться в 1985 году. До своей службы в роли попечителя скромного горского святилища в селе Гудани, он был простым жителей тех мест. Но однажды ему стали регулярно снится сны, где белый конь копытами передних ног и укусами гнал его в сторону святилища. Упомянутый в абхазском мифе Зосхан хорошо известен в этой форме имени или как Зиусхан у всех абхазо-адыгских народов. Это божество оспы, которое легко разгневать. Поэтому его воспевают в специальных песнях. Но не только он, но его конь, который "по поднебесью мчится", "в мире происходящее видит" [9].

Абхаз, в 18 лет переболевший Зусханом (так произносится в селе Отхара), рассказывал мне в 1984г., что он во время болезни издали слышал звуки плети золотого Зусхана, потом эти удары божество наносило по дому. Некоторые люди, по его мнению, видели летающего Зусхана, но они не имеют право о нем рассказывать. Он иногда приносит и бросает в дом лекарство. О том, что заболевших "господами" иногда били плетьми, мне иногда приходилось слышать в Абхазии. Типологически это битье находится в одном ряду, скажем, с битием неофита-шамана пучком прутьев у бурят [10], с битием больной ногайкой среднеазиатским шаманом-баксы [11]. Таких примеров можно привести много. Нарратив говорит нам, как правило, о том, что здесь происходит изгнание злого духа из тела больного. В нашей интерпретации это знак разрыва тела и самостоятельно действующего сознания, персонифицированного лекарем шаманом, а мифологически редуцированного, в нашем случае, к плети Зусха-

на. Дело, конечно, не в морфеме плети, у якутов шаман наносит удары больному шаманским амулетом [12].

Надо думать, что отраженное в абхазском мифе противостояние Зосхана и Афы маркирует смену вертикально-стихийной парадигмы на другую, связанную с витально-личностным аспектом человека. Этот аспект маркирован избраннической болезнью. В упорядоченной шаманской Вселенной болезнь выступает как способ приобщения к этой упорядоченности путем целостности отделенного сознания. А болезнь как раз и сообщает избраннику это целостное начало. Особенность западнокавказского шаманизма состоит в том, что пробуждение целостного сознания трактуется как физиологический процесс, происходящий в теле человека и начинающийся в его нижней части и идущий по направлению к верху, к голове. Голова, в конце концов, оказывается носителем целостного сознания, способная поэтому отделяться от остального тела. Мне удалось записать у абхазов следующую мифологическую сказку. Вкратце ее сюжет таков. Пастух в горах услышал чей-то далекий крик. Чтобы лучше слышать и попытаться что-то увидеть, он воткнул в землю свой посох и встал на него. Этого оказалось недостаточно. Тогда он отрезал свою голову, надел ее на другой посох и встал на первый. Тогда он услышал, что голоса говорят, что родился его отец. Он сходил к тем голосам, чтобы уточнить обстоятельства. Когда он вернулся, голова с посохом исчезла. Оказалось, что ею играют лисенята. Пастух отобрал свою голову. По поводу рождения отца пастух и его товарищи устраивают праздник. Когда они идут на этот праздник, впереди летит птица, которая несет камни и палки. Пастух застрелил эту птицу. Он и его товарищи два дня и две ночи снимали шкуру с этой птицы. О чем эта сказка? Эта сказка о расширении упорядоченного мира, в котором основную роль играет сознание, сосредоточенное в голове.

Начало восхождения этого сознания в водной среде. Бесплодные женщины в Грузии некогда в ритуальном бассейне вводили в вагину рыб, чтобы забеременеть (устное сообщение Алексея Робакидзе о факте, обнаруженном им в 1940-ые годы). В 1984г. мне удается установить, что 30-летняя женщина-мегрелка, переболевшая "господами", забирает из бассейна в ведре с водой несколько форелей и на ночь уносит в спальню. Это универсальный эмбриональный комплекс. Мышцы голени и по-русски называются "икры", по-чеченски длинные мышцы спины называются "рыбы", а по-балкарски выражение "умный человек" переводится как "имеющий

в голове рыб" (акылбалык). С водной стихией, маркирующей эмбриогенез и восхождение сознания, связано заболевание "господами": по-абхазски и по-мегрельски они приходят из воды и туда уходят. По-абхазским верованиям болезни вызываются Матерью вод по имени Дзыдзлан. Человек заболевает также тогда, когда он в воде, а радуга пьет воду. Берег реки обычное место шаманского лечения.

Гадалки ацааю обладают отделяющимся сознанием. Их специфическая способность в том, что они видят недоступное обычным людям. Они могут определить вора и указать, где лежит украденное. Они предсказывают события. Некоторые из них делают это, поднимаясь на дерево, а в доме садятся на самое высокое сидение. Во время обряда к женщине-гадалке обращаются как к мужчине, объясняя это тем, что первым посредником с богами был мужчина. Это вызвано ассоциацией отделившегося сознания гадалки со стереотипом поведения мужчины, который ритуально "находится вне дома". В обычной жизни гадалки ведут нормальную половую и семейную жизнь. При гаданиях эти женщины часто пользуются фасолью, растением, символизирующим связь миров. Считается, что блюда из фасоли обожают черти.

Общекавказскую редукцию к женскому персонажу можно проиллюстрировать на примере безмужней Матери нартов Сатане (Сатаней). Переход к мужской мифологеме - когда Великая мать дружит с владельцем огня Великим кузнецом. В других вариантах, как у чеченцев, она является первоначальной госпожой огня, у которой из преисподней его выкрадывает герой типа Прометея по имени Пхармат.

Возвращаясь в край волшебницы Медеи, мы попадаем в зону, где шаманский комплекс чрезвычайно способствовал вычленению витально-личностной сути человека. Иначе говоря, здесь шаманское расширение и упорядочение Вселенной стало пластикой культурогенного поведения, котороя дала витально-личностную конфигураторику, управляемую собственным сознанием человека.

Западный Кавказ это край чрезвычайной терпимости к нраву человека, к его поведенческим, вкусовым и прочим предпочтениям. У каждого из наблюдавшихся нами долгожителей его самостоятельное рефлексирующее сознание по-своему соматизировало процесс жизни. У одного долгожителя именно такое сознание породило предпочитание фруктов и отказ от овощей, "потому что по ним ходят ноги" (один из множества намеков на идею шаманской левита-

ции). Каждый долгожитель в сущности является для самого себя посредником между небесным и земным витальным миром. Редукция к женскому началу играет здесь огромную роль, недаром у абхазов существует пожелание новорожденному мальчику "Дай Бог, чтобы у тебя было женское мужество!".

* * * * *

1. *Новик Е.С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. М.: Ред. Вост. литературы, 1984.С.97.

2. *Хоппал М.* Некоторые результаты изучения шаманизма в современной этнологии//Мировоззрение финно-угорских народов. Новосибирск, 1990. С.121.

3. *Элиаде М.* Шаманизм. Архаические техники экстаза. М.: София, 1998. С.283.

4. *Токарев С.А.* Ранние формы религии. М.: Политической литературы, 1990. С.266-291.

5. *Грачева Г.Н.* Нганасаны, 1981, С. 79,80, 87.

6. *Смирнова Я.С.* Семейный быт и общественное положение абхазской женщины (XIX-XXвв.)// Кавказский этнографический сборник. Вып.1. М..1955. С.100.

7. Подробнее об абхазской структуре мифического пространства см.: *Чеснов Я.В.* Размышление об абхазской культуре//Советская этнография, 1989, N1.

8. *Йеттмар К.* Религии Гиндукуша. М., 1986. С.359, 444.

9. *Мижаев М.Н.* Магические функции в обрядовых жанрах адыгского фольклора //Магическая поэзия народов Дагестана. Махачкала, 1989. С.21.

10. *Хангалов М.Н.* Собрание сочинений. Т.2. Улан-Удэ, 1958. С.162.

11. *Кустанаев Х.* Этнографические очерки киргиз Перовского и Казаликского уездов. Ташкент, 1894. С.45-46.

12. *Новик Е.С.* Указ. соч. С.25,39.

М. Хоппал

ШАМАНИЗМ В КОНЦЕ ТЫСЯЧЕЛЕТИЯ...

В развитии шаманизма и его изучения выделяются две тенденции соответственно тому, как общества с живой шаманской практикой представляют собой два типа. Первый условно можно назвать шаманизмом в традиционном смысле этого слова, в таких обществах имеет место по сути непрерывная шаманская практика (Хоппал 1993, с обзором постмодернистского шаманизма), а другой – это современная деятельность городских шаманов или «неошаманизм». Шаманы нового типа являются характерными представителями последних лет 20 века.

Традиционный шаманизм изучается традиционными методами этнологии и этнографии, что особенно характерно для европейских вообще и русских этнографических разысканий. За истекшие столетия было написано много ценных описаний и монографий при применении этого метода, некоторые из них вышли из под пера именно тех исследователей, перед памятью которых мы, собравшиеся здесь, поклоняемся. Комплекс явлений городского шаманизма изучается методологией американской антропологии (социальной антропологии), причем можно привлечь методологический арсенал *городской антропологии*.

В заглавии данной работы фигурирует слово «*шаманизм*», но в последнее время среди ученых распространяется убеждение об абсолютном отсутствии всеохватного общего явления, называемого «шаманизмом», существуют лишь локальные варианты систем явлений вместе взятого шаманизма. Иными словами, когда деятели русской классической этнографии в начале этого века пользовались словом «*шаманство*», они имели в виду локальные варианты, которые описали и охарактеризовали по важнейшим признакам. На немецком преобладало слово «*Schamanentum*" (см. напр. Findeisen), а на английском языке исследователи (напр. Penttikdinen) пользуются словом «*shamanhood*». В последние годы многие ученые, ведущие полевые исследования, пришли к убеждению, по которому концепция шаманизма М.Элиаде слишком широкая, поэтому пустая (Басилов, 199_), за ее рамки выходят локальные варианты. Все это привело к тому, что концепция выдающегося румынского исследователя истории религии М.Элиаде подверглась определенной критике. Кстати говоря, создавший прекрасные работы по сравнительной истории религии, М.Элиаде никогда не видел живого шамана и не вел полевых исследований. Справедливости ради подчеркиваем, что он отлично знал (тогдашние!!!) спецработы, но, следуя за модой, он сконструировал «*-изм*», которому с выделением лишь некоторых общих признаков придал ранг общей модели. Среди наиболее важных признаков М.Элиаде называет экстаз и различные пути его достижения. Уже первые рецензенты отметили в связи с его книгой, что ни развитый экстаз, ни разнообразная техника транса не являются общераспространенным явлением, хотя в общую картину шаманизма по концепции М.Элиаде входят и локальные явления. Я имел возможность встречаться с якутскими, тувинскими, бурятскими, манджусскими, корейскими, японскими шаманами и шаманками, и

эти встречи доказали для меня, что если бы и были у них определенные изменения сознания, то это нельзя было заметить, тем более с точки зрения ритуала как целого это не имело значения. Представляется небезынтересным, что М.Элиаде свою книгу о шаманизме написал по заказу и с таким соображением, что это в конце 40-х годов даст ему возможность проживать в элегантном квартале города Парижа и работать над своим романом, имеющем тогда для него гораздо большее значение: Элиаде-писатель возобладал над Элиаде-ученым, поэтому писательская фантазия, возможно, во многом возобладала над объективностью ученого. Для М.Элиаде первостепенное значение имело восстановление прошлого. Само по себе это не беда, но полезно нам знать биографическую деталь, ссылаясь на его не устаревшую и не превзойденную до сих пор работу, когда мы говорим о шаманизме.

После этого экскурса возвращаемся к шаманизму двух типов и к состоянию шаманизма на начале нашего века. Разрешите делить с вами свои впечатления.

Тут в Москве нет необходимости подробно нарисовать современное положение сибирского шаманства, хотя сам я не раз удивлялся, как трудности жизни в последние годы лишали русских коллег вести свою работу на месте и быть в курсе дел шаманов. Для меня вполне понятно массовое появление «новых шаманов», среди которых, конечно, есть и просто шарлатаны, не являющиеся продолжателями этнографических традиций. Невторостепенное значение имеют этнографические фильмы о некоторых старых шаманах, истинных по всей видимости. Свои песни они усвоили втайне еще в 50-е годы от своих старых учителей-шаманов, возможно, они и дали пример на пляски, движение – и поэтому их знание представляется этнографически достоверным. Хотя свой шаманский костюм они сшили недавно и из ткани наших дней, но на нем размещены важнейшие аксессуары. А если кой-какой из них и не владеет специальным шаманским костюмом, то метод изготовления бубна и детали этого бубна носят традиционный характер. (Интересную ленту о хантийском шамане снял Марк Сюсар.)

В отдельных краях – в бассейне реки Амур или в Заполярье -, где шаманы подвергались преследованиям в меньшей мере, могли сохраняться различные элементы традиции вплоть до 70-80-х годов. Пользуясь случаем, расскажу очень характерную историю о нганасанах на полуострове Таймир. Когда я впервые провел в Москве бо-

ле-менее продолжительное время, это было еще в 1975 году, в Институте этнографии РАН (в тогдашнем Институте этнографии им М.М. Миклухо-Маклая) Александр Оскин продемонстрировал фильм (точнее, отрывок из фильма), снятого в соавторстве с Юрием Сынченко о камлдании последнего шамана-нганасана Демниме. Отредактированный вариант этого фильма, к сожалению, и по сей день не составлен, к тому судьба всего снятого материала сомнительная, а речь идет об исключительно ценном визуальном этнографическом документе, в котором предстоит перед зрителем образ последнего сибирского шамана в классическом смысле этого слова. Через несколько лет тогда еще писатель-этнограф и автор ряда фильмов, ныне президент независимой Эстонии Леннард Мери снял о Демниме еще одну ленту. Прошло довольно продолжительное время, и в последние несколько лет побывал ряд скандинавских операторов-этнографов у родственников Демниме, которые продемонстрировали несколько обученных у Демниме песен и ритуалов, ради фильма восстановили обычаи, свидетелями которых эти родственники были еще в детстве. Эти люди в 1995 году были приглашены в Южную Францию на фольклорный фестиваль, где они на палящем солнце выступали в своей привычной полярной зимней одежде. Обидно было смотреть глазами этнографа на этих людей, которые приезжали издалека ради 6-8-минутного выступления во главе с дочерью великого шамана Екатериной, и исполняли свои песни-призывы к духам, воссоздав ритм бубна. Хотя это было выступление с огромным успехом, во мне возникло ощущение, что это ярмарочное зрелище (публика собралась из отдыхающих в курортном месте под тентой циркового шатра) и есть конец классического сибирского шаманизма. Через пару дней в Париже в окрестностях соборо Святого сердца я снова встретился с группой сибиряков – они покупали дешевенькие подарки для своих родственников. Тут-то почувствовал я, что шаманизму конец не пришел потому, что шаманы могут зарабатывать деньги своим выступлением и это продлевает жизнь шаманизма. Интересно было и то, что исполненные группой Екатерины мелодии в сущности совпадали с мелодиями, усвоенными от великого шамана: об этом свидетельствует серия записей, собранных мною для документального фильма из разных времен. Несмотря на то, что ритуальный контекст потерян навсегда, кое-какие элементы шаманизма могут сохраняться и для 21 века.

Вероятно, менее известно, но не менее интересно то, что произошло с местными вариантами шаманизма в Китае. Мне удалось побывать в Маньчжурии и Синьяне. Как известно, коммунистический режим в Китае во многом отличался от коммунизма в СССР, в том числе и в отношении к национальным меньшинствам. А так как в Китае абсолютное большинство составляет национальность Хан, остальные национальности даже с многомиллионной численностью не представляли с собой никакой опасности в глазах власть имеющих. Вопреки естественному распространению ханской культуры до определенной меры могли сохраняться местные традиции, особенно там, где крестьянские общины проживали еще на уровне жизни прошлого века или еще более древних времен. Это и привело к тому, что, например, среди маньчжу шаманские традиции сохранились и живут и ныне на семейных ритуальных праздниках и на сборах местного общества. О таких праздничных мероприятиях, к счастью, в последние годы были сделаны отличные видеозаписи – я смотрел их -, способствующие понять сущность шаманизма, познакомиться со структурой ритуалов и с теми деталями, которые были описаны в конце 18 века по заказу китайского владыки в ритуальных книгах маньчжу.

Но не только среди маньчжу, а среди многих других национальных меньшинств в Северо-восточном Китае сохранились местные элементы шаманизма: стоит упомянуть орочскую, дахурскую национальность или эвенков. О них написана прекрасная монография, первые экземпляры которой (по полученной от редакторов информации) станут доступными через пару дней-недель под заглавием Living Shamans: Shamanism in China (1999).

Китай – огромная страна с населением больше чем 50 национальностей, среди них 12 таких, в культуре которых шаман играет заметную роль. Наш сборник является первым широким обзором в Китае и о шаманах малых народов на периферии китайской культуры. По правде говоря, до нас доходит мало информации о шаманстве у этих народов в Китае и о представителях китайской народной культуры, называемых «ша-мэн» (колдун в деревне) – по всей видимости, к этому слову восходит (по предположению отдельных исследователей) тунгурское слово шаман.

Книга коллег из Чангчуня является настоящим источником, такой работой, которую в предстоящие десятилетия часто будут цитировать многие из исследователей, занимающихся сравнительным

изучением шаманизма. Благодаря свыше 200 цветным иллюстрациям, еще более широким будет круг читателей, которых тема просто интересует. Речь идет о достоверных, поэтому очень ценных картинках. При их снятии не было режиссера, чтобы компонировать «художественный снимок», это – снимки о живой традиции, увековечившие жесты, движения присутствующих. Время остановлено ради передачи сцен из прошлого подрастающим поколениям.

Для пришельца из иной культурной среде, для наблюдателя иной национальности эти картины о шаманах у национальных меньшинств Китая воссоздают обстоятельства конца прошлого – начала нашего века, оживают классические описания тех времен. Эти фотоснимки изображают шаманизм в классической форме, подобные которому мы едва ли находим в современной Сибири. Исследователи евроазиатского шаманизма будут особенно благодарными авторам этого сборника, потому что они будут находить неисчерпаемый источник параллелей. Авторы пишут, например, о функциях плоских медных зеркал по защите от зла и защите сердца (бурятские и тувинские шаманы и поныне пользуются такими зеркалами, как «полученными от неба» шаманскими атрибутами). Центральное место занимают священные деревья, в ритуале маньчжу это космическое дерево достигает неба, состоящего в шаманской картине мира из девяти этажей.

Шаманы играли важную ритуальную роль при совершении жертвоприношений – у маньчжу перед ритуалом шаманы очищали жертвенного коня. Почти у всех народов Евразии (не исключая даже финноугров Приволжья) отмечен ритуальный элемент вливания алкогольного напитка в уши жертвенного животного (будь это петухом, свиньей, ягненком или крупным рогатым скотом), и судорожные движения животного считались знаком, что бог принял жертву. На основе описаний и фотоснимков авторов сборника мы можем сделать вывод, что без жертвы и совместного поедания мяса жертвенного животного, в сущности, нет шаманского ритуального праздника – это доказывает, что шаманские ритуалы являлись мощной силой сплочения коллектива.

Несомненно, к важнейшим элементам шаманизма относится культ предков. Выдающиеся персонажи шаманского пантеона (как, например, маньчжу Батуру Мани) прежде были героями и бесстрашными борцами, к ним причисляются семь духов созвездия Большой медведицы. Всеобщим почетом пользовались великие ша-

маны особых способностей (хождение по огню; кстати, эта отличная фотография в сборнике заслужила бы более детального объяснения).

Зарубежный читатель берет в руки эту книгу с любопытством, вполне понятным, и он желает черпать из китайских источников гораздо больше, получать более детальные выдержки из недоступных старых китайских работ, в которых упоминаются шаманы и прочие религиозные специалисты с подобными функциями. Выявление таких текстов и их приведение в научное обращение является задачей китайских ученых вместе с другой их задачей собрать изображения по древней истории шаманизма из публикаций по писаницам на скалах, ведь стремительно растет число таких публикаций. Если речь идет о такой важной публикации источников, необходимо (было бы) при каждой фотографии указать место (деревня) и время (год) ее снятия, хотя мы, конечно, знаем, что они были сняты вообще в 80-90-ые годы и, таким образом, представляют собой результат двадцати лет работы авторов. Наука будет благодарна авторам сборника за самоотверженный труд, который они продолжали, несмотря на все трудности, тем самым спасли в визуальной форме ценнейшие документы прошлого.

Разрешите привести личные воспоминания, связанные с авторами этого сборника: первая моя встреча с коллегами маньчжу состоялась во время моей первой поездки в Китай в 1993 г. в городе Чаньчун. В дружной коллегиальной атмосфере мы разговаривали об актуальных проблемах изучения шаманизма. От них я получил возможность впервые в жизни встретиться со стариком-шаманом маньчжу и увидеть на его лице признаки наступающего транса (я сфотографировал его и снимок разместил на обложке венгерского и японского издания моей книги Shamans: Souls and Symbols (Budapest 1994, Tokyo 1998).

Мы уже при этой встрече занимались планом издания богато иллюстрированного альбома – именно того, что у вас теперь в руках, о шаманах у национальных меньшинств Северо-Восточного Китая. Мы можем только надеяться, что подобный альбом составят китайские коллеги и о не менее интересном шаманизме южно-китайских народностей. Задача будет нелегкая, но международная организация исследователей шаманизма International Society for Shamanistic Research может оказать всестороннюю моральную поддержку.

Выход в свет таких красивых и богатых по содержанию книг выражает уважение великого китайского народа к культуре малых

народов, и демонстрирует возможность мирного сосуществования различных культурных традиций. В среде этнических меньшинств традиции еще живы, и это очень важно, если мы учитываем, какими великанскими шагами идет Китай вперед. Если культурная политика включает в себя уважение к местным традициям, развитие будет уравновешенным.

В последнее время выходят все больше публикаций о шаманизме, это свидетельствует о том, что научный интерес идет в ногу с фактом возрождения исчезнувшей, казалось, веры и запрещенного по мнимой политической вредности культурного влияния. Важно констатировать это потому, ибо теперь, на исходе века стало ясно, что определенные явления культуры могут время от времени ожить новой силой и полностью обновиться. О таком обновлении свидетельствует, что наиболее общие признаки шаманизма нашли новое бытие и новую оправданность в контексте современного быта. Речь идет об основных признаках:

- Функция лечения
- Камлание как театр одного актера
- Шаман как поэт и исполнитель
- Ритуальные функции в коллективе
- Политический руководитель

Все эти пять признаков описаны в классических работах русской этнографической литературы. Поэтому отнюдь не удивительно, если по всей Евразии в локальных шаманизмах теперь на конце 20 века почти везде мы находим примеры на современные разновидности этих же функций или признаков. Рассмотрим их по порядку.

- О функции лекаря можно сказать, что речь идет не только о возрождении систем местных верований, но и просто об элементарной потребности человека в отдаленных краях без налаженной медицинской службы прибегать к услугам шаманов с их знанием народной медицины. Тут придется добавить, что моим наблюдениям шаманы не столько лечат, сколько содействуют предупреждению болезни (профилактика, о которой мало можно читать в спецлитературе). То есть в ходе камлания они очищают пациентов, потерявших по своему убеждению равновесие души или тела, от внешних воздействий, иными словами, они стараются восстановить это равновесие. В их арсенале средств и методов мы находим предсказание будущего, выявление возможных причин и применение очистительных методов, начиная от окуривания или

магии по принципу прикосновения (об этом в 1997 г. в Туве мы сняли видеозапись).

- О ритуальной функции шамана по личным наблюдениям можем сказать, что шаманы-организаторы ритуальных обрядов создают своеобразную терапевтическую атмосферу для присутствующих, как я сам видел в Корее или как можно видеть в видеозаписи, сделанной на бурятском празднике жертвоприношения. Управляя ходом обряда, шаман не только исполняет свою роль до конца обряда, но одновременно он и учит присутствующих или их часть (интересующихся или молодых), как правильно вести себя в такой отчаянной, можно сказать, «сакральной» ситуации. К этой функции шамана тесно примыкает обязанность шамана цитировать наизусть или пропевать длинные тексты, причем импровизируя все на месте. Это означает, что шаман, зная традицию, традиционные мелодии и темпы, создает поэтические призывы к духам все же на месте в виде импровизации. Благодаря такой праздничной ареоле текста атмосфера ритуала поднимается над настроением будней, ритуал становится праздником, тем самым шаман обогащает присутствующих художественными ценностями. Заслуживает внимания следующий момент, а именно, что среди малых народностей особенно экс-Советского Союза шаманские тексты всегда звучат на родном языке, который властям уже почти удалось передать исчезновению. Следовательно, шаман выступает и в роли хранителя родного языка.

- Сохранение языка этих народностей одновременно означает и сохранение старого языкового ритма, способствующего импровизации и сохранению мифологической информации на уровне фонетики, на этой основе повторно можно воссоздавать тексты. О природе этой разнообразной мифологической информации еще в 70-е годы В.В. Иванов и В.Н. Топоров опубликовали интересные работы в трудах русской семиотической школы. По их наблюдениям, имена богов, локальных духов и хозяев гор, рек, скал можно рассмотреть в качестве микротекстов, на основе которых коллективная память и личная шаманская поэтическая одаренность снова и снова могут построить шаманскую модель мира. В ней, в этой модели мира заключены моральные правила, образцы поведения и прочее, что вместе взятое облегчает индивидууму ориентироваться в окружающем мире. Среди правил этики как важнейшее можно назвать уважение к природе и к окружающей среде, соблюдение такого правила, что человек не должен истреблять природу, вредить природе без надобности, должен способствовать сохранению равновесия в природе, унаследованного от предков, только таким образом можно сохранить условия жизни на родной территории для последующих поколений.

- Наконец, функция политического руководителя. Ученые-классики этнографии отмечают эту роль шаманов, мы хорошо знаем, что еще во время великих монгольских ханов, в тогдашнем весьма иерархизированном обществе были т.н. веки, участвовавшие непосредственно в принятии решений на стороне хана и военоначальника. В этом обществе, будучи знатоком методов предсказания будущего, выделялся шаман, который мог заранее указать правильные сроки, даты разных военных событий. Это имело огромное значение в такие исторические периоды, когда на успех действий войск со стрелами и луками погода (ясная или дождливая) могла оказать решающее воздействие. Интересно, что шаманы, возникшие в конце 20 века из забытья, ведут в городах в тесных комнатах блочных домов не только лечебную деятельность, но и организуют коллективные жертвоприношения гдез-0то среди гор Бурятии или в самом центре столицы, например, в городе Сеуле, и даже выступают в роли политического представителя жителей родного края. Эта политическая роль современного шамана имеет неоценимое значение тогда, когда этнические меньшинства не имеют образованных представителей, среди них грамотных людей мало, поэтому те немногие, кто владеет знанием письма или способностями оратора, могут представлять свой народ перед властями или в думе. Вогульский поэт Юван Шесталов гордится своими шаманскими предками, хотя пару лет тому назад он говорил об этом не очень-то много. Свои предки-шаманы одарили силой и молодую женщину ненецкого происхождения, которая выступает с песнями своей бабушки, воспроизводит, переиначивая ее песни и, возможно, из нее выйдет поэт. Она, несмотря на свое высшее образование, решила вернуться в родной край и жить вместе со своим народом. И таких примеров много, как есть примеры и тому, что многие из молодых исследователей-выходцев из малых народов начали серьезно заниматься явлениями шаманства потому. Что, будучи единственным образованным человеком в этом нацменьшинстве, считают это своей святой обязанностью, иначе говоря, они чувствуют себя избранникам, дело которых – знание и продолжение традиций и их передача следующим поколениям.

ности, должен способствовать сохранению равновесия в природе, унаследованного от предков, только таким образом можно сохранить условия жизни на родной территории для последующих поколений.

- Наконец, функция политического руководителя. Ученые-классики этнографии отмечают эту роль шаманов, мы хорошо знаем, что еще во время великих монгольских ханов, в тогдашнем весьма иерархизированном обществе были т.н. веки, участвовавшие непосредственно в принятии решений на стороне хана и военоначальника. В этом обществе, будучи знатоком методов предсказания будущего, выделялся шаман, который мог заранее указать правильные сроки, даты разных военных событий. Это имело огромное значение в такие исторические периоды, когда на успех действий войск со стрелами и луками погода (ясная или дождливая) могла оказать решающее воздействие. Интересно, что шаманы, возникшие в конце 20 века из забытья, ведут в городах в тесных комнатах блочных домов не только лечебную деятельность, но и организуют коллективные жертвоприношения гдез-0то среди гор Бурятии или в самом центре столицы, например, в городе Сеуле, и даже выступают в роли политического представителя жителей родного края. Эта политическая роль современного шамана имеет неоценимое значение тогда, когда этнические меньшинства не имеют образованных представителей, среди них грамотных людей мало, поэтому те немногие, кто владеет знанием письма или способностями оратора, могут представлять свой народ перед властями или в думе. Вогульский поэт Юван Шесталов гордится своими шаманскими предками, хотя пару лет тому назад он говорил об этом не очень-то много. Свои предки-шаманы одарили силой и молодую женщину ненецкого происхождения, которая выступает с песнями своей бабушки, воспроизводит, переиначивая ее песни и, возможно, из нее выйдет поэт. Она, несмотря на свое высшее образование, решила вернуться в родной край и жить вместе со своим народом. И таких примеров много, как есть примеры и тому, что многие из молодых исследователей-выходцев из малых народов начали серьезно заниматься явлениями шаманства потому. Что, будучи единственным образованным человеком в этом нацменьшинстве, считают это своей святой обязанностью, иначе говоря, они чувствуют себя избранникам, дело которых – знание и продолжение традиций и их передача следующим поколениям.

что происходит сейчас в бурятском шаманизме.

Прежде всего, шаманство вышло из подполья, в котором оно находилось с конца 20-х по конец 80-х годов. Выход из подполья выражается в открытом проведении шаманами заказываемых населением обрядов, в обновлении, а иногда - восстановлении разрушенных и заброшенных ранее мест шаманского культа.

Появилась молодая генерация шаманов - не по физическому возрасту (многим из них от 45 лет и выше), а по призванности к выполнению шаманского долга в относительно недавнее время. Кажется, что перестройка и особенно постперестроечные годы оказали свое влияние и на шаманских духов, дав им очередной импульс к "призыву" в шаманы нового, молодого, современного по стилю мышления поколения. Для этого поколения характерно наличие высшего светского образования, работа в различных светских учреждениях - вузах, школах, библиотеках, административном аппарате, что отлично совмещается с выполнением ими шаманских функций. Как оказалось, можно делать светскую карьеру и быть шаманом и не испытывать при этом идеологического и производственного дискомфорта. В качестве особо интересного примера такого совмещения может служить биография умершего в 1996 году Ю.А.Хараева, заслуженного деятеля культуры Республики Бурятия, почти четверть века проработавшего в Национальной библиотеке РБ в качестве ее директора. Последние десять лет жизни он - профессор, заведующий кафедрой Восточно-Сибирской Государственной Академии культуры и искусств (далее - ВСГАКИ). Он же был известным шаманом и его клиентуру составляли не только его сородичи, но и сотрудники аппарата Правительства РБ, высшая техническая и художественная интеллигенция республики. Бывшие клиенты и "коллеги" по шаманской профессии вспоминают его с большой теплотой и уважением.

Еще один пример совместительства - Н.А.Степанова, выпускница библиотечного отделения Института культуры в Улан-Удэ (ныне это ВСГАКИ). В настоящее время она преподаватель кафедры этнологии и фольклора этой Академии, ведет спецкурс, называющийся "Основы шаманской практики", президент Ассоциации шаманов Бурятии, неоднократно выезжала за рубеж (Италия, Франция, Бразилия, США и другие страны), знакомя

общественность этих стран, интересующуюся формами эзотерической практики, со своим собственным опытом в этой области. Итальянский режиссер-кинодокументалист К.Алеоне снял о ней фильм, в Италии о ней опубликована книга

Е.Цыбикжапова, в прошлом учитель и лектор РайОНО, ныне сотрудник БИПКРО (Бурятского института повышения квалификации и переподготовки работников образования), недавно практикует как шаманка, но уже известна своим особым даром хилерства - исцелять звуком, пением, мелодией со словами на несуществующих, но тем не менее фонетически опознаваемых языках, которыми она, как художник кистью, "рисует" портрет своего клиента, попутно определяя изъяны, то есть болезни его организма, и звуками же их лечит. Таких примеров можно привести немало.

В 1993 году возникла Ассоциация шаманов Бурятии под названием *Хэсэ хэнгэрэг* (дословно "Грохочущий бубен"), переименованная впоследствии в *Бөө мургэл* (дословно "Шаманская вера"). В нее входят 83 шамана из разных районов республики (данные на ноябрь 1997 года), представляющие как старую, так и молодую генерацию носителей шаманской профессии. Явление это принципиально новое и навеяно спецификой современной общественной и политической жизни как в России в целом, так и в Бурятии в частности. Ассоциация зарегистрирована в Министерстве юстиции РБ и тем самым легализована и приравнена более чем к сотне других конфессиональных организаций, существующих в республике, таким, как буддийские монастыри (дацаны), православные церкви, старообрядческие (семейские) общины, новые религиозные центры (Вера бахаи, Общество сознания Кришны, протестантские миссии, возникшие в середине XX века и другие).

Зачем шаманам нужна ассоциация? Если обратиться к истории шаманизма, то становится ясно, что шаман как профессионал всегда был сугубо индивидуален, он шаманил на своей родной земле, где живут духи его предков и предков его сородичей и где находятся места их культа. Конечно, общение между шаманами существовало: старшие и опытные учили младших, начинающих, они же совершали посвящение в шаманы молодого коллеги. С другой стороны, шаманское мифотворчество содержит немало легенд и преданий о соперничестве шаманов друг с другом, о смертельных схватках по части демонстрации своего превосходства, часто приводивших к смерти одного из участников таких "поединков".

Новые времена диктуют новые правила. Легализация шаманам явно нужна и причин для этого несколько. Принятый осенью 1997 года Народным Хуралом РБ закон "О религиозной деятельности на территории Республики Бурятия" называет шаманизм в числе четырех традиционных для Бурятии религий [1)] (другие три - буддизм, православие, старообрядчество), берет под свою защиту священные культовые места; разрешает проведение на их территории определенных обрядов, но в свою очередь требует от шаманов регистрации их священных мест как особо охраняемых территорий. Это может оказаться особенно важным при возникновении конфликта с другой конфессией, претендующей на то же самое священное место, или с какой-либо хозяйственной организацией, которая может пожелать вести какую-либо свою деятельность в таком месте и нанести ему вред. Каждый отдельно взятый шаман в такой ситуации вряд ли сумеет добиться справедливости, это под силу только Ассоциации шаманов.

Еще одно назначение Ассоциации - создать заслон на пути псевдошаманов, которых тоже появилось немало. Как сказал шаман Д.Д.Очиров в интервью М.Хоппалу, президенту Международного общества по изучению шаманизма, "наше шаманское общество создано для того, чтобы не допускать к исполнению обрядов шарлатанов; и тот, кто считает себя шаманом, показывает нам свои способности, исполняет ритуалы - это одно из условий приема в члены общества шаманов"[2)].

Действует Ассоциация и в других направлениях. Можно назвать несколько "мероприятий", если такое слово вообще применимо к шаманской практике и культурной традиции, которые были либо запланированы ею, либо проведены с ее ведома и при участии ее членов. К их числу относится серия тайлганов в честь "13 северных хозяев - нойонов"[3)], - персонажей шаманского пантеона прибайкальских бурят, которые считаются предками-прародителями разных этнических подразделений и от которых, по мнению шаманов, зависит благополучие всего бурятского народа. Для нашего времени идея более чем актуальная и свидетельствует о том, что шаманы идут в ногу со временем,

проявляя беспокойство о судьбе народа в целом, стараясь своими традиционными методами оказать на нее благотворное влияние. Запланированные тайлганы начали проводиться в июле-августе 1993 года: первый был проведен в честь хозяина острова Ольхон - Ойхони буурал-бабая; второй - в честь хозяина горы Барагхан в Баргузине; третий - в честь прародителя булагатов Буха-нойона, являющегося в то же время покровителем и защитников всех бурят.

Несомненно, к числу заслуг Ассоциации относится идея издания карты основных шаманских культовых объектов Республики Бурятия [4]. Это важное и полезное издание для всех - и для шаманов, так как не каждый из них имеет представление о местах проведения шаманских обрядов на всей территории Бурятии, и для жителей республики, знания которых в этой области вообще очень ограничены, и, конечно, для ученых, которым для создания такой карты потребовалось бы немало лет.

Не менее важным событием в деятельности Ассоциации можно считать согласие ее членов принять участие в байкальском шамановедческом симпозиуме "Центрально-азиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные аспекты", проходившем в конце июня 1996 года [5]. На симпозиум приехали свыше 10 шаманов из Бурятии и других регионов Сибири, и один из Монголии - знаменитый Цэрээн-заарин, имеющий 13 степеней посвящения. Однако опыт оказался непростым. Несколько раз возникали конфликтные ситуации между научными сотрудниками, отвечающими за проведение симпозиума, и шаманами, которые считали и, наверное, не без оснований, целью своего появления на Байкале не участие в научных заседаниях, а проведение серии обрядов, прежде всего, тайлгана в честь "хозяина" острова Ольхон на Байкале и прочих духов - хранителей местностей, прилегающих к территории, где проходил симпозиум.

Каждое такое событие в силу своей неординарности оставляет после себя мифы, в основе которых лежат какие-то события, реально имевшие место, но осмысленные в жанре этнокультурной мифологической традиции. Например, я слышала рассказ о том, что после проведения вышеупомянутых обрядов на Байкале в одном из ближних районов началось наводнение. Жители района предположили, что наводнение связано с только

что прошедшим большим скоплением шаманов, которые хотя и проводили обряды умилостивления местных духов, но поскольку они жители других районов, то могли не знать какие-то местные особенности их проведения и неосознанно что-то нарушить. Скопление шаманов растревожило местных духов и наводнение стало следствием этого. Местным жителям пришлось обратиться за помощью в буддийский монастырь - и не какой-нибудь, а главный в республике - в Иволгинский дацан, оттуда приехали ламы, провели соответствующую службу и вода благополучно вернулась в свои берега.

Аналогичные явления современной мифологизации природных и даже политических катаклизмов, основанные на традиционном мировосприятии, отмечены и в других районах Бурятии.

Приведу еще один пример. 1 июля 1995 года, когда Бурятия вступила в завершающий этап празднования 1000-летия своего героического эпоса "Гэсэр" (дата более чем спорная, но в данной статье мы не будет касаться этого вопроса), в Тункинском районе республики произошло землетрясение. Особого ущерба оно не причинило, но кое-где сдвинуло подпочвенные слои и вскоре оказалось, что построенный за два года до этого Жемчугский дацан оказался стоящим как островок в небольшом озере, пол в дацане на 45-50 см тоже залит водой и никакие богослужения в нем стали невозможны. Местная мифологическая традиция немедленно "оживила" миф, согласно которому землетрясение, последующий провал Тункинской долины и слияние вод Байкала и Хубсугула (озеро в Монголии, считающееся младшим братом Байкала) ожидаются тогда, когда русские окончательно вытеснят бурят из их родных мест и все вокруг зарастет белой березой. На этот миф очень хорошо "работали", помимо возникшего невесть откуда озерца, белые березы, которых в Тункинской долине больше, чем людей, и особенно политическая ситуация в республике.

За год до этого, в июне 1994 года, прошли выборы первого Президента Республики Бурятия. Им стал русский Л.В.Потапов, победивший в схватке трех конкурентов бурят. И вообще русских в республике в три раза больше, чем бурят. "Воскресший" благодаря землетрясению миф попал в полевые дневники сотрудников работавшей в это время в Тункинской долине экспедиции Института востоковедения РАН, после чего

снова "уснул" до лучших времен [6]. Кстати, в июле 1998 года, находясь в командировке в Бурятии, я проезжала на машине мимо с. Жемчуг и обратила внимание, что озерцо находится на прежнем месте, а вот здание дацана перенесено по другую сторону Тункинского тракта; теперь оно стоит на сухом месте и в нем идут богослужения.

Однако мне хотелось бы вернуться к затронутому выше сюжету - участию шаманов в научных конференциях, ибо это один из интереснейших феноменов, характеризующих нынешнюю стадию развития шаманизма. Я бы определила этот феномен как сращивание шаманизма и шаманологии, то есть культурного явления и науки о нем. В нем есть две стороны, или два встречных потока: первый - это шаманы, идущие в науку, второй - ученые-шамановеды, желающие получить посвящение в шаманы. Последнее относится, прежде всего, к шамановедам из регионов, где шаманизм - национальная традиция, к ученым, у которых имеются шаманские предки и которые считают, что их познания в сфере шаманизма дают им право на посвящение в шаманы. Однако вопрос этот особо деликатный, я бы сказала - даже интимный, и я его здесь касаться не буду, остановлюсь лишь на первой стороне затронутого феномена: шаманы, идущие в науку.

Впервые я столкнулась с этим явлением лично в августе 1992 года в Якутске на международной конференции "Шаманизм: генезис, реконструкция, традиции" [7]. Тогда В.Н.Басилов и я совместно вели секцию "Шаманские традиции у народов Сибири", среди докладчиков которой были несколько шаманов. Сидя в зале, они выглядели как обычные люди, ничем на фоне остальной публики не выделялись, разве что несколько странными названиями и содержанием своих докладов. Собственно только в ходе заседания я начала понимать, кто передо мной находится, ибо в перечне сообщений и имен их авторов профессия последних обозначена не была. Кроме того, многие из них приехали неожиданно для устроителей конференции, никаких предварительных заявок на доклады и сообщения не делали и возникали по ходу заседания весьма своеобразно.

Довольно скоро обозначилась и причина, которая привела этих людей на трибуну научной конференции: все они давали понять, кто открытым текстом, кто подтекстом своих выступлений, что их не устраивает то, что ученые пишут о шаманизме и шаманах, что все исследования о них "неправильные" и что они сами бы хотели о себе рассказать на научных конференциях. Сам по себе этот тезис у меня лично удивления не вызывает, скорее удивило бы, если бы шаманы и шамановеды нашли бы полное взаимопонимание. Все-таки первые владеют искусством и профессией изнутри, а позиция исследователя - находиться извне или вовне. И все-таки инициативу шаманов соединить свой дар с умением о нем понятно рассказать имеет смысл поддержать.

Возможность адекватно изложить свои видения и ощущения, используя научную терминологию, для нового поколения шаманов вполне возможна. Как я отметила выше, многие из них имеют высшее образование, есть такие, которые, поняв, что в них пробудился "шаманский дар" (а часто это происходит в весьма зрелом возрасте) проявили интерес к специальной научной литературе по шаманизму, прочли много работ и вполне овладели научной терминологией. В доме бурятского шамана С.Т.Баирова В.Н.Басилов увидел многие десятки книг по шаманизму и спросил, зачем тому такое количество литературы, ведь все, что там написано, он знает "изнутри". Тот ответил: "Ну как Вы не понимаете. Ко мне такие люди ходят, ученые, художники, работники правительства. Я разговариваю с ними. Они вопросы задают. Я должен соответствовать, уметь ответить на них" [8].

Сама идея, что шаманы могут описать свой внутренний мир и основы своей практики, кажется мне весьма плодотворной. Появится новый источник для изучения шаманизма и, что особенно важно, современного шаманизма, источник, который даст возможность сопоставить нынешнюю ситуацию внутри и вокруг шаманизма с той, которая была изучена разными поколениями ученых начиная с середины XIX века.

Некоторый опыт в этой области уже имеется. Мне известны несколько работ, написанных шаманами Бурятии, опубликованные в последние годы. Полагаю, что на самом деле их намного больше. Это книги шаманки и целительницы Н.В.Ангараевой [9], где говорится о том, как сложен мир эзотерической защиты человека и как непросто быть шаманом и выполнять свое предназначение. Это книга кабанско-кижингинской

шаманки, о которой речь шла выше, Н.А.Степановой - точнее книга литературно обработанных ее рассказов о себе и своей "жизни в шаманизме"; опубликованная на итальянском языке [10]. Еще один интересный опыт - книга Е.Цыбикжаповой, бурятской шаманки родом из Кижинги, в которой ее собственный эзотерический опыт соединен с размышлениями автора о природе иррационального знания[11]. Особо в этом ряду следует отметить книгу Б.Д.Базарова [12], соединившую в себе огромный материал по практическому шаманизму (шаманский фольклор, описание обрядов, генеалогии шаманских родов, имена и адреса ныне действующих шаманов) с попыткой его научного осмысления, с использованием довольно большого объема архивных материалов и достижений науки в сфер изучения шаманизма.

Вообще современный шаман гораздо более контактен с научной средой и средствами массовой информации, чем его коллеги по профессии прошлого и этого века. Я бы сказала, что они сами ищут подобные контакты, так как, во-первых, исчез былой страх советских лет, что это может причинить неприятности как им самим, так и их клиентам; во-вторых, они заинтересованы в некоторой рекламе своих талантов и возможностей и потому охотно разрешают присутствовать на исполняемых ими обрядах ученым и журналистам, фотографам и кино- и телесъемочным группам.

Один из интереснейших как личность бурятский шаман С.Холбоев, с которым я встречалась на протяжении нескольких лет подряд, работая в составе экспедиции Института востоковедения РАН с 1993 по 1996 годы в селе Торы Тункинского района Бурятии, пригласил меня как-то на довольно сложный заказанный ему обряд *албан*, назначением которого было изменить судьбу молодого человека, призванного в армию. Дело было летом 1995 года, мальчика могли послать на войну в Чечне, а там он мог погибнуть. Увидев, что я пришла всего лишь с фото-, а не с киноаппаратом, он выразил легкое неудовольствие по поводу моей недостаточной технической оснащенности. Я тоже не раз впоследствии о ней жалела, потому что это был последний год жизни С.Холбоева и последняя для меня возможность запечатлеть для истории и науки совершаемый им обряд в динамической последовательности действий. Со слов бурятского этнографа и культуролога Л.Л.Абаевой, я знаю, что

аналогичный обряд, совершенный С.Холбоевым осенью 1995 года, снят ею на видеофильм [13].

Один из участников якутской конференции 1992 года рассказал о своем "пути в шаманы": его, больного, приговоренного врачами к смерти мальчика, мать-шаманка отмолила у духов в течение трехсуточного непрерывного камлания, но умерла сама, выкупив своей смертью его жизнь, спустя некоторое время он наследовал "шаманский дар" матери и стал шаманом. Поругав с трибуны ученых, которые "не так" пишут о том, как становятся шаманами, он в перерыве между заседаниями спросил меня и В.Н.Басилова, можно ли у нас в институте защитить кандидатскую диссертацию про шаманизм. "Отчего же нет, - ответили мы. - Если есть готовая работа, привозите, обсудим, посмотрим".

Слова "отчего же нет" я могу повторить и сегодня, так как знаю пару случаев, когда практикующие шаманы готовы выложить на стол еще не написанные, но уже обозначившиеся у них в голове диссертации. И я полагаю, что если эти диссертации и не будут блистать высоким теоретическим уровнем, то тем не менее это должен быть какой-то новый прорыв в шаманское культурное и сакральное пространство, и для нас, ученых, это будет новая информация к размышлению. Кстати, удачным примером этого является тувинский ученый Кенин-Лопсан, представитель отнюдь не молодого, а старшего поколения шаманов, из которого он пришел в науку; его работы получили международное признание и переведены на многие языки мира [14].

Относясь положительно к намерению шаманов пробовать себя в жанре создания научных текстов, я с гораздо большей осторожностью отношусь к идее их участия в научных конгрессах, конференциях, симпозиумах. Шаманы - личности с ярко выраженной индивидуальностью, научной дисциплине не подверженные, регламент заседаний, а особенно выступлений для них понятие абстрактное, к ним отношения не имеющее. Попытки сказать шаману, если он уже на трибуне, "дорогой коллега, ваше время истекло, своей очереди ждут еще несколько докладчиков", вызывают у него глухое раздражение, а раздражать шаманов опасно. Его внутренняя энергетика (вероятно, возможен и иной термин) может спонтанно среагировать на по-

пытку ущемить его интересы и выдать всплеск, который сам шаман может даже не заметить, так как он не потребовал от него никаких усилий, но у того, на кого он, хотя и неосознанно, направлен, это может вызвать болевую или иную некомфортную реакцию.

Опять-таки вспоминаю собственный якутский опыт 1992 года. Один из докладчиков, представившийся следующим образом - "я не шаман, я экстрасенс" говорил с трибуны уже около 40 минут. "Дорогой коллега, - произнесла я, - у нас еще три доклада...". Он скосил в мою сторону недовольный взгляд, и я почувствовала мгновенный, но ощутимый укол к боку. "Ах ты господи, да говори ты сколько тебе угодно", - подумала я про себя, и в тот же момент легкая усмешка скользнула по его губам, а через минуту он закончил свое сообщение. Мелькнувшую у меня мысль он явно прочел, и она удовлетворила его профессиональное честолюбие. Был и другой случай, когда одна из пожилых женщин, недавно ставшая шаманкой, погрузила в лечебных целях весь зал в гипнотический сон и пять минут играла на варгане, исцеляя болезни всех присутствующих, а потом попросила подойти к ней людей, сидящих в 5, 8 и 15 ряду с таких-то и таких-то мест, и назвала им болезни (кстати, довольно серьезные), которыми они больны. Те в испуге бросились к ней. По их реакции я поняла, что они о своих заболеваниях не знали и испытали сильный шок, когда она их внезапно обнародовала. Так что шаман на научной конференции - явление интересное, но непростое. Не все ученые и не все шаманы готовы к такому "содружеству", поэтому призываю к осторожности организаторов таких форм взаимного общения.

Возвращаясь к теме, объявленной в заглавии доклада, хотелось бы сказать следующее. Многое из того, о чем здесь шла речь, часто рассматривается как составная часть процесса возрождения шаманства и вероятно имеет параллели у других народов Сибири. Пожалуй, это верно, если речь идет о восстановлении культовых мест и шаманской практики, имевших когда-то место, известных населению по собственной памяти, по рассказам родителей и дедов, а научному миру - по публикациям предшествующих десятилетий. Но есть нечто такое, что является абсолютно новым.

Во-первых, это создание Ассоциации шаманов Бурятии, за-

нявшейся не только культовой, но также издательской и просветительской деятельностью. Во-вторых, рывок шаманов в науку, желание сотрудничать с учеными, участвовать в научных конференциях, дать возможность широкому читателю понять, как видят и ощущают себя, свой дар, свое предназначение в обществе сами шаманы. Наконец, в-третьих, выход шаманов из своей узкопрофессиональной и узколокальной ниши на общенациональное пространство. Об этом свидетельствует готовность сниматься в кинофильмах и телефильмах, давать интервью журналистам и придирчиво следить, чтобы журнал или газеты не исказили смысл сказанного, поездки ряда шаманов в иные республики, области и даже страны с выступлениями и практической демонстрацией специфики собственного иррационального опыта.

Мне кажется, что эти три перечисленные характеристики современного бурятского шаманизма более подходят под понятие эволюция. Переход к ним был подготовлен периодом подпольного существования шаманизма в течение 50-60 доперестроечных лет. А когда пришло время выходить из подполья, оказалось, что новая политическая, экономическая и религиозная ситуация в стране и республике таковы, что традиционные формы шаманизма им уже не соответствуют и нужно искать новые, более подходящие духу и стилю времени. И они, как мы видим, нашлись. Конечно, есть шаманские институты, которые будут существовать всегда (прежде всего, это обязательное наличие шаманских предков, избранность духами и получение шаманского дара), но многое уходит в прошлое. Упростился, а во многих случаях совсем исчез шаманский костюм – иногда в качестве такого используется обычный национальный костюм, не всем доступен транс, вместо настоящих бубнов часто используются сувенирные. Кстати, их выпускает та же Якутия и в 1992 году многие мужчины - участники вышеупомянутой конференции получили такие бубны-сувениры в подарок. Часть из них потом оказалась в пользовании у нового поколения шаманов. Впрочем, до использования сковороды в качестве бубна - случай, описанный М.Балзер в Якутии, в Бурятии пока дело не доходит [15].

Так что многое из того, что происходит сегодня в бурятском шаманизме, я рассматриваю как его эволюцию. Это есте-

ственный процесс для любого явления культуры. В шаманизме заложены механизмы и адаптации, и трансформации, и модернизации, дававшие ему возможность держать равнение на новые социальные установки. Стабильность и неизменность шаманизма - только видимость. Вряд ли кто-либо всерьез будет утверждать, что шаманизм не изменился со времен неолита - периода истории, когда изображения шаманов и шаманских сюжетов стали массовыми на наскальных рисунках. Он менялся всегда, но очень медленно и потому это было незаметно. Но нынешние перемены в нем происходят в такое время, когда сломалась и перевернулась с ног на голову вся наша складывавшаяся много десятилетий жизнь. Перемены в шаманизме оказались настолько же значительны, как и в самой жизни и, наверное, это закономерно.

Однако культурно-экологическая ниша, которую занимает шаманство и в рамках которой оно живет и действует, и сегодня остается та же. Это наша малая родина - место, где мы родились, это могилы наших предков, которые мы редко посещаем или не посещаем совсем, это сами наши предки и наша память о них, которая становится все слабее, а значит рвется нить преемственности предков и потомков, без которой человек в этом мире беззащитен. Задача шамана и шаманизма - не допустить этого, не дать забыть человеку об его истоках, оберегать и хранить его генетическую память.

* * * * *

1. Закон Республики Бурятия "О религиозной деятельности на территории Республики Бурятия", статья 1. // Бурятия, 1998, 16 января.

2. *Андреева А.* Шаманизм - это мировоззрение. // Бурятия, 1997, 22 ноября.

3. Перечень 13 северных хозяев-нойонов см.: Михайлов Т.М. Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по XVIII век). Новосибирск, 1980, с. 300-301.

4. Календарь традиционных обрядов. Некоторые святые места и горы, находящиеся на территории Бурятии, где с давних времен проводятся тайлганы и молебны. ОАО "ГЖК Бурятия" (1998).

5. Центрально-азиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные аспекты (материалы международного научного симпозиума, 20-26 июня, Улан-Удэ, озеро Байкал). Улан-Удэ, 1996; *Банников К.Л.* Наука и шаманство. Диалог мировоззрений. // Восток, 1997, N 5, с. 158-164.

6. См.: *Строганова Е.А.* Национально-культурное возрождение в Бурятии в конце XX века. М., 1997, с. 113-114 (рукопись диссертации, представленной на соискание ученой степени кандидата исторических наук).

7. Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиции. Тезисы докладов международной научной конференции 15-22 августа 1992 года. Якутск, 1992, 116 с.; *Басилов В.Н., Романова Е.Н., Слепцов П.А.* "Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиции". // Этнографическое обозрение, 1993, N 5, с. 150-157.

8. В.Н.Басилов передал мне содержание этого разговора, состоявшегося в июле 1997 года в Улан-Удэ.

9. *Ангараева Н.В.* Время огня. Улан-Удэ, 1996; *Ангараева Н.В.* Веточка вербы с бубенцами. Улан-Удэ, 1997. К этим книгам примыкают и сборники ее стихов, как бы являющиеся поэтическим осмыслением некоторых идей: *Ангараева Н.В.* Яркий луч жизни прошедшей. Улан-Удэ, 1997; Ангараева Н.В. Молитва «Хун-шубуунай үдэрнууд». «О селенгинских бурятах». Улан-Удэ, 1999; сю же составлен: Бурятский шаманский лунный календарь на 1998-1999 год. Улан-Удэ, 1998.

10. Nadia Stepanova. L'Invocatrice degli Dei: Storie di Vita di una Sciemana Buriata. Raccontata C.D'Arista. Milano, 1998 (Надежда Степанова, вызывательница богов: История жизни бурятской шаманки, рассказанная Сесилией Д'Ариста).

11. *Цыбикжапова Е.-Х.* Космическая эволюция в героическом эпосе «Гэсэр». Улан-Удэ, 1998.

12. *Базаров Б.Д.* Таинства и практика шаманизма. Кн.1. Улан-Удэ, 1999, Кн.2. Улан-Удэ, 2000.

13. С.Холбоеву, шаману и человеку, я посвятила отдельную статью: *Жуковская Н.Л.* Шаман в контексте сельской истории и мифологии (Республика Бурятия, Тункинский район, село Торы). // Occasional papers on Changes in the Slavic-Eurasian World, N 50, Sapporo, 1997, pp. 86-105.

14. *Кенин-Лопсан М.Б.* Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства. Конец XIX - начало XX веков. Новосибирск, 1987; *Кенин-Лопсан М.Б.* Магия тувинских шаманов. Кызыл, 1993; *Кенин-Лопсан М.Б.* Алгыши тувинских шаманов. Кызыл, 1995; *Kenin-Lopsan M.B.* Shamanic Songs and Myths of Tuva. Budapest, 1997; *Кенин-Лопсан М.Б.* Тувинские шаманы. М., 1999.

15. *Балзер М.* От бубнов к сковородам: парадоксальные изменения шаманизма в истории саха (якутов)// Шаманизм и ранние религиозные представления. К 90-летию доктора исторических наук, профессора Л.П.Потапова. М., 1995, с. 25-35.

* * * * *

Buryat Shamanism today: Revival or Evolution?

The processes now occurring in the Traditional religion of the peoples of Siberia – shamanism – are usually described in science and the press as a revival of shamanism. These processes are characterised so: the re-establishment (restoration) of traditional cultic forms and places, the appearance of a new generation of shamans who combine secular and shamanic careers, the emergence of collegial shamanic organisations (associations, societies, etc), public appearance of shamans in tele – and cinema films, the propaganda of shamanic values in print, and, perhaps the most interesting, the conflation of shamanism and shamanic studies, in other words, the arrival of shamans in science.

It seems that these features of contemporary Buryat shamanism can be characterised in terms of an evolution. The transition was prepared during the period of underground existence of shamanism for 50-60 years before perestroika. And when the time came to emerge from the underground, it turned out that there was a new political, economic and religious situation in the country and republic, to which the traditional forms of shamanism no longer corresponded. It was necessary to search for new forms, more appropriate to the spirit and the style of the times. And they were found. Certainly there are some shamanic institutions which will always exist (first and foremost these are the shamanic ancestors, and the "call" of the shaman by the spirits and the receiving of the shamanic gift), but there are many things which are disappearing. The shaman's costume has become much simpler and on many occasions has simply gone altogether. The trance is not obtainable by many shamans. Instead of real shamans' drums we have souvenir types of drums.

Thus I see much of what is happening in Buryat shamanism as a matter of its evolution. This is a natural process for any element of culture. Shamanism contains mechanisms of adaptation, transformation and modernisation which contradict to the opinion that shamanism has not changed fundamentally since the Neolitic, the period when representations of shamans and shamanic themes are first found on cliffs in large numbers. Shamanism had to be changing continuously, but very slowly, so that the change was barely perceptible. But the present changes are taking place at the time when our whole way of life, established over decades, has been broken and turned upside down. The changes in shamanism are just as great as those in life itself, and probably this is the way it should be.

М.В. Станюкович

КОГДА МУЖЧИНЫ-ЖРЕЦЫ ОБРАЩАЮТСЯ К ДУХАМ-ПОМОЩНИКАМ ШАМАНОК: ЭПОС, ЛЮБОВНАЯ МАГИЯ И НАЦИОНАЛЬНЫЕ ВЫБОРЫ НА ФИЛИППИНАХ

Приношу благодарность Американскому Антропологическому фонду Wenner-Gren, финансировавшему мою полевую работу на Филиппинах, в провинции Ифугао, в январе-августе 1995 г. Я также признательна фонду Evans (Кембридж, Великобритания), поддержка которого позволила мне подготовиться к экспедиции и обсудить ее итоги с английскими коллегами в Кембридже и в Лондоне (1994 и 1995 гг.).

Данная статья посвящена явлениям, стоящим на контрапункте женской и мужской культуры, шаманизма и христианства, а также традиционной племенной культуры и современной политической деятельности, представляющей совершенно новую сферу в жизни филиппинских горцев. Будучи филиппинисткой по образованию и занимаясь филиппинской этнографией и фольклором с 70-х годов, я лишь в 1994 г. впервые смогла поехать в изучаемую страну (ситуация вполне типичная для отечественных этнографов и востоковедов). До этого я ездила в экспедиции в Среднюю Азию (1976, 1993), в Казахстан (1982, 1984), на Кавказ (Дагестан, 1992) и на Кубу (1987), где меня в первую очередь интересовали явления, типологически сходные с предметами моего изучения в филиппинской культуре - эпос, а также шаманство и другие традиционные верования. Как я и предполагала, приобретенный там опыт оказался чрезвычайно полезным.

Этнограф с опытом полевой работы в социалистических странах чувствует себя на Филиппинах как дома. Привычка работать в жесткой идеологической обстановке вырабатывает (конечно, лишь в том случае, если эту идеологию не разделяешь) умение отграничивать слова и действия информантов, вызванные их стремлением подтвердить свою лояльность доминирующей государственной идеологии (соответственно коммунистической и христианской доктрине) от того, что диктуется традиционной культурой и верованиями. Важно подчеркнуть, что в обоих случаях мы имеем дело с двумя уровнями, двумя системами культурных ценностей, сосуществующими и работающими одновременно. Неверно считать, что люди традиционной культуры, в том числе и этнические меньшинства,

совершенно не разделяют установок доминирующей идеологии. Напротив, она для них самих обычно является маркером их "современности", "продвинутости", образованности, наконец. Это, конечно, никакое не лицемерие: просто обе реальности - идеология, внедряемая государством, и традиционные ценности сосуществуют не только в жизни, но и в душах людей. Человек таким образом переключается с одной реальности на другую в зависимости от ситуации и от собеседника. При этом исследователь, представляющий или хотя бы разделяющий доминирующую государственную идеологию, рискует остаться в неведении относительно "нелигитимной" стороны жизни традиционной общины*.

Конфессиональная ситуация на Филиппинах

Филиппины - единственная христианская страна в Азии. Триста лет испанского господства отдалили Филиппины от Юго-Восточной Азии и сблизили не столько с Испанией, сколько с Латинской Америкой (синкретический католицизм). В XX веке латинские связи были в значительной степени забыты или утрачены, сменившись ориентацией на США. При этом христианские ценности получили подтверждение. Однако в США доминирующая религия - протестантизм, а также широко распространены различные секты - Свидетели Иеговы, Церковь Христа и др. Деятельность этих организаций на Филиппинах опирается как на финансирование, так и на непререкаемый культурный авторитет "матери-Америки". Секты довольно успешно борются с католической церковью за влияние на равнинное, уже христианизированное население; обращенные ими равнинные жители выступают как миссионеры в горах, среди национальных меньшинств. Обе названные секты в своей пропаганде используют критику "всеядности" доминирующей католической религии, ее связь с коррумпированными олигархами и государственным аппаратом. "Свидетели Иеговы" приглашают в свои ряды тех, кто хочет максимально дистанцироваться от государственных структур и от политики, их символ - белые журавли, свободные перелетные птицы. Завербованных сторонников заодно "освобождают" и от традиционной культуры - например, те горцы в Ифугао, которые вступили в секту Свидетелей Иеговы, не могут даже присутствовать на традиционных похоронах собственных родственников. Секта Церковь Христа, напротив, тесно связана с политикой. Обладая жесткой, почти военной организацией, она полностью распоряжается

голосами своих прихожан и потому представляет большой интерес для политиков, которым всегда нужен электорат.

Горцы-язычники (т.е. шаманисты) и мусульмане юга находятся в самом низу конфессиональной иерархии Филиппин. Отношение христиан к мусульманам - враждебное, к язычникам - презрительное. Однако мусульмане юга веками воевали за знамя ислама, и сейчас они чувствуют поддержку исламских государств, имеют тесные связи с арабским миром, да и живут в непосредственной близости от мусульманской Индонезии. Шаманисты, в отличие от мусульман, никакой поддержки не имеют. Все пути в политической, экономической жизни, возможность получить образование и даже работу на равнинах, не говоря уже о нетрадиционной карьере, лежат на Севере Филиппин через христианские организации. Все это привело к тому, что горцы уже перешагнули психологический рубеж и воспринимают свои религиозные верования как нелигитимные, отсталые - "ignolante kami", как говорят ифугао. Оставаясь в своем большинстве приверженными традиционной религии, более или менее номинально они принимают разные деноминации христианства.

Положение горных народов

Ифугао - одна из пяти провинций Северного Лусона, прежде составлявших Горную провинцию. Ифугао активно участвуют в движении за предоставление этому району автономии. Горный регион, известный под названиями "Кордильера" или "Монтаньоса", включает в себя провинции Бенгет, Ифугао, Бонток, Апаяо и Калинга. В период испанской колонизации этот регион, сохранивший свою независимость, оказался противопоставленным "равнинному" населению, обращенному в католицизм. С точки зрения культурологии горный ареал, и особенно Провинция Ифугао - сокровищница традиционной культуры архипелага, до недавних пор охраняемая обычаем охоты за головами**. Однако этот факт, неприложный для исследователей, ни в коей мере не разделяется филиппинским общественным мнением. На горцев смотрят как на дикарей, позорящих нацию, их считают отличными от основной массы (равнинного) населения не только в культурном, но даже в расовом отношении. "Научной основой" для этого служит устаревшая и давно опровергнутая теория доктора Генри Отли Байера, согласно которой архипелаг заселялся тремя волнами миграций. Она относит горцев ко второй волне - "протомалайцев", а равнинные народы - к третьей, "дейтеромалайцев". Охота за головами, ныне считающаяся на Филиппи-

ной отличительной чертой "диких" горцев, была органической частью культуры их равнинных родственников. Испанские источники XVI в. содержат многочисленные описания охоты за головами на равнинах. Борьба испанцев за покорение горных районов, в ходе которой войска, составленные из жителей равнин, воевали с горцами, не увенчалась успехом, однако породила поныне существующий конфликт. Патрисия Афабле, прекрасный лингвист и этнограф, принадлежащая к первому поколению горской интеллигенции, помимо охоты за головами перечисляет следующие черты, характерные для культуры всех народов Филиппин до испанского завоевания, но ныне считающиеся особенностью "диких игоротов", т.е. горцев: жертвоприношения духам предков, длительные похоронные обряды-празднества, пробные браки, танцы под аккомпанимент гонга и барабана (Afable 1995, 13). Добавим к этому списку еще одно явление - шаманство.

Шаманство в Ифугао

Культуре ифугао посвящено едва ли не больше исследований, чем какому-либо иному народу Филиппин. "Библиография ифугао", выпущенная еще в 1968 г., содержит более 650 работ (Conklin 1968). Качество их не уступает количеству. Достоточно назвать лишь несколько имен. Среди них - Хуан Вильяверде, миссионер, оставивший блистательный труд по религии ифугао (Villaverde 1912), легендарный основатель филиппинской этнографии Док Байер - Генри Отли Байер, классик этнографии Рой Фрэнклин Бартон, наконец, ныне здравствующий классик, мой учитель, основатель новых направлений в этнографической науке Хэролд Конклин (Conklin 1980). Тем не менее шаманство как явление культуры ифугао не только не было описано, но не было даже названо. Исследователи, которые занимались религией ифугао (это в первую очередь уже упомянутые Вильяверде и Бартон, а также бельгийский миссионер Френсис Ламбрехт) сосредоточились на необычайно богатой мужской ритуальной жизни, тогда как как женская сфера оставалась по сути дела неизученной.

Своей целью я поставила восполнение этого пробела в наших знаниях о культуре ифугао. Суммировав немногочисленные данные, разбросанные в различных работах, я предположила, что "halag" - "женская религия", как ее называет Бартон, представляет собой ни что иное, как шаманизм (Станюкович 1992). В исследовательском проекте на соискание гранта на полевую работу, представленном в

Wenner-Gren Anthopological Foundation, я предпологала обнаружить связь между женским шаманством и эпическим исполнительством, а также доказать шаманский характер женской эпической традиции "худхуд". Мне удалось обнаружить эту связь, а также посчастливилось найти и записать произведения неизвестного доселе похоронного эпическо-шаманского жанра "hudhud di nate" - "худхуд мертвеца".

Три вида ритуальных специалистов в Ифугао

Ифугао различают три основных вида ритуальных специалистов: mumbaki - жрец , mamaqqo** - шаманка и munhawqe - эпическая певица - исполнительница эпоса "худхуд".

Жрецами традиционно становятся мужчины, а шаманками и эпическими певицами - женщины. Деятельность жреца носит интеллектуальный характер. Она опирается на обширные познания в сложной народной классификации богов и духов, мифологии, космологии, приобретаемые в ходе длительного обучения. Специализация шаманки - эмоционально-духовная. В становлении шаманки ведущую роль играют психические состояния (шаманская болезнь), информаторы подчеркивают прямую связь шаманки с миром духов и получение сакральных знаний непосредственно от них. Общий объем "интеллектуального багажа" шаманки значительно меньше, чем у жреца, ее сила - в могуществе ее духов.

Функции шаманки и эпической сказительницы совмещаются в одном лице или по крайней мере в одной семье, передаваясь по женской линии. Герои-предки, о которых идет речь в худхудах - женских эпических сказаниях - часто играют ключевую роль в шаманской практике. Задачи шаманки в Ифугао - диагностика, лечение детей, лечение психических заболеваний, водворение души умершего в мир мертвых и обеспечение притока оттуда душ риса, кур, свиней и людей.

1. Жрец - наиболее заметная и хорошо изученная в литературе фигура. Минимальные жреческие функции у ифугао традиционно мог и должен был исполнять каждый мужчина. Наиболее одаренные становились полупрофессиональными жрецами. В каждом регионе таких было несколько, и онипользовались большим уважением. Как обычным семейным, так и известным полупрофессиональным жрецом мужчина становился путем длительного обучения, начинавшегося с детства. Объем знаний, который должен усвоить жрец для выполнения даже простейших семейных обрядов, очень велик: это

обширнейшие семейные генеологии, включающие предков по обеим линиям, названия и функции десятков классов богов и духов и их личные имена, число которых Бартон оценивал как "1 500 - а возможно и больше" (Barton 1946, 14), наконец, неисчислимое множество мифологических текстов, знание которых необходимо для обращения к богам и духам. Обучение носило неформальный характер. Дети обычно присутствуют при исполнении всех семейных обрядов. Начиная с 5 лет, согласно традиционному ифугаоскому этикету, дети переставали ночевать в семейном доме, а шли на ночь в агаманг - дом неженатой молодежи. В мужских агамангах, где помимо детей и подростков жили и разведенные мужчины и вдовцы, и происходило основное религиозное обучение. Как правило, у ифугао в любом обряде жреческие функции выполняют одновременно несколько мужчин. Они распределяют между собой классы богов и духов, к которым нужно обратиться, и поют свои обращения одновременно - каждый свое. Молодой человек, таким образом, начинает свою жреческую карьеру в большой компании, где, с одной стороны, его не очень слышно, а с другой стороны - всегда есть кого спросить. Тот, кто относится к жреческой карьере серьезно, после женитьбы проходит стадию формального обучения и посвящения. Классическое жизнеописание жреца см. в книге Бартона "Филиппинские язычники: Автобиографии трех ифугао" (Barton 1938). Никаких указаний свыше, чтобы стать жрецом, не нужно.

2. Шаманят в ифугао женщины (за редкими исключениями, обычно связанными с переменой пола). По сравнению с мужчинами женщины гораздо меньше знают о мире духов, мифологии и космологии, не в последнюю очередь потому, что всегда имели гораздо меньше свободного времени. Специфика мужских занятий состояла традиционно в периодах большого напряжения сил (охота, охота за головами, строительство и ремонт заливных рисовых полей и их сложной ирригационно-дренажной системы), перемежающихся длительными периодами отдыха, в том числе и ритуализованного ("ceremonial idleness"). Женщины исполняют менее тяжелую работу (на них лежит вся работа с растениями от посева до сбора урожая риса, вся работа на огородах и т.д.) которая, однако, практически не оставляет времени для отдыха. Девочек раньше привлекают к работе, чем мальчиков. Женские агаманги - место для сна после тяжелого трудового дня, а также место ухаживаний и заключения пробных браков, а не традиционные школы. И хотя в ифугао домашними делами (приготовление еды, уборка, стирка) занимаются почти поровну и муж и жена, рождение детей, кормление и уход за ними почти не оставляют женщине детородного возраста свободного времени. Поэтому женская ритуальная карьера часто либо строится за счет семейной жизни (шаманка), либо начинается уже тогда, когда дети вырастают (эпическая сказительница). Шаманкой женщина обычно становится против своей воли, а сказительницей - по собственному желанию, которое, однако, должно быть сопряжено с наследованием дара (обычно внутри семьи).Считается, что свои сакральные знания шаманка получает сразу, без индоктринации, от избравших ее духов. Пройдя через шаманскую болезнь, она начинает камлать.

Нередко шаманство в ифугао основывается на сексуальном избранничестве. Моя соседка по хутору Бангавван, деревня Дуит, муниципалитет Кианган, Луиза, рассказывала, что в юности она заболела. Ее мучили кошмары, в которых она видела духов местности в виде негрито - малорослых темнокожих курчавоволосых человечков. Ее семья обратилась за помощью к Мануэле из той же деревни (Мануэла, ставшая уже старухой и переехавшая в муниципалитет Лагауэ, была одной из моих основных информанток и как шаманка и как эпическая сказительница. Она сохранила в наших краях рисовые поля и поэтому часто здесь бывала). Во время диагностического обряда aluhqu Мануэла определила, что один из этих человечков хочет взять Луизу в жены. У Луизы же были совсем другие планы: она кончила школу и собиралась поступать на курсы секретарей. Мануэла вступила в борьбу с духами, во время которой ей даже пришлось перепрыгнуть через Луизин свайный дом, - и победила. Луиза не стала шаманкой, кончила курсы, но работать секретарем не стала, т.к. вышла замуж и по требованию мужа вернулась в родной Бангавван крестьянствовать. Луиза много мне помогала: она умна, независима в суждениях и сохранила большой интерес к шаманству.

Иногда девушка начинает болеть после того, как выйдет замуж. Для определения причины психического и физического недомогания обращаются к шаманке. Духи могут сообщить ей, что причина болезни - ревность духа-супруга девушки. Как объясняла мне старая, уже не практикующая шаманка и эпическая исполнительница Апо Малайю (бабушка моей приемной матери в Ифугао), бывает, что у девушки есть небесный супруг и даже небесные дети, а она об этом и не подозревает. Если же она выходит замуж на земле, небес-

ный супруг начинает сердиться и насылает на нее болезни. Дальше начинается традиционный для ифугао во всех случаях жизни процесс переговоров, роль посредника (munkalnun) в котором играет шаманка (в эгалитарном обществе ифугао традиционно не существовало никаких институтов власти, и все проблемы внутри семьи, где было невозможно убийство, решались путем длительных переговоров). Исход их не предрешен, как во многих других культурах. Бывает, что от небесного супруга (а значит, и от шаманского призвания) можно откупиться жертвоприношениями, запутать его, убедить и добиться свободы. Здесь решающую роль играет соотношение сил шаманки-посредницы и духа-супруга. В случае победы шаманки заболевшая женщина выздоравливает и сохраняет свою земную семью; даже небесных детей удается иногда "перетянуть" на землю, чтобы они заново родились уже от земного супруга.

Если же небесный супруг женщину не отпускает, она становится шаманкой. В земной жизни она может быть бессемейной, что в Ифугао большая редкость. Один такой случай, описанный, но не понятый Бартоном, и послужил первой отправной точкой для моего исследования шаманства ифугао (см. Станюкович 1983):

"Она стала "сумасшедшей". Многочисленные празднества и обряды не принесли ей излечения. Определение причины (...) показало, что она должна стать медиумом (monhalag). Той ночью ей приснилось, что она должна приготовить рисовое вино и утром пойти помогать собирать урожай на определенном поле. Она последовала велению, полученному во сне и сразу же почувствовала себя лучше. Потом она пришла домой и начала вызывать женских богов; один из них "схватил" ее и стал трясти. Она говорит, что с тех пор ее безумие прошло. Она производит впечатление эмоционально очень неуравновешенной. Она говорит хриплым сексуально насыщенным голосом, и движения ее глаз выдают сильную сексуальность. (...) Говорят, что она была верной женой, и лишь раз была замужем - что для ифугао редкость.

Пока она рассказывала мне об обрядах несколько раз в нее чуть не вселился дух, она жаловалась, что у нее ком в горле и попросила бутылку содовой воды чтобы избежать впадения в транс. Она отказывалась от вина - сказала, что стоит ей выпить хоть немножко, бог ее сейчас же "схватит". Говорят. что когда она попадает на мужской обряд и выпьет немножко, она подпрыгивает хватается за стропило

и висит на нем. Рассказывают жуткую историю, что однажды она перепрыгнула через дом". (Barton 1946, 168).

Как мы видим, со времен Бартона немногое изменилось. Понятно, что сексуальность шаманки была обусловлена тем, что она была на грани соития со своим мужем-духом. Такие случаи известны в Ифугао и сейчас****. Есть и более сложные варианты. Например, в муниципалитете Лагауэ живет мужчина-шаманка, т.е. мужчина превращенного пола, исполняющий женские обряды и поющий женские эпические произведения. Еще более экзотичная пара живет в муниципалитете Асипуло. Это муж и жена, имеющие детей, однако полностью поменявшиеся половыми ролями. Женщина одевается по-мужски, делает в хозяйстве только мужские работы (даже ловит больших летучих мышей сетями) и участвует в мужских обрядах; мужчина одевается по-женски, работает с женщинами на полях, шаманит и исполняет худхуды (женские эпические произведения).

Таким образом, женская ритуальная деятельность в ифугао представляет собой шаманство, всегда связано с шаманской болезнью и получением духа-помощника (pili). Это избранничество иногда носит сексуальный характер, и союз с духом в таком случае является брачным союзом. В том случае, если избирающий дух принадлежит к тому же полу, что и избранник, происходит перемена пола. Существует широкий спектр возможных вариантов семейной жизни: вдвоем с земным мужем (в случае, если дух-помощник не имеет сексуальных отношений с шаманкой), вдвоем с небесным мужем (если такие отношения есть и небесный муж ревнив), "втроем" с небесным и земным мужем, а возможно даже и "вчетвером" (пара превращенного пола из Асипуло).

3. Эпическая певица. Женский эпос худхуд исполняется женщинами для женской аудитори на языке, во многих районах ифугао непонятном для мужчин. Форма исполнения - монологически-хоровая. Повествование ведет солистка (munhawqe), хор (munhudhud) подхватывает и заканчивает каждую мелодическую строку формулами-определениями места, времени, развернутыми именами героев. Худхуды известны в первую очередь благодаря публикациям Фр.Ламбрехта (Lambrecht 1957, 1960, 1961, 1967). Публикатор считал их чисто развлекательным внеритуальным жанром, что я пыталась оспорить еще до моей поездки в Ифугао (Станюкович 1981, 1994). В поле мне удалось проследить связь этих произведений с шаманством и обнаружить и записать два новых

жанра: hudhud di kolot - худхуд пострижения волос, и hudhud di nate - худхуд мертвого, или мертвеца. Опубликованные Ламбрехтом и А.Дагио (Daguio 1983) тексты, как оказалось, принадлежат к жанру hudhud di qani/di page - худхуд риса, или урожая. Это наименее сакральная, наиболее общедоступная часть традиции, однако и она имеет ритуальные функции.

Худхуд пострижения волос исполнялся во время так называемого престижного празднества для мальчика 5-7-9 лет из семьи кадангьянгов - самых богатых, "знатных" и уважаемых людей в регионе. Хотя бы одна такая семья была в каждом регионе. Престижные празднества, имевшие характер потлача и определявшие положение семьи в системе рангов, требовали огромных затрат и исчезли одними из первых в ходе размывания традиционной культуры. В этом худхуде о мальчике пели как о герои эпоса, называя его именем эпического богатыря, и описывали происходящие во время празднества жертвоприношения, прославляя богатство и щедрость семьи.

Наиболее интересен худхуд мертвого. Он совмещает мелодику, поэтику, лексику и манеру исполнения худхуда риса с совершенно иным содержанием. Называя умершего именем эпического героя или героини, повествование сначала прослеживало весь его/ее жизненный путь, потом переходило к описанию странствований последнего года жизни и наконец начинало "толкать" умершего в мир мертвых. Для этого умершего "вели" в ближайшую деревню вниз по течению реки, где он/она участвовал в празднике, танцевал, пил рисовое вино, напивался и оставался ночевать.

Проснувшись утром, умерший получал приглашение в следующую деревню вниз по реке и так постепенно отдалялся от родных мест в направлении мира мертвых. Сначала его "толкают" в пределах реальной географии, потом он переходит в мифологическую область и движется все ближе и ближе к подземному миру. Прежде чем он его достигнет, за ним вслед посылают души его присутствующих родственников. Кульминацией и окончанием этого песнопения, которое может длиться 3, 5 или 7 ночей, служит встреча души умершего с посланными за ним душами живых. В этот момент душа умершего вселяется в шаманку-эпическую исполнительницу, а иногда - в одного из родственников, и говорит с живыми. Умершему рассказывают, какие богатые похороны для него устроили, и ждут от него qawil - прощальных подарков в виде душ риса, кур и свиней (подземный мир - источник плодородия). Наделенные дарами души посланных вдогонку мертвому возвращаются, принося семье богатства.

С детства присутствуя при исполнении худхудов жанра hudhud di qani/di page при полевых работах - прополке и сборе урожая риса - девочки естественно входят в эту традицию. Как мне объясняла сказительница из деревни Хингьон, муниципалитет Кианган, "Когда мои дети выросли и я стала свободнее, я подумала - я все пою в хоре (munhuhhud), а ведь я знаю все слова, и голос у меня хороший - почему бы мне не вести (munhawqe) самой? Вот я и стала петь". Аналогичные рассказы я слышала и от других исполнительниц худхуда риса. Совсем иначе дело обстоит с худхудами мертвого. Хотя женская часть общества слышит их также с детства, присутствуя на похоронах, они считаются сакральным знанием, которое передается в ходе специального обряда, обычно от матери к дочери. Например, шаманка Мануэла, о которой я уже говорила, начала петь худхуды риса значительно раньше, чем худхуды мертвого. Прежде их пела ее мать. Только когда она стала совсем старой, она передала Мануэле свой дар.

Вот что мне рассказывал о своем посвящении другой мой постоянный информант, сосед по хутору Бангавван по имени Нгайав ("Охотник за головами") - уважамый семейный мужчина. Ему всегда нравились худхуды. В Киангане и дальше, в Лагаве, и ближе к Банауэ (т.е.на север от нашего хутора - М.С.) мужчины их не понимают, потому что язык худхудов - ханглулу, или калануйя. Бангавван же стоит на границе Киангана и Асипуло, где говорят на этом языке, и все жители здесь двуязычны. Поэтому мужчины здесь больше интересуются худхудами. Нгайяв принадлежит к семье кадангьянгов. Ифугао считают,что у кадангьянгов, как и у шаманов, есть свои pili - духи-помощники. Сам Нгайяв мне об этом ничего не говорил (его вообще очень трудно разговорить), но можно предположить, что наличие духа-помощника ему помогло и в посвящении. Кроме того, он - один из немногих ныне живущих ифугао, для которого в детстве был проведен обряд пострижения волос, во время которого исполняется ныне практически забытый hudhud di kolot - худхуд пострижения волос (этот худхуд он исполнил специально, чтобы я могла записать его, т.к. шансов услышать и записать его во время реального обряда может уже и не представиться). Нгайяв сначала стал петь худхуды риса: жизнь меняется, и ныне мужчины-ифугао уже нередко участвуют в уборке урожая. Ему больше всего нрави-

лось исполнение одной сказительницы, которая пела худхуды всех трех видов. Он никогда не упускал возможности послушать ее. Когда она стала совсем старой, она начала учить его худхуду мертвых, а потом передала ему свой дар. С тех пор она больше не пела. Как объясняет Нгайяв (это подтверждают и другие), передавать дар можно только перед смертью, потому что иначе это может вызвать смерть передавшего. Нгайяв знает традицию лучше, чем многие другие, и соблюдает ее строже. Он, например, никогда не забывает начать исполнение - даже худхуда риса - с обращения к "хозяевам" данного худхуда - т.е. к тому исполнителю,от которого он его перенял, и к учителям его учителя. Такое обращение необходимо, чтобы не "потерять дорогу": "Я пробовал - говорил Нгайяв, - но если не обратишься к "хозяевам" худхуда - потеряешься, начнешь сбиваться, испортишь худхуд".

Очевидно, что среди ритуальных специалистов в ифугао существует специализация, однако нет жестких непроходимых границ. Традиционная культура пластична. Функции жреца, шаманки и эпической певицы родственны. Различаются лишь акценты: в мужском ритуале акцентированы интеллектуальные, "значеские" функции, в женском - эмоциональные, духовные. Однако элементы того и другого есть в обеих традициях. Элементы шаманства есть в и мужской жреческой традиции. Например, во время обряда лечения пение и танец жрецов под музыку гонгов продолжается до тех пор, пока дух предка больного не вселится в одного из присутствующих и его устами не возвестит, что жертвы приняты. Жрец также становится одержимым божествами - пожирателями сырого мяса и от их имени пьет кровь жертвенных животных, например, в обряде похорон убитого во время охоты за головами. Я наблюдала оба названных случая, и они произвели на меня впечатление исполнения ритуала, актерской игры, а не собственно состояния одержимости. Про мужчин-жрецов не рассказывают и "страшных" историй о перепрыгивании через дом, для них вообще характерна эмоциональная стабильность. Про шаманку же непременно рассказывают, как ее "выгибает" и "подбрасывает", как говорят, посмеиваясь, мужчины. Однако эти рассказы являются одновременно и доказательством того, что это настоящая шаманка.

Часто жрец и шаманка действуют вместе. Например, когда я заболела воспалением легких, причину и диагноз мне поставила во время камлания Мануэла, а ритуал жертвоприношения духам для

моего излечения с соответствующими мифологическими текстами провел ее муж. Мне известен случай, когда на мужчину, действующего жреца была возложена обязанность проведения женского ритуала, т.к. в регионе не оказалось женщин-шаманок (Байнинан, муниципалитет Банауэ). Бывают и случаи, когда женские ритуальные функции (сказительство) постоянно исполняет семейный мужчина (Нгайяв). Такие мужчины особенно уважаемы, т.к. соединяют женские шаманские силы с мужским интеллектуальным потенциалом. Часто женщину-шаманку наставляет, "курирует" и иногда интерпретирует мужчина-жрец. Многочисленные параллели ифугаоскому шаманству можно найти как в Юго-Восточной Азии. так и с других шаманских регионах - Америке, Сибири. Так, соотношение ролей шаманки и знатока ритуала, который сам не шаманит, у ифугао типологически сходно с аналогичным у телеутов, описанным в данном сборнике (Батьянова 1999, с.309-323). Другую параллель с телеутами можно найти в этом сборнике в статье Д.А.Функа (Функ 1999, 323-331). В обоих случаях как шаманский, так и сказительский дар связаны с избранничеством, шаманской болезнью и обычно передается внутри семьи. Однако если у телеутов человек становится либо шаманом, либо сказителем, то у ифугао высшая "квалификация" сказителя (исполнитель худхуда мертвых) как правило приобретается уже действующей шаманкой. Символику женских песнопений, хоть и отличную в ряде случаев от мужской, все же можно понять только в сопоставлении с необъятным морем мужских текстов (см.: Станюкович 1997).

Женские шаманские боги и духи в мужском ритуале

Персонажи худхудов имеют свое место в мужской (жреческой) классификации. Они входят в описанный Р.Ф.Бартоном класс "халупе" - "убеждающих" богов, составляя, по словам моих информаторов, подкласс "halupe maqule" - добрых, милостивых халупе. В Бартоновском списке богов халупе насчитывается, помимо персонажей худхудов, еще около сотни богов (Barton 1946, 47-52). Их имена - производные от их функций - часто связаны с психическими или эмоциональными состояниям ("Вызывающий стыд", "Дающий видения", "Привлекающий любовь"), т.е. весь этот класс божеств близок к женскому шаманскому миру. Современные мужчины ифугао, по моим полевым данным, обращаются к подклассу персонажей худхудов в двух случаях: для любовной магии и для обеспечения победы своим кандидатам на выборах.

В ночь накануне национальных выборов весной 1995 г. в Банауэ - центре политической активности ифугао - я наблюдала "охоту" за моим информантом, одним из ведущих жрецов региона. Обе конкурирующие партии стремились в эту ночь залучить к себе этого видного ритуального специалиста и присоединить его к уже действующей группе своих жрецов, которые обращались с ритуальными текстами и жертвоприношениями к "женским" богам, от благоволения которых зависел, по всеобщему мнению, исход предвыборной борьбы.

* * * * *

*В 1993 г. в Москве, на VII Международном Конгрессе по Охотникам и Собирателям (CHAGS-7), миссионер Летнего Института Лингвистики (SIL), много лет работавший среди филиппинских негритосов, предупреждал меня, что, приехав в провинцию Ифугао, я скорее всего не найду там шаманства, т.к. большинство жителей там уже "добрые христиане" (Американский миссионер и этнограф Том Хэдланд, личная коммуникация, август 1993). Пользуюсь случаем принести мою благодарность д-ру Тому Хэдланду, а также д-ру Лену Ньюэллу и Джо Ньюэл, д-ру Лу Хохулин, Анн Вест, Скотту Бертону, Гейл Хендриксон и другим сотрудникам филиппинского отделения Летнего Института Лингвистики, которые щедро делились со мной своими лингвистическими материалами, в том числе и неопубликованными, и оказали мне неоценимую помощь и гостеприимство во время Лексикографической Мастерской по компьютерным программам, Багабаг, пров.Исабела, Филиппины, июнь 1995 г.

**Охота за головами в Ифугао была запрещена в начале века американской администрацией и действительно вскоре почти везде прекратилась. Во время второй мировой войны охота за головами возобновилась и окончательно исчезла в 50-60х годах, перейдя в ритуальную сферу. Ныне обряды этой сферы еще можно увидеть в связи с убийствами, вызванными, например, конфликтами из-за земельных участков.

*** Знаком q в фонологии ифугао изображается гортанная смычка.

****Трудно сказать, всегда ли перемена пола связана или "оформлена" в ифугао ритуальной деятельностью. Насколько я знаю, гомосексуализм и лесбиянство в литературе по ифугао вообще не описаны. По моим наблюдениям, сейчас они существуют в двух формах. Первая, бросающаяся в глаза - пришлая, равнинного характера. Это парикмахеры, бьютификаторы в районных центрах. Другая - по-видимому, традиционная. Ифугао называют таких людей linalaki - превращенная в мужчину, или binabae - превращенный в женщину. К категории традиционных linalaki относится одна из центральных фигур в муниципальном совете Киангана. Эта женщина, называющая себя в предвыборной агитации gayyum - "друг", одевается, выглядит и ведет себя как мужчина (даже танцует мужскую партию в

традиционных танцах). Она живет одна и помимо муниципальных дел активно участвует в деятельности Лиги католических женщин. В иных обстоятельствах она конечно была бы шаманкой и эпической певицей. Она прекрасно знает худхуды риса и является одним из инициаторов исполнения их в переделанном виде в церкви. Мальчика-подростка binabae я видела в деревне неподалеку от Банауэ во время фиесты (пришедшее с равнин празднество, во время которого исполняются и традиционные песни и танцы). Он активно участвовал в концерте школьников на женских ролях, вызывая тихое веселье всех присутствующих. Мне тут же рассказали, что он очень умен и талантлив, "но только с рождения ведет себя как девочка и делает только женскую работу". О еще одном, по-видимому, традиционном случае мне рассказывали в Асипуло: в наиболее удаленной части этого самого глухого района ифугао не так давно женщина, имевшая пятерых детей, ушла от мужа и стала жить с другой женщиной.

* * * * *

Батьянова Е.П., 1999. Представления телеутов о природе шаманского дара. Материалы международного конгресса "Шаманизм и иные традиционные верования и практики". Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам, т.5, ч. 2, с.309-323

Станюкович, М.В. 1981. Эпос и ритуал у горных народов Филиппин. "Советская этнография", N 1, с.76-83

Станюкович, М.В. 1983. Социализация детей и подростков у ифугао (Филиппины). - В сб.: Этнография детства. Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Восточной и Юго-Восточной Азии. М., Наука, ГРВЛ, с.205-231

Станюкович, М.В. 1992. Жрецы и шаманки в ифугао. Филиппины. Материалы шаманского конгресса. Якутск

Станюкович, М.В. 1997. Кадаклан - большая река в эпосе и мифологии ифугао. В сб.: Дьяченко В.И., Ермолова Н.В., Павлинская Л.Р., Поплинский Ю.П., Федорова Е.Г., ред. Природа и цивилизация. Реки и культуры.МАЭ РАН, Европейский дом, Санкт-Петербург, с. 45-49

Функ, Д.А. 1999. "Шаманская болезнь" саяно-алтайских сказителей. Материалы международного конгресса "Шаманизм и иные традиционные верования и практики". Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам, т.5, ч. 2, с.323-331

Afable, Patricia 1995. The peoples of Eduardo Masferre's Photographs. - "Discovery", The magazine of the Yale Peabody Museum of Natural History, vol 25, number 2, pp.10-20

Barton, Roy Franklin 1946. The religion of the Ifugaos. American Anthropologist, N.S., vol. 48, No 4, Part 2, 219 pp.

Barton, Roy Franklin 1938. Philippine Pagans. The Autobiographies of three Ifugaos. London, Routledge. 272 p.

традиционных танцах). Она живет одна и помимо муниципальных дел активно участвует в деятельности Лиги католических женщин. В иных обстоятельствах она конечно была бы шаманкой и эпической певицей. Она прекрасно знает худхуды риса и является одним из инициаторов исполнения их в переделанном виде в церкви. Мальчика-подростка binabae я видела в деревне неподалеку от Банауэ во время фиесты (пришедшее с равнин празднество, во время которого исполняются и традиционные песни и танцы). Он активно участвовал в концерте школьников на женских ролях, вызывая тихое веселье всех присутствующих. Мне тут же рассказали, что он очень умен и талантлив, "но только с рождения ведет себя как девочка и делает только женскую работу". О еще одном, по-видимому, традиционном случае мне рассказывали в Асипуло: в наиболее удаленной части этого самого глухого района ифугао не так давно женщина, имевшая пятерых детей, ушла от мужа и стала жить с другой женщиной.

* * * * *

Батьянова Е.П., 1999. Представления телеутов о природе шаманского дара. Материалы международного конгресса "Шаманизм и иные традиционные верования и практики". Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам, т.5, ч. 2, с.309-323

Станюкович, М.В. 1981. Эпос и ритуал у горных народов Филиппин. "Советская этнография", N 1, с.76-83

Станюкович, М.В. 1983. Социализация детей и подростков у ифугао (Филиппины). - В сб.: Этнография детства. Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Восточной и Юго-Восточной Азии. М., Наука, ГРВЛ, с.205-231

Станюкович, М.В. 1992. Жрецы и шаманки в ифугао. Филиппины. Материалы шаманского конгресса, Якутск

Станюкович, М.В. 1997. Кадаклан - большая река в эпосе и мифологии ифугао. В сб.: Дьяченко В.И., Ермолова Н.В., Павлинская Л.Р., Поплинский Ю.П., Федорова Е.Г., ред. Природа и цивилизация. Реки и культуры.МАЭ РАН, Европейский дом. Санкт-Петербург, с. 45-49

Функ, Д.А. 1999. "Шаманская болезнь" саяно-алтайских сказителей. Материалы международного конгресса "Шаманизм и иные традиционные верования и практики". Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам, т.5, ч. 2, с.323-331

Afable, Patricia 1995. The peoples of Eduardo Masferre's Photographs. - "Discovery". The magazine of the Yale Peabody Museum of Natural History, vol 25, number 2, pp.10-20

Barton, Roy Franklin 1946. The religion of the Ifugaos. American Anthropologist, N.S., vol. 48, No 4, Part 2, 219 pp.

Barton, Roy Franklin 1938. Philippine Pagans. The Autobiographies of three Ifugaos. London, Routledge. 272 p.

нович Федоров. 10-го июня А.С.Федоров провел специальное камлание, посвященное примирению духов репрессированных в годы советской власти шаманов, с людьми, живущими на Московской земле.

В тот же вечер состоялся целительский сеанс и тренинг «путешествие в верхний мир» под руководством проф. Майкла Харнера, в котором участвовали его коллеги Лесли Контон и Билл Брантон, а также Алина Слободова со своими учениками. В день закрытия конгресса обряд очищения продемонстрировала московская неошаманка, введенная в тувинскую традицию, Вера Сажина.

Помимо официальных демонстраций во все дни работы конгресса осуществлялся целительский практикум разного рода для всех желающих. Имели место сеансы известного гипнолога В.Л.Райкова, консультировали и оказывали помощь обратившимся к ним целители Елена Владимировна Батова, Ирина Карловна Лежава, Наталья Павловна Ильина, Александр Афанасьевич Сафтуф и другие.

За работой целителей, шаманов, колдунов в большинстве случаев могли наблюдать все желающие. При этом в отдельных случаях были организованы специальные экспериментальные наблюдения с помощью ясновидящих, а также использовалась особая компьютерная программа, разработанная Е.А.Файдышем (ниже см. сопроводительный комментарий автора).

Все эксперименты осуществлялись только с разрешения лиц, проводивших обряды. Именно поэтому материалы неполны: во многих случаях шаманы запрещали фотографировать, снимать с помощью кинокамеры, «сканировать» с использованием компьютера. При проведении шаманских обрядов не запрещал работать с любой аппаратурой и «просматривать» происходящее на «тонком плане» только А.С.Федоров. Частично работа с аппаратурой была разрешена во время камлания Б.Ц. Ринчинова. Ниже публикуются интервью с теми, кто отслеживал происходящее во время камланий в «виртуальном пространстве».

Проведение экспериментального отслеживания процессов камлания было рассчитано на получение более или менее полного описания виртуальной картины мира, доступной сознанию конкретного испытуемого в момент работы шамана. Особо отмечу, что среди участников эксперимента не было лиц, знакомых с традиционной шаманской практикой и знающих шаманскую традицию якутов-

саха или бурят. Все они – современные люди славянской духовной культуры с высоким образовательным статусом.

Далее планировалось сопоставить полученные описания между собой, а также с комментариями шаманов и их помощников. Помимо этого сравнение проводилось с дополнительными описаниями, полученными при отсмотре ясновидящими видеозаписей прошедших обрядов. Интервьюирование проводилось индивидуально. Об особенностях эксперимента испытуемые не знали – большинство из них просто по давней привычке делилось со мной своими впечатлениями от увиденного и пережитого.

Уже на первых этапах работы достаточно неожиданно стали выявляться не только совпадения эмоционально-психического восприятия и образного видеоряда (персонажный, цветовой, световой и т.д.), но и... сходства со «сканами», получаемыми с помощью компьютерной программы Е.А. Файдыша. Не исключено, что это можно отнести к разряду случайных совпадений, но, пожалуй, такое заключение будет лишь очередным подтверждением точности постулата: «Нет в мире ничего закономернее случайностей».

Наиболее «проявленными», естественно, оказались самые насыщенные энергоинформационно моменты камланий; иногда это сопрягалось с элементами эмоционального всплеска.

Надо отметить, что все камлавшие в ходе конгресса шаманы – люди высокой культуры, не стремящиеся к показухе театрализованных эффектов, что, кстати, свидетельствует и об уровне их шаманского развития (не только в плане суперсенситивно-экстрасенсорных качеств, но и в отношении способов работы в ИСС без видимого «отключения» сознания). Специфика их камланий и проявления способностей не подталкивала сторонних наблюдателей к тому, чтобы «пойматься» на трюки и фокусы вместо отслеживания реальных энергоинформационных фактов.

Поэтому, естественно, отслеживались в первую очередь моменты «проявления» неких «тонкоматериальных персонажей» – духов и они сами, моменты возникновения образов-препятствий, наиболее значимых образов-символов. Остановлюсь на некоторых из них.

Одним из ярчайших и запоминающихся виртуальных элементов камлания А.С. Федорова было появление образа-препятствия во время путешествия шамана. В камлании реально это было соотнесено с резкой остановкой шамана при его танцевальном проходе (виртуальная попытка выйти за пределы среднего мира) и возвращением почти на исходные позиции для отдыха перед второй пробой. В момент остановки шамана был получен компьютерный «скан»: темно-серая многоплановая стена-решетка с острыми шипами-пиками, направленными к месту нахождения шамана: вся серая масса двигалась одновременно горизонтально и вертикально, как бы «рябила».

Вот как прокомментировал этот момент шаман:

«И там еще два раза пошел по этой по дорожке. И там вдруг мне че-то... какая-то сетка была. Я думаю: это не то. Это здешняя сила или какая-то... И потом я пошел обратно и призывал еще раз их, своих духов и шаманов, позвал этих три человека тоже. Потом пошел опять».

Кстати, «сканы» удивили шамана сходством с тем, что видит он сам на образном уровне во время камлания:

«И самое это что – я удивился: это сетки. Они – сетки или решетки, как было. Это когда я обратно пошел.

(?)Решетка появилась в тот момент, когда Вы ее во время камлания почувствовали?

(!) Да, да-да-да.»

А вот таким образом «увидела» это препятствие Е.В. Батова:

«Да, препятствия ощущались периодически. Причем была стена – не стена, наверное, это не стена, а какая-то... Вот как я это воспринимала – это что-то с воронкообразными... ну... если можно так сказать, как будто с шипами вот что-то такое. Стеной это не назовешь, потому что оно колыхалось в пространстве. Стена стоит более устойчиво, потому что у стены более реальная энергетика. А это вот нечто с такими вот воронками, которое пыталось обогнуть шамана, войти в его пространство, а он не давал.

(?) Лена, а ты уже видела сканы, которые сделал Е.А. Файдыш?

(!) Нет. Я не видела».

Аналогичные совпадения отмечались и в других ситуациях. Видение современного человека и компьютерной программы, за которой стоит ее создатель, также современный человек с мировоззрением, перегруженным знанием традиционных магико-мистических практик и образности, порой демонстрировали почти детальные совпадения. Например, один из сканов, сопровождавший начало камлания Б.Ц. Ринчинова, напоминал Верещагинский «Апофеоз войны». А вот как «видит» это Е.В. Батова:

«... у Баира была гора, как курган. Были черепа в виде кургана. Они были на красном фоне; и – такое ощущение, что костер из них выходил. Если можно представить себе колодец, то это колодец наоборот, только с огнем. И в виде вот этого обложения были черепа».

Еще один интересный образ-символ – движущаяся, все время изгибающаяся «гусеница» из многочисленных то ли черепов, то ли голов – возникал при сканировании несколько раз. Е.В. Батова, на вопрос о том, видела ли она во время камлания Федорова некую «цепь, составленную из черепов», ответила:

«...за Афанасием все время тянулись... Но я не видела черепов, я видела лица, лица разные, лица явно чукотские (*определение нельзя воспринимать как антропологически нагруженное – речь идет просто о «туземном» населении*); они были то женские, а в основном преобладали мужские. И тянулись они все-таки слева направо.

(?) Они чередой проходили?

(!) Нет, не чередой. А как вот... Ну как же можно... Вот гусеницу представить, как гусеница ползет: вот у нее голова вверх поднимается и дальше хвост вверх пошел – все повторяет движение первого сегмента. Но я это видела только мельком. Я не сосредоточивалась специально на этом образе. Вот это вот было. Но не черепа – лица были».

Интересно, что у самого шамана при предъявлении ему «скана» такой образ не проассоциировался ни с одним из видимых им во время камлания, хотя другие «сканы» ему очень понравились и оказались сразу же «опознанными»:

«Да, это когда кукушку вызывал – свет, очень хороший свет. И еще там черные вот такие как образования – птицы, они летели. Это очень интересно. Когда ты призываешь, они как птицы приходят. А это там червяк - у нас это нету».

Воспринимая «виртуальная» образность порой представала, как это ни странно на первый взгляд, перед отслеживающим процесс в точном совпадении с мифо-мировоззренческой концепцией шамана. Например, для Б.Ц. Ринчинова очень важен образ юрты, в которой пребывают его духи-шаманы в верхнем мире. Любопытно, что при отсмотре видеопленки с его камланием А.А. Сафтуф, никогда не сталкивавшийся ранее с традиционной шаманской практикой, увидел именно эту картину: юрту, из которой и «пришел» к Баиру его предок, «вселившийся» в шамана на период камлания:

«Было такое впечатление: вот идет столб, но кверху он немножко сужается - почему я сказал, как будто пирамидовидный. И вот наверху как будто стоит юрта, самая настоящая. В ней как будто распахнулась дверь и – «пошел». Действительно, как будто мощная струя энергии или света. И вот что-то с этой юрты - она, действительно, большая – что-то с этой юрты вышло и пошло вниз. И на этом все. Дальше там какая-то пустота - обрыв какой-то. (*Съемка была прекращена!*) ...Вот то, что из юрты вышло – действительно, имеет отношение к его родне. К его родне, к его корням. Это совершенно точно».

Интересно, что восприятие традиционного камлания позволяет современному интерпретатору «видеть» традиционную для шамана образность и даже отмечать значимые действа внутри ритуала. Например, во время вызывания духа Б.Ц. Ринчиновым Е.В. Батова наблюдала последовательность проявления «дедушки» и вселения его в Баира Цыбиковича как передвижение из исходного пространства в пространство камлания, где опознавательным знаком для духа была рогатая шаманская шапка, под которую он встал, а потом переместился вслед за ней в камлающего шамана:

«Дух был очень неприятный. Он как бы навис там, где стояло дерево. Вот как он (*Баир*) сидел - это получается... Справа от него стоял вот этот дух. И он как бы навис. Такое ощущение, что он контролировал ситуацию или он хотел что-то изменить. То есть он явно не был доволен.

(?) А как он выглядел?

(!) Он был... с раскосыми глазами, длинный нос... Я его зарисовала. Длинный нос, только глаза раскосые и брови – уходящие за пределы головы как бы. Что-то было на голове, но тут я очень сомневаюсь, потому что сзади висела вот эта шапка с рогами.

(?) А он никак не соотносился с этой шапкой?

(!) Он под нее стал. Он пришел и стал под шапку. У меня ощущение, что эта шапка была надета на него.

(?) Лена, дух вселился в Баира в момент надевания шапки?

(!) Нет. Шапку надели отдельно как бы, а дух вселился позже, после того, как эту шапку надели.

(?) Его привлекла эта шапка?

(!) По-моему, да. Потому что сначала, когда она висела на дереве, то дух возник и подстроился под эту шапку. А потом, когда надели Баиру шапку, он (*Баир*) начал барабанить очень-очень ин-

тенсивно, и вот в момент, после того, как шапка уже была на голове и пошел такой очень серьезный транс...»

Отмечу, что очень четко шло у испытуемых отслеживание энергетической стороны камлания, часто сопровождаемое цветовыми и световыми образами (светлые, преимущественно серо-голубые и серебристые тона у А.С. Федорова и коричневые, бордово-красные, иногда с проявляющейся желтизной у Б.Ц. Ринчинова отмечались всеми опрошенными ясновидящими). Естественно, что в случае с более эмоционально воспринимающей реальность Е.В. Батовой актуальной оказались и эмоциональные оценки, которые четко корректировал второй участник эксперимента – А.А. Сафтуф, ср.:

(*восприятие Е.В. Батовой*) «...как только я увидела этого духа, я поняла, что мне срочно надо бежать в кусты: у меня было такое ощущение, что у меня душу вместе с желудком выворачивают наизнанку. И у меня моментально вступило в голову. У меня, как я называю, начала обнуляться энергетика. Было очень плохо. И вот потом уже, когда этот дед вселился, Баир встал с места и побежал, вот тогда я поняла: все, край – больше я терпеть не могу.

...Но сам «дед» воспринимался мной как сварливый, всем указывающий, как надо жить, тыкающий всех пальцами. Такое ощущение было, что сам Баир от него в панике».

(*восприятие А.А. Сафтуфа*):

«Ну – совершенно холодный... В конечном итоге (хороший, плохой) – да, мне кажется, любой. Это зависит, наверное, от просьбы, от того, что его связывает с ним. Там же, я так понимаю, духов как-то кормят, прикармливают – у меня было ощущение: попробуй ему не дай! Или не додай. Какие-то неприятности может устроить самому шаману.

...Опять же, возвращаясь к »юрте": »кто-то" вышел. ...Там концентрация энергии очень-очень большая. Действительно, большая. Слишком ярко все это происходит – по своей окраске слишком «белая» энергетика».

Обращает на себя внимание четкое соотношение силы и «жесткости» энергетической «проявленности» образования, называемого «духом дедушки», с эмоциональным восприятием его и соотношением с цветовой «низовой» и «силовой» гаммой, имеющей место в камлании Б.Ц. Ринчинова, как и с последующей попыткой соотнести образ и место работы с нижним миром. У А.С. Федорова наблюдатели отмечают противоположные качества и тенденции (*см. публикуемые ниже материалы*).

Таким образом, очевидно, что определенные закономерности восприятия «виртуального мира» выявляются у различных испытуемых даже при столь свободно проведенном эксперименте. Мало того, они в некоторой степени коррелируют с тем образным рядом, который «порождает» компьютер. Разумеется, последнее для абсолютного большинства читателей является не более чем странным совпадением. Не настаивая ни на чем (поскольку это не моя область науки), я хочу обратить внимание на широко известные данные парапсихологии и психофизики (позволю себе отослать любопытствующего читателя к одной из суммирующих информацию в этой области книг: Дубров А.П., Ли А.Г. Современные проблемы парапсихологии. М.,1998). Здесь же для самого общего представления о проблеме укажу на оригинальные эксперименты американского исследователя Р. Джана, открывшего возможность установления контактов живых организмов с ЭВМ. Под руководством проф. Р. Джана в лаборатории по изучению аномальных явлений Принстонского университета США была проведена серия опытов по воздействию операторов на генератор случайных чисел, «управляющий» движением механического робота. В ходе экспериментов было доказано, что «психоментальное» воздействие операторов на робот, направление движения которого задавалось генератором случайных чисел, приводило к упорядочиванию этого движения в одном из избранных направлений. Не менее известны также и опыты по «установлению контакта» цыплят с «мамой-роботом» в той же лаборатории, а также по воздействию животных (снотов) на генераторы случайных чисел, вмонтированные в кормушки, проведенные М. Эдэмс.

Минуя объяснение того, как функционирует «компьютерный оракул» (*см. интерпретацию автора программы ниже*), хочу подчеркнуть: для эксперимента было важно, что за ЭВМ стоит работа человеческой психики. И если не быть «супер-реалистом», сводящим процесс гадания к системе «случайных чисел», то стоит помнить о том, что гадание человека, обладающего развитыми суперсенситивными и экстрасенсорными свойствами, – процесс психический и информационно-энергетический. Следовательно, за «компьютерным порождением сканов» стоит психоэнергетическое восприятие оператора, которого можно в нашей ситуации считать одним из испытуемых.

А теперь еще несколько слов «из области фантастики». Воспринимаемая виртуальная образность оценивается всеми «видящими» (на что специально обращалось внимание) в том числе энергетически. Это могут быть оценки по силе возможного воздействия, силе «проявленности» и свечения в связи с этим, характеру цветовой гаммы. Следовательно, у этих «образов» очевидно наличие «энергетической составляющей». Помимо этого, образы часто (точнее, в определенный момент восприятия) предстают как «полевые структуры» типа вихревых, с четким ощущением кругового спиралеобразного вращения, «дыхания», «ветра» и т.д. Часто наблюдатели соотносят эти проявления с «сущностями» или «духами». Так, например, в процессе камлания А.С. Федорова А.А. Сафтуф отметил наличие образования и передвижения некой «сущности»:

«...какие-то процессы психической энергии, нервной энергии начали как бы высвобождать определенную энергию, создавая нечто... Хоть она и положительного заряда, но это больше похоже на »сущность", нежели на »духа"... »Дух" как бы не привязан к самому человеку, а здесь такое впечатление, что это непосредственно его, он как бы »его" и кормит, но - собой...

(?) Это мысле-форма?

(!) Ну для мысле-формы – немножко жестковат... Здесь нечто среднее, между мысле-формой и чем-то еще».

В камлании Б.Ц. Ринчинова также «дух дедушки» появился в виде энергетического образования:

«(?) А как сходила энергия на Баира?

(!) Просто сгусток. Ну, как кусок тумана, размером с футбольный мячик, может быть, чуть-чуть покрупнее».

Со сказанным, очевидно, взаимосвязан вопрос о возможности фиксации техническими средствами если не «образов», то, по крайней мере, «энергетических сгустков». Не исключено, именно это происходит при появлении на фотографиях неких туманных образований (см. специальный доклад А.Е. Акимова в данном томе). Интересно, что один из таких снимков случайно был получен во время камлания А.С. Федорова испанским антропологом К. Арнау Муро (*см. ее специальную заметку ниже*). Впрочем, и здесь случайность может оказаться более чем закономерной. Уже упомянутый А.Е. Акимов подчеркивает, что четко фиксируют «энергетические образования» фотографы, обладающие суперсенситивными способностями. Вполне вероятна принадлежность автора сообще-

ния к людям такого рода. Интересно, что К. Арнау Муро не единожды удавалось наблюдать эффекты «проявленности» виртуальных образов, в том числе в ее жизни. В частности, в одной из шорских экспедиций с ней произошел необычный случай. Как показалось исследовательнице, она была предупреждена неким духом местности о грозящей ей опасности. «Дух» «проявился» в виде мягкого вихреобразного ветра, который – при штилевой ясной погоде – покружившись вокруг ее головы, ушел к дереву и, прошумев в его листве, исчез. Это вызвало чувство тревоги, заставило ее оглядеться, проследив глазами движение вихреподобного образования, в результате чего она и заметила прятавшегося именно за тем деревом мужчину (*материалы В.И.Харитоновой*).

Разумеется, эксперименты, столь бегло проведенные во время конгресса, предлагают массу интересных вопросов и практически пока никаких ответов с позиции ортодоксальной науки. Простое комментирование с точки зрения «физики торсионных полей» вряд ли может удовлетворить исследователей, поскольку в большинстве своем, к сожалению, такие интерпретации напоминают наукообразную эзотерику, а не фундаментальные научные исследования.

Дальнейшее изучение подобного материала может быть только интердисциплинарным. Не исключено, что наиболее перспективными здесь окажутся совместные работы с нейрофизиологами (см. «Материалы Международного интердисциплинарного научно-практического симпозиума «Экология и традиционные религиозно-магические знания». М.: ИЭА РАН, 2001 // Этнологические исследования... Т.7, ч.1-2).

Ниже предлагаются отдельные интервью, полученные в ходе эксперимента и дающие представление о системе восприятия «виртуального мира» людьми с развитыми суперсенситивными способностями.

Из интервью с

БАИРОМ ЦИБИКОВИЧЕМ РИНЧИНОВЫМ

(после камлания с вселением духа 9 июня 1999 г.)

(?) Дух, которого Вы вызывали, был духом нижнего мира?

(!) Верхнего.

(!) /*помощница – Ц.Д.Дашнева*/ К нему приезжают люди отовсюду. Состояние (*у некоторых пациентов*) бывает непонятное, даже через некоторое время излечиваются.

Вообще-то, одеяние, которое мы сейчас одели – это мало, совсем мало. Бывает очень много. Одежда, в которую шаман полностью одевается, бывает – самое высшее, это до двухсот килограмм. Шьется из шкуры косули. К этой шкуре шьется полностью «часть тела» человека (*имитация скелета*), делается из железа полностью.

(?) Этот костюм был передан по наследству или дух сказал, какой нужен костюм?

(!) /Б.Р./ Понимаете, у нас обряд есть передавать костюм из поколения в поколение... Мы приехали издалека – налегке приехали просто. А так-то если шаманский костюм брать полностью – это полный набор будет где-то 200 – 250 килограмм.

(?) Вы его по наследству получаете полностью или делаете что-то сами?

(!) Отдельные вещи по наследству получаем, а отдельные сами делаем.

(?) А бубен?

(!) Этот бубен я сам делал. Этому бубну – года... Пора менять уже. Это, наверно, у северных народов оленя попрошу уже, с оленьей шкуры буду делать.

(?) Сколько бубнов можно делать в течение жизни?

(!) В течение жизни великого шамана три бубна можно делать.

(?) Первый бубен Вы делаете сами или кто-то его Вам делает?

(!) Шаманы вообще сами для себя ничего не делают. Это делают люди, все товарищи, которые приходят...

(?) Учитель или просто друзья?

(!) Просто друзья или родственники, или старейшины села или поселка.

(?) Сколько у вас может быть посвящений, максимально? Какое – последнее по счету?

(!) Двенадцатое. Но самое такое священное – это тринадцатое. Самое интересное бывает во время посвящения шамана, вот когда он надевает эти 200 кило одежды на себя и парит примерно над деревом.

(?) Есть ли в Бурятии шаманы, у которых больше посвящений, чем у Вас?

(!) В данное время таких нет. Но у моих учеников есть такие ученики, которые уже приобрели полностью одежду. Я еще не приобрел. Духи мне не передали еще.

(?) Кто дает Вам каждое посвящение?

(!) Своим ученикам я даю, ну а мне учитель дает.

(?) Какой учитель - дух?

(!) Нет. Он живой в данное время. Отец его умер. Сын за меня, как говорится, взялся. В данное время живет в Монголии.

(?) Вам задают вопрос, есть ли у Вас какие-то табу, запреты на какие-либо действа: вот Вы, как шаман, возможно, не имеете права что-то делать?..

(!) Пока я не приобрету 13 посвящений, мне запрещено в самую первую очередь людям делать зло.

(?) А когда Вы приобретете 13-ое посвящение, Вы сможете людям делать зло?

(!) Когда мой первый учитель мне это делал (*посвящение*), было очень много из нашего села людей, приезжие и гости были. И вот тогда мой учитель перед всеми сказал: "Жизнь - это тяжелая штука. Если твою семью, твоих детей кто-нибудь убьет, ты можешь это делать". Только в этом случае.

(?) Отомстить?

(!) Отомстить.

(?) Вам запрещено что-то еще?

(!) Ну еще по нашему обычаю, ритуалы бывают очень разные. Есть такие ритуалы, которые учитель мне еще не разрешил.

(?) Что будет, если шаман причинит кому-либо зло?

(!) Клятву нельзя нарушать. Это, если я нарушу, поколения моих детей в будущем будут страдать. Самое дорогое для людей – это дети. У меня их пятеро.

(?) Преемник у Вас есть? Кому передавать будете?

(!) Ну я еще пока молодой. Мой сын с армии приехал. Но я это передам, наверно, внуку.

(?) Скажите, пожалуйста, а Вы можете подниматься выше деревьев, вообще – подниматься над землей?

(!) Во время шаманского камлания подымается, парит.

(?) Вы выходите из тела?

(!) Душа выходит из тела, и тело становится уже неконтролируемым. Там веса нету ничего. Невесомость. Может парить.

(?) Это Ваше тело поднимается или только душа?

(!) Тело подымается полностью и сверху еще 200 кило одежды.

(?) Вы по дереву будете подниматься или в пустом пространстве прямо взлетать?

(!) Если Вам интересно, можете приехать в наш Агинский автономный округ, посмотреть ритуал.

(?) Еще один вопрос, последний: помните ли Вы, что происходит с Вами во время сеанса?

(!) Вот когда дух входит в меня и пока не выходит – я вот этот момент ничего не помню. Он во мне говорит, а что людям сказал – этого я даже не знаю.

А это уже знает вот (жест в сторону помощницы), которая разговаривает. Дословно.

(?) А можете ли Вы влиять на такие глобальные события в мире, как остановить войну, допустим, улучшить экологию, кризис, так сказать, сдержать?..

(!) В данный момент для меня, а я человек довольно молодой, и те, которые тут в Москве, и те, которые обращались в нашем автономном округе – такие глобальные вопросы не задавали.

(?) А если попробовать?

(!) Попробуйте, пожалуйста. (*жест в сторону Алины Слободовой, задавшей вопрос*)

Случай был у меня, это где-то полгода назад: изобретатели – в случайной степени – приехали ко мне с таким вопросом. Вот они обращались ко мне: у нас над созданием вечных двигателей лет 20 (*работают*), и у нас не получается, говорят. Ну и когда у духов спросили, то они сказали, что получит где-то через три года только в стране Монголии.

Ну и еще такой вопрос задал... Конечно, чтобы общий был порядок, и продолжение... будущее наших детей... Вопросы бывают разные.

Бывали такие случаи, которые по 13-14 лет муж с женой жили – не имели детей, и попросили благословения, и рожали детей. Очень много таких... Очень много больных, которые вылечились... Но я – не Бог... Я не все могу, так что...

(?) А когда человек обращается с такой проблемой как отсутствие детей – ну, например, или с какой-то еще своей проблемой – состоит ли все только в том, что Вы с помощью духов ему что-то даете или духи говорят, что ему самому еще что-то нужно в жизни поменять?

(!) Каждому человеку духи дают то, что ему в жизни не хватает.

Ну ладно, всем большое спасибо.

Из интервью с
БАИРОМ ЦИБИКОВИЧЕМ РИНЧИНОВЫМ
(12 июня 1999 г.)

...С самого начала мы готовимся к ритуалу. Если очень грубо сказать, мы готовим преподношение духам: по национальному обычаю это самые высокие подарки – это *хатак*, синяя такая тряпочка, ну и сверху по обычаю рубашка должна быть, щелк, парча; может быть и золото, или копейки должны быть. У каждого человека пять пальцев – и пять (*различных даров*) должно быть там. Когда все готово, одеваешься уже полностью в шаманскую одежду.

Когда начинаешь петь, это уже в самую первую очередь вызываешь с севера 77 умельцев, которые мне сделали инструменты. Это, как говорится, хозяева – обширное понятие, конечно. Их угощаешь. В данное время мы водкой угощали.

И потом уже идет каждый: хозяин бубна, хозяин колотушки... Потом это – *бартак*, там все есть: и кузнечные инструменты зашиты, полностью все сделано, полностью оживленные. С этим уже можно все сделать, останавливать – все можно друг другу делать. И полностью уже когда хозяевам побрызгаем, потом уже начинаем (*угощать духов*) этой местности, какие хозяева есть: всех - бога неба, бога земли и четырех сторон света. И после этого уже (*духов*) собравшихся, какие духи преследуют их, кормишь.

Потом уже начинаешь своих духов вызывать, определенно направленных. Перед этим вызываешь 13 духов Байкала, просишь помощи, и Хилан Уган Тэнгэри (?) есть такой, тоже с севера; она – женщина, такая богиня. Просишь помощи, чтоб на этом камлании она тебя охраняла, чтоб злые языки или что-нибудь такое тебя не задело тут.

И потом уже начинаешь вызывать духа своего. По звуку бубна (*он*) приходит. Там уже с закрытыми глазами сидишь; видишь таким: как бы в распространенном тумане подходит, приближается. Примерно, приблизится уже – вторая работа начинается: себя стараешься, первое, вес убрать; после все выгоняешь, дух выгоняешь из себя.

Вот в этот момент – уже когда вышел – первое ощущение: видишь себя сверху – как сидишь, как ты бубном колотишь. А раз (*в значении: если*) зашел туда, в тело – все, больше нету ничего (*не ви-*

дишь). Потом, уже когда очнулся – земля под тобой ходит, равновесия не можешь найти. И проходит потом все.

А потом уже угощения своему предку дал и всем там, которые были.

(?) В каком облике Вы видите духов? Как они выглядят?

(!) Ну, выглядят так примерно: если брать старика 110-ти лет, то старика такого вижу. Но оно такое видение... туманное такое.

(?) То есть он приходит как человек, каким он был когда-то?

(!) Как человек, да. В первое время, когда начинаешь учиться, появляется такая точечка. А это уже со временем – набирается опыт, тогда уже видишь полностью одеяние, обмундирование и что у него там – конь или коза, баран. Как в данное время машины у людей, так там полностью уже видишь.

(?) А другие духи, которых вы созывали для помощи, они как выглядят?

(!) О-о-о! Там *той*... Моего бубна если хозяин, это хозяин Байкала, но тот *той* страшновато выглядит: как будто воинственный, у него и свои охранники, свои эти... Уйму денег (*надо давать*), когда приходит! За ним приходит человек примерно 10; приходят, садятся...

(?) А он тоже выглядит как человек или нет?

(!) Почему? Как человек... Но там свита такая еще. Он один никогда не бывает.

(?) А все духи выглядят как люди?

(!) Ну это такие попадаются, которые (*выглядят как*) медведь, может как косуля, может змея, мышка может быть... Но это в разное время в разных ситуациях они разно выглядят. Вот если хорошо попросишь, они как люди приходят. Если где-нибудь на том месте, где ты что-то натворил, люди что натворили – когда просишь, они уже приходят воинственные, направленные против тебя. В образе быка или в образе медведя приходят уже.

(?) Значит, любой дух может появиться в разных образах?

(!) В разных совершенно образах может появиться. Это уже учат. Пока не научишься смотреть глазами, тебе Учителя разрешения не дадут (*работать*), потому что, если не научишься это глазами видеть, если туда полезешь, он тебя самого заберет.

(?) Твою душу заберет?

(!) Угу. Это страшное дело, конечно.

(?) Можете ли Вы рассказать о здешнем своем камлании? Что с Вами происходило в процессе его? Как Вы входите в то состояние, когда можно что-то видеть и что-то делать? Что помогало Вам?

(!) Но когда начинаешь петь, когда вызываешь духа, у тебя уже автоматически с души выходит пение – шаманское пение уже: сам себя перестаешь контролировать, появляется в теле какой-то жар хороший такой, прекрасный. Потом сам от себя отделяешься – это самое главное ощущение. А если хорошие Учителя, хорошие шаманы, они всегда на ноги людей смотрят. Всегда надо смотреть на ноги людей в это время. Всегда должен такой порыв, такое движение появиться. И когда же дух зашел (*в шамана*) – раз! – сразу почувствовал. И там уже закручиваешь (*характеристика энергетического процесса*). Ну это («*закручивание*(«*закручивание*»)) можешь сильнее вызвать, можешь попросить, чтоб он («*дух*») как отец (*т.е. энергетический процесс более слабый*) приехал. Они потихоньку могут прийти или сильно могут прийти. Если сильный («*дух*») зайдет – человека отбрасывает в сторону, метра три-четыре сразу.

(?) Ваше тело отбрасывает?

(!) Ага, мое тело выбросит, где-то метра на 3-4 может выбросить. Это вот зависит от скорости и от силы («*приходящих*» *энергетических структур*) зависит. А когда же человек со временем научится, когда он уже умеет контролировать, с какой быстротой – вызываешь его и уже в последний момент скорость убавляешь, тогда откидывает тебя всего метра полтора. Вперед так пошел (*надо идти*); и самое главное надо этот момент уловить, когда вот он («*дух*») идет, надо навстречу ему наклониться или шагнуть надо навстречу. Если назад пойдешь, удар сильный примешь.

(?) А если навстречу, то он входит и...

(!) И ничё. А когда уходит - такое ощущение где-то вот со спинного мозга что-то выходит и уже куда-то туда (*идет вверх, прочь*)...

(?) Это когда приглашенный дух уходит?

(!) Приглашенный уходит. Чувство такое: длинное что-то туда (*уходит*). Потом душа («*дух*») ушла – моя душа вокруг ходит, определенный промежуток (*времени*) остается тело без души. Вот в это время нельзя шамана на землю уронить. Это огромной ошибкой может быть в будущем. Какой частью тела он прикоснется к земле – она может отказать: если коленом прикоснется – колено откажет, если рукой – рука откажет.

Я работаю, как учили меня. И мои ученицы, ученики знают эту школу, это практика чистая. Мои духи (сколько я в Агинском округе работаю) – вот она Дулма знает, большинство (*их*) с ней разговаривают, и она знает, какие у какого духа черты характера. Полностью может сказать, кто из них более конкретно говорит, кто так растянуто говорит. Дальнейшие вопросы можете ей задавать.

Из интервью с
ДАШИЕВОЙ ЦИРЕН ДУЛМОЙ,
помощницей Б.Ц. Ринчинова
(12 июня 1999 г.)

(?) Что происходит с шаманом после вселения духа?

(!) Это не общение его с духом, а дух в него вселился. Дух уже говорит с нами. Разговаривает с нами. В первую очередь мы с ним как бы здороваемся, чаем угощаем. У нас, у бурят, принято: как гость приходит, всегда наливаем чай. Вот так у нас получается и с духом. Садим его и чаем угощаем. Потом уже начинаем ему говорить свои проблемы, например. И слушаем его, что он говорит в данный момент. Вот как вчера мы ему говорили. Он благословил это дело, говорит, очень хорошее дело делаете.

И бывает, у нас вопросы задают обычно. Приходят больные. Житейские, чисто житейские у нас вопросы задаются. Этому дедушке, конечно, 110 лет; он сам такой старенький в общем-то.

А вообще у Баира Цибиковича духи очень сильные. А он (*приходивший дух*) как бы самый старенький.

(?) Как Вы видите этих духов? Когда они идут – Вы их видите?

(!) Да. Ну, также, как и видит он. В образе как бы человека. Иногда бывает как бы издалека, как бы из тумана выходят.

(?) Пока дух идет – Вы видите его как сам Баир Цибикович видит. А когда дух вошел в него. Вы видите духа в нем? Каким образом?

(!) Реально же дедушка зашел в него. Дед уже сам собой заходит.

(?) И для Вас Баир Цибикович превратился в того дедушку?

(!) Да, образ того человека, который, действительно, жил в прошлом веке, сто - сто пятьдесят лет тому назад.

(?) Как в реальности совмещается реальный шаман и вошедший дух? Кого Вы видите в итоге: Баира или дедушку?

(!) Полностью образ (*шамана*) меняется. Какой дедушка тогда жил, он (*Б.Ц.*) в таком же духе (*образе, виде*) появляется.

Из интервью с
АФАНАСИЕМ СЕМЕНОВИЧЕМ ФЕДОРОВЫМ
(после исполнения алгыса; записано 6 июня 1999 г.)

(?) Это вот компьютер. Он как бы сканирует нас с Вами. Вот сейчас мы сделали сканирование. Смотрите: это – энергия, которая от Вас идет, чистая и светлая. Вот такой вихрь с чистой энергией, как замок. Так это видит компьютер.

(!) Ну это так и бывает. Ну когда мы вот круг еще делаем, осуохай называется, выходят очень хорошие нити.

(?) Они многоцветные?

(!) Есть там многоцветные, всякие...

(?) Вы все это (*тонкоматериальную реальность, которую не видит глазами простой человек*) видите приблизительно так, как показывает компьютер?

(!) Да, именно так.

(?) Скажите, Вы сейчас каких-то духов призываете или это (*исполнявшееся заклинание*) просто песня такая сложившаяся?

(!) Я призываю своих предков и сразу в верхнем мире обращаюсь (*к ним*): у нас вот такое положение – помогите нам, потому что нашим народам надо очищаться, чтобы люди, которые из разных стран приехали, чтоб они все вместе жили...

Из интервью с
АФАНАСИЕМ СЕМЕНОВИЧЕМ ФЕДОРОВЫМ
о камлании, проведенном им 11 июня 1999 г.
(записано 12 июня 1999)

Сначала я сидел. Я чувствовал, что надо открыть свое тело, свое состояние... И потом я конские волосы взял, я зажигал и этим дымом я дышал, и потом пошел на улицу, чтоб, если приближаются духи, я кричал – их звал.

И потом пришел (*в холл ДК*); пришел, бубен взял и всех духов призвал - это кукушка, разные звери... Много было. Много. Я только нескольких духов я звал.

И потом еще тело раскрылось, голова че-то у меня кружилась. И потом еще призывать, хотел на помощь (эти фотографии, которые там у меня были) – шаманов призывал. И их там: Чиркова, Никона,

Осипа Чарбатыра – три человека я призывал, потому что они как-то близки мне. Поэтому я (*попросил*) – помогите мне: в таком далеком мире камлаю! И не обижайтесь, что я призываю: как человек хочу показать вашу культуру. И вы мне все время помогали, всегда в какие-то времена лечили, вот поэтому вы мне поможете.

И там еще два раза пошел по этой по дорожке. И там вдруг мне че-то... какая-то сетка была. Я думаю: это не то. Это здешняя сила или какая-то... И потом я пошел обратно и призывал еще раз их, своих духов и шаманов, позвал этих три человека тоже. Потом пошел опять. И уже открылась дверь, понял, что это хорошо, на душе полегче стало.

Потом я хотел в верхний мир обратиться. Ну там три круги сделал по три раза. И это означает... Есть у нас 9 *олох*. Я в трех мирах был. Но они мне никаких сигналов не дали. Потому что если они не любят, то у нас уже это дело плохое будет. Поэтому я там хорошо чувствовал и обратно приехал. И потом сказал: спасибо, что вы мне помогли, что я на третий *олох* (*поднялся*), что в третьем небе хорошо меня восприняли, я пришел туда. И потом уходите с (*хорошим*) настроением, не обижайтесь ни на кого, потому что здесь люди, которые все учат вашу культуру, поэтому не обижайте их. И потом как-то у меня мелькнуло... Этот Ян (*Чеснов*), еще у него усталость (*болезненное состояние*), и какая-то женщина была, которая немножко болеет (*В.Вануйто*) - потом это одевала-то. Когда шаман камлает, после обряда обязательно на какого-то человека надевает, полегче ему здоровье.

(?) Как выглядят Ваши духи, какими Вы их видите: они как люди, как животные или как птицы?

(!) Как тени.

(?) Как туман?

(!) А они чистыми никогда не видятся.

(?) А как Вы их различаете?

(!) Но это по цветам, потому что - черные, синие и белые. А у меня всегда белые.

(?) Что это значит?

(!) Белые - это помощники. Черные - это злые. Синие - это средние.

(?) Вы призываете какого-то конкретного духа, чтобы он один пришел? Вот, например, Вы говорили, что Вы Чиркова призывали. Он не приходит в таком виде, чтобы Вы его узнавали?

(!) (*Чтобы в*) таком (*виде пришел*) надо в специальной комнате, в специальном месте, специальное угощение делать. Это очень долго. Примерно это 3-4 часа делается. И там это бубном играешь не так. Я просто показал только, как они делали, шаманы. Если я так все делал - пять часов их призывал. Потому что это я осторожно очень обратился. Я боялся, что они меня будут ругаться или что... обидятся. И потом обратно поеду домой, обязательно их буду кормить. Потому что здесь у меня только конский волос, а там у меня все это есть, как кормить.

(?) Вы уже видели сканированные картинки Вашего камлания?

(!) Да, потом видел.

(?) Они как-то соотносятся с тем, что Вы видели во время его?

(!) Да, это когда кукушку вызывал – свет, очень хороший свет. И еще там черные вот такие как образования – птицы, они летели. Это очень интересно. Когда ты призываешь, они как птицы приходят. А это там червяк - у нас это нету. И самое это что – я удивился: это сетки. Они – сетки или решетки, как было. Это когда я обратно пошел.

(?)Решетка появилась в тот момент, когда Вы ее во время камлания почувствовали?

(!) Да, да-да-да.

(?) А когда там крутились какие-то штуки, как бубны?

(!) Ну это энергия, которая хочет туда идти, вверх.

(?) Это когда Вы пытаетесь вверх выйти?

(!) Да, да-да-да, ага.

(?)А в самом начале Вашего сеанса в компьютере была картина – будто дворец какой-то голубоватый? Вы также видите этот мир?

(!) Я в это время вообще ничего не чувствовал, потому что духи надо призывать. И потому что это моя энергия, светлая (*отразилась на сканере*). Это сама собой так построена.

Самое главное, чтоб не черная (*энергия*). Если черная была бы – это камлания вообще мне плохо делало бы. И так я болел немножко давлением и животом. Но все равно прошло, уже нормально.

Из интервью с

БАТОВОЙ ЕЛЕНОЙ ВЛАДИМИРОВНОЙ

(записано 12 июня 1999)

Когда камлал Баир... Не знаю, насколько это мнение будет объективно, потому что у меня с самого утра болела голова, но я все-

таки пошла, хотя желания не было. Я не послушала свой внутренний голос, пришла все-таки. И когда начали непосредственно уже с бубном работать, когда он сел, настроился - я почувствовала, что головная боль у меня начал проходить, но на уровне манипуры у меня пошло такое, что я думала – меня просто сейчас начнет мутить и выворачивать.

Я сидела. И я увидела, как на уровне его колен образовались какие-то черные такие переплетенные нити, темные нити. Их было много. Я начала думать, что же это такое. Мне было трудно сказать. Причем они как будто электрические были, то есть они вибрировали. По мере возникновения новых образов, мне становилось все хуже и хуже. У меня уже и голова вернулась к тому же состоянию...

Да вот эти нити. Их было много. Причем, я сначала думала, что от людей эта наводка идет. А потом, когда я посмотрела за людей (да, и от некоторых людей шло), это уходило за пределы. То есть, такое ощущение: как бы стали подтягиваться негативные силы. Потом стали появляться образы.

(?) Как были направлены "нити"?

(!) Они были параллельно земле, то есть как бы натянуты вдоль. Они перекрещивались, в беспорядочном состоянии находились, но такое ощущение, что собирались они около ног шамана.

Потом что я увидела: возникло пламя огромное и несколько бубнов, которые вращались, по-моему, по часовой стрелке. Причем пламя горело буквально перед этим шаманом, если грубо сказать, посередине круга.

Потом я сосредоточивалась еще и на своих ощущениях, потому что мне было плоховато.

...Было предупреждено, когда там появится дух и так далее... Но на самом-то деле дух-то появился и стал за спиной у Баира на несколько мгновений раньше, чем он подскочил и побежал! Дух был очень неприятный. Он как бы навис там, где стояло дерево. Вот как он (*Баир*) сидел - это получается... Справа от него стоял вот этот дух. И он как бы навис. Такое ощущение, что он контролировал ситуацию или он хотел что-то изменить. То есть он явно не был доволен.

(?) А как он выглядел?

(!) Он был... с раскосыми глазами, длинный нос... Я его зарисовала. Длинный нос, только глаза раскосые и брови – уходящие за

пределы головы как бы. Что-то было на голове, но тут я очень сомневаюсь, потому что сзади висела вот эта шапка с рогами.

(?) А он никак не соотносился с этой шапкой?

(!) Он под нее стал. Он пришел и стал под шапку. У меня ощущение, что эта шапка была надета на него. Но! Какие-то более простые духи, похожие на каких-то зверей, причем на зверей не из нашего мира, они периодически, вот там, где крутились бубны, они периодически на этом фоне возникали в разных местах.

(?) А где крутились бубны?

(!) Напротив Баира в середине круга, где огонь был. Они как бы были перед огнем. Эти нити стали пропадать (негативные), но в момент, когда я увидела вот этот дух за спиной (*Баира*) явно выраженный... Пока зверушки бегали, ничего страшного там не было для меня, но как только я увидела этого духа, я поняла, что мне срочно надо бежать в кусты: у меня было такое ощущение, что у меня душу вместе с желудком выворачивают наизнанку. И у меня моментально вступило в голову. У меня, как я называю, начала обнуляться энергетика. Было очень плохо. И вот потом уже, когда этот дед вселился, Баир встал с места и побежал, вот тогда я поняла: все, край – больше я терпеть не могу.

(?) Лена, дух вселился в Баира в момент надевания шапки?

(!) Нет. Шапку надели отдельно как бы, а дух вселился позже, после того, как эту шапку надели.

(?) Его привлекла эта шапка?

(!) По-моему, да. Потому что сначала, когда она висела на дереве, то дух возник и подстроился под эту шапку. А потом, когда надели Баиру шапку, он (*Баир*) начал барабанить очень-очень интенсивно, и вот в момент, после того, как шапка уже была на голове и пошел такой очень серьезный транс... Причем, когда Баир барабанил, там были искры – искры коричневые, бордовые и красные. И от него то же самое было ощущение, как будто он не рукой это делает, а у него оставались нити, остаточные явления энергии пропадающей. Это присутствовало все время, как с проходящими образами животных, так и от других образов, и от нитей, и от прочих. Явно было вселение духа, но ощущалась такая агрессивная среда! Я не знаю, с чем это было связано... Я потом просто посмотрела еще какой-то кусочек камлания и ушла.

А вот то, что было у Афанасия Семеновича – я не была на камлании в тот же день, говорю о том, что было в клубе – там совер-

шенно иное. Когда он начал камлать, я увидела, как у него, можно сказать, из проекции третьего глаза возникли нити, которые тут же соединили его (он сидел напротив фотографий шаманов) с ними; они стали связывать. Причем так: некоторые нити были очень яркие, очень мощные и прочувствованные. Нити светло-светло-голубого цвета. Такое ощущение, что вот небесные такие, и в то же время они серебрились, некоторые нити были очень хорошо установленные, а другие только-только начинали мерцать. И после того, как он начал вставать с места, совершать какие-то обрядовые действия...

Еще очень важно: перед тем, как он встал первый раз, по-моему, возникло ощущение – как будто вот северное сияние или какое-то вот... Как же это объяснить... Если это северное сияние, то у него была форма полукруга такого, полусферы, скажем так. И оно было вот такими вот зубчиками. Очень, очень красиво. И сияло. Действительно, был очень светлый образ. И от этого сияния такое ощущение: будто ты смотришь, сидишь ты в фантастическом театре и наблюдаешь какое-то действие, потому что потом под сиянием – как в арке – были персонажи. Я видела очень четко оленей.

Причем это восприятие было совершенно, совершенно непохоже на восприятие Баира. Потому что образы были легкие, я их так называю. Они были очень ощутимые, но они были легкие. Если там (*у Баира*) была такая тягучая энергия, давящая, то здесь мне было так хорошо, мне было так классно! Было такое ощущение, что я сижу в тепле и наблюдаю северные картинки. Северные – потому что там появлялись люди, очень похожие на чукчей, в таких вот в мохнатых одеяниях, то есть вот из оленей шкуры и тут вот (*на груди*) какие-то узоры, орнаменты. Женщины вот такие... Потом какая-то птица большая... похоже... наверно, гагара. И когда это пролетало...

Вот образы - у них более стойкая энергия у человекообразных образов. У животных энергия как бы оставляет за собой такие вот фантомные следы. Было очень интересно, не возникло ни беспокойства, ничего. Единственное что – на каком-то этапе камлания у меня возникло беспокойство за шамана, за Афанасия. Мне показалось, что он настолько отдается своему процессу, что было видно...

Да, кстати, у меня возникло ощущение, что духи его любят. А у Баира (у меня возникло ощущение, когда Баир камлал) – что духи ему подчиняются, причем подчиняются в основном духи нижнего мира

(?) У Афанасия был такой момент, когда он остановился и упал на колено, потому что перед ним что-то возникло?

(!) Да, препятствия ощущались периодически. Причем была стена – не стена, наверное, это не стена, а какая-то... Вот как я это воспринимала – это что-то вот с воронкообразными... ну... если можно так сказать, как будто с шипами вот что-то такое. Стеной это не назовешь, потому что оно колыхалось в пространстве. Стена стоит более устойчиво, потому что у стены более реальная энергетика. А это вот нечто с такими вот воронками, которое пыталось обогнуть шамана, войти в его пространство, а он не давал.

(?) Лена, а ты уже видела сканы, которые сделал Файдыш?

(!) Нет. Я не видела.

(?) А не было ли у тебя образов вроде двуликого Януса, головы какие-то крутящиеся?

(!) У Афанасия – нет. У Баира – образы возникали, но я из-за моего самочувствия не смогла рассмотреть все то, что было в пространстве. Мое внимание было больше сориентировано на уровне манипуры. Я привыкла сидеть совершенно беззащитной, а там происходило нечто, что требовало от меня колоссальной концентрации. Я видела много образов, но я их сейчас уже не могу четко описать. То что я четко запомнила – я описала, а врать не буду.

(?) А у Баира все образы были неприятными?

(!) То, что было перед костром – да. А то что за Баиром – там более светлые образы. Более сильные, мощные, интенсивные. Но сам «дед» воспринимался мной как сварливый, всем указывающий, как надо жить, тыкающий всех пальцами. Такое ощущение было, что сам Баир от него в панике. У меня там не возникло ни малейшей идеи относительно того, чтобы задать один или два вопроса.

(?) Каким было пространство при камлании Афанасия?

(!) Светлое. Разряженное. Такое пространство бывает после грозы. Очень сильной грозы, потом, когда встает солнце. Что-то такое светлое и детское. Вот какие-то детские образы, очень мягкие. Это было потрясающе! И чувствовалось такое разряжение атмосферы, и что сам Афанасий – именно от него шла эта инициатива в разряжении пространства. Такое впечатление, что он проблемы всех людей проводил через себя и трансформировал чем-то чистым. Он работал, как дерево. То есть не в том смысле - как чуртан. Боже сохрани, а – очищая. Он проводил энергию: нижние миры я плохо

просмотрела, а вот то, что он вверх уводил – там была чистейшая энергия. Он очень хорошо очищая и трансформировал.

(?) Какой цвет преобладал в пространстве у него?

(!) Голубой. Там были блики серебристо-голубых, белых, розоватых, зеленых (но не как трава, а вот таких вот неестественно зеленых оттенков, изумрудных); прозрачное было все, очень легкое и прозрачное.

У Баира по-другому. У Баира – коричнево-красные тона. Там преобладал, насколько я могу судить, наверное, больше нижний мир. И ощущения были другие. Казалось, если ты руку вытянешь, она как бы будет очень тяжело проходить через пространство, а здесь – хотелось просто взлететь.

(?) Лена не видела ли ты у Афанасия такого образа: цепь, составленная из черепов?

(!) Как остаточный след – да, да-да. Кстати, то же самое было и у Баира. Но у Баира была гора, как курган. Были черепа в виде кургана. Они были на красном фоне; и – такое ощущение, что костер из них выходил. Если можно представить себе колодец, то это колодец наоборот, только с огнем. И в виде вот этого обложения были черепа. Но! Ощущения другие.

За Афанасием все время тянулись... Но я не видела черепов, я видела лица, лица разные, лица явно чукотские; они были то женские, а в основном преобладали мужские. И тянулись они все-таки слева направо.

(?) Они чередой проходили?

(!) Нет, не чередой. А как вот... Ну как же можно... Вот гусеницу представить, как гусеница ползет: вот у нее голова вверх поднимается и дальше хвост вверх пошел – все повторяет движение первого сегмента. Но я это видела только мельком. Я не сосредоточивалась специально на этом образе. Вот это вот было. Но не черепа – лица были.

(?) А вот какой-то важный образ был, особо нагруженный энергетически, не обратила внимания? Геометрический?

(!) Было ощущение столба или воронки. Скорее всего, наверное, воронки. И причем не совпадало пространственно с Афанасием, было чуть-чуть впереди.

(?) На сканере был геометрический образ: квадрат с вырезанным ромбом и вращающийся шестиугольник над ним, не видела?

(!) Этого я не видела. Как мне кажется, это несколько искаженный компьютером образ. Это электронно искаженный образ. Как я воспринимаю: мгновенно – оно начинает возникать и я тут же воспринимаю; а компьютер – он как бы уже анализирует больше. Проводя через определенную схему превращений, он уже материализует те образы, которым он может дать расшифровку в своей собственной программе. У меня такого нет. Я увидела – сказала. Поэтому насчет такого образа я сказать ничего не могу. Хотя я могу сказать, что там присутствовал вот этот вот четкий светящийся столб из вихря такого вот. Причем он вверх и вниз... ну как ходил туда-сюда. Птиц много было. Очень много было. И в первом случае, и во втором. Только они разные. У Баира – там птицы похожие на тетеревов... какие-то такие массивные и летающие низко. И взмах крыльев очень тяжелый. А во втором случае – то ли это были чайки, то ли... Но это было что-то легкое. Оно парило как-то, такое ощущение, что по воздуху все это как-то легко двигалось. Очень интересно: два образа, два камлания – совершенно разные.

А вот эти лица – они идущие в профиль вот так вот друг за другом, и так вот двигались, как-то волнообразно.

(?) Но в компьютере – это черепа.

(!) У него, наверное, не было другой картинки. Но там были лица. Были очень интересные лица. Как мне показалось, лица очень древние. Потому что раскосость глаз там значительно снижена, а профили – между индейцами и чукчами, не приплюснутые.

Из интервью с
САФТУФОМ АЛЕКСАНДРОМ АФАНАСЬЕВИЧЕМ
о камланиях Баира Цибиковича Ринчинова
и Афанасия Семеновича Федорова
(отсматривались по видеозаписи Кармен Арнау Муро
18 июня 1999 г.)

Это две совершенно разные работы: и сама техника, и принципы разные. Если первая техника (*Ринчинова*) построена на движении из вне - внутрь человека, то вторая техника (*Федорова*) построена на психической энергии человека, на, скажем, создании «некто» или «нечто»... «сущности» внутри себя ... на (*из*) высвобожденной какой-то нервной энергии.

(*В начале камлания Ринчинова звучал*) бубен: интересен сам по себе звук этого барабана – с каким-то небольшим шипением, сопро-

вождающим каждый удар. Впечатление, что создавалась определенная вибрация, которая начинала растряхивать именно в этой же амплитуде или в этой вибрации всю округу - площадку и всю опушку (*леса*), на которой это происходило. Пространство переходило на другую по качеству энергию. Это может (*рассматриваться*) как чистка пространства, именно этой зоны...

По поводу духов и всего прочего. Для меня немножко непонятно все это было. Как бы пирамидовидная зона опушки – очистилась. (*Здесь*) постоянно (ближе к концу пленки) были »тени" какие-то светлые, немножко больше человеческого роста... Периодически видел какую-то зверюгу: то ли лошадь, то ли корова, то ли олень... Непонятно... Вроде, как бы в пятнышках. И не лось .. Я так и не понял, что это такое. По энергетике - не очень жесткая.

В какой-то момент появилось ощущение, будто наверху открылась какая-то дверь - и что-то оттуда вышло. Дальше я эту мысле-форму не уловил.

(?) Там, где оборвана запись? При »вселения духа" шаманы потребовали прекратить запись. В этот момент на Баира надели рогатую маску...

(!) И вот именно какая-то дрянь (*непонятное видение на опушке*) – рогатая, кстати! Я не знаю, имеет она к рогатой маске отношение или нет...

(?) Вообще он вызывал дух дедушки в девятом колене.

(!) У меня то же самое ощущение, что пришел предок. И пришел в наряде. ... Мы говорили о заговорах, которые могут передаваться – вот это примерно то же самое (*наработка энергетического плана, »мысле-форма", созданная несколькими поколениями практиков, »код" вызова которой передается посвящаемому и работает по его вызову – см. подробно: Харитонова В.И. Заговорно-заклинательное искусство восточных славян: проблемы традиционных интерпретаций и возможности современных исследований. Ч.1-2. М.: ИЭА РАН, 1999*). Определенный обряд для определенной мысле-формы, или определенная наработка, созданная долгим-долгим временем, которая может передаваться ... это можно наследовать.

(?) Баир - шаман с семью посвящениями. Он проходит посвящения у монгольского ламы. В Бурятии нет более высокого статуса ни у кого (всего у них бывает 12 посвящений и 13-ое - особое)...

(!) Понимаете, я просто немножко постеснялся все это сказать... Было такое впечатление: вот идет столб, но кверху он немножко сужается - почему я сказал, как будто пирамидовидный. И вот наверху как будто стоит юрта, самая настоящая. В ней как будто распахнулась дверь и – «пошел». Действительно, как будто мощная струя энергии или света. И вот что-то с этой юрты - она, действительно, большая – что-то с этой юрты вышло и пошло вниз. И на этом все. Дальше там какая-то пустота - обрыв какой-то. (*Съемка кончилась!*)

(?) В начале камлания какое цветовое ощущение: черное, белое?..

(!) Красное. Красное или к темной вишни, наверное, ближе. Все-таки какие-то красные оттенки я видел. Не синие, не белые, не светлые... Немножко желтизны было. Но светлого – белого, синего цвета не видел вообще.

(?) Можно заключить из этого, что данный шаман имеет отношение к подземному миру?

(!) Ну в этом я ничего не понимаю. В моей практике подземный мир слишком четкий (*Речь идет об эксперименте с погружением в подземный мир по методике М. Харнера, см.: Сафтуф А.А., Харитонова В.И. Визионерский опыт в «экспериментальном шаманизме» и личный опыт колдуна // Материалы международного конгресса... Т.5, ч.1, с.215-221*). А здесь...

(?) Как выглядело пространство в целом: не было ли там каких-то животных образов или чего-то еще?

(!) Там что-то было, но я боюсь говорить об этом, потому что я до конца не разглядел, а бред какой-то нести мне совершенно б не хотелось. Было присутствие чего-то и много чего. Он начал чистить площадку, вот эту зону окружающую - действительно, по вибрации вся эта поляна, все деревья окружающие начали работать в какой-то определенной амплитуде. И такое впечатление, что за этой зоной, как раз грань этой зоны – там очень много чего было; но там смотреть – труднова-то было... То ли они (*»духи"*) охраняли эту зону, то ли он их, наоборот, как бы вычистил отсюда... Было ощущение их присутствия...

Вот то, что из юрты вышло – действительно, имеет отношение к его родне. К его родне, к его корням. Это совершенно точно. И я себя поймал на мысли: как интересно, у Кобежиковой – там как бы

лицо огромное (*возникло над сформированным рабочим пространством*), а здесь – как бы предок...

(?) Проходило ли по твоим ощущениям оценочное восприятие: хороший/плохой, белый/черный? Какие у него духи: положительные/отрицательные? Ну хотя бы вот тот, который приходил?

(!) Ну – совершенно холодный. Вот от второго (*А.С. Федоров*) есть ощущение, что он как бы положительный, хотя и »сущность" из себя как бы выдал – не »духа" выдал, а »сущность" (я их тоже, наверное, теперь каким-то образом различаю). А там – совершенно холодный... Но я ведь и не видел дальше - что там? Здесь-то (*в ситуации с Фёдоровым*) я видел настрой и как »дух", вселившийся в него, пытался работать на кого-то.

Мне не понравилось в этой съемке (*с Б.Ц. Ринчиновым*), что окружение, помощники его, очень ревностно диктуют: что, чего, как. Такое впечатление, что они просто лезли во все окружение, как бы прогнозируя или смотря, кто что там делает. Я не знаю, зачем все это было сделано. (*перед началом камлания шаманы узнали о возможном »компьютерном сканировании пространства"; они – особенно не участвовавшая в обряде Т.В. Кобежикова – пристально следили за действиями Е.А. Файдыша, и как только увидели, что он включает компьютер, тут же стали говорить помощникам Б.Ц. Ринчинова, что это необходимо прекратить*).

Вот этот – »сущность" или »дед", или »дух", или кто его там, я не знаю... В конечном итоге (хороший, плохой) – да, мне кажется, любой. Это зависит, наверное, от просьбы, от того, что его связывает с ним. Там же, я так понимаю, духов как-то кормят, прикармливают – у меня было ощущение: попробуй ему не дай! Или не додай. Какие-то неприятности может устроить самому шаману.

(?) Теперь прокомментируй, пожалуйста, обряд благопожелания, который совершал Афанасий Семенович – это когда он вокруг деревьев ходил.

(!) Во-первых, эта техника в чем-то близка христианской. Вот он этой штучкой беленькой своей, хвостиком – чистил пространство. Опять же, любое действие, как я понимаю, начинается не с того, чтобы вызвать духа, а подготовить какие-то вибрации и, может быть, даже из этих вибраций создать кого-то. Он чистил пространство так, как мы крестом обносим окружающее – стены, углы и так далее; такое впечатление, что здесь – то же самое.

Потом – чистил, чистил... Такое впечатление, что он просто общался с природой потом. Вот он прочистил и начал общаться – открывать свои энергетические точки, зоны и так далее: обмениваться энергией с этим пространством. Но не со специально выращенным, вычищенным, а именно с тем, какое есть.

Его звуковые вибрации, его пение и так далее – я просто увидел, что здесь используется какая-то техника, похожая на холотропное дыхание: начал отключаться мозг – затылок, потом височные доли, потом как бы »точка сознания" (не в затылке мыслительный процесс происходит, а где-то рядом, вне, но в районе затылка) – такое впечатление, что »точка сознания" куда-то перемещается из него во вне, в окружение. Потом он пел, пел, пел – уходил все дальше – заработал сам позвоночный нерв, какие-то процессы психической энергии, нервной энергии начали как бы высвобождать определенную энергию, создавая... Хоть она и положительного заряда, но это больше похоже на »сущность", нежели на »духа"... »Дух" как бы не привязан к самому человеку, а здесь такое впечатление, что это непосредственно его, он как бы »его" и кормит, но - собой...

(?) Это мысле-форма?

(!) Ну для мысле-формы – немножко жестковат... Здесь нечто среднее, между мысле-формой и чем-то еще.

На кассете (когда он в помещении работал) этого »духа" было видно; было видно, как он (*»дух" или »сущность"*) вошел в него.

(?) Но это было в два разных дня и это совершенно разные вещи. В первом случае он общался с природой и просил благословления для всех...

(!) Да, и не более того... Тоже какие-то зверушки мелкие появлялись там – может быть, действительно, духи. Но сам он – человек, несущий «сущность», растящий «сущность»; это касается второй пленки.

(?) А вот последнее камлание - это отдельно. Афанасий Семенович периодически обращался к стене, где висели фотопортреты шаманов, которых он особенно уважает. Среди них были фотографии в том числе »черных" шаманов (это не значит, плохих - у якутов есть разделение, специализация на белых шаманов – жрецов, и черных, именно шаманов, которые камлают часто в подземный мир). Он сам – *алгысчи* – должен обращаться в верхний мир или к своим учителям. Он обращался к портретам, поскольку в этот день, в этом камлании должен был проводить духов репрессированных и

преследуемых шаманов, которые еще не были по-настоящему отправлены в загробный мир. Он их даже позвал в поездку с собой, чтобы осуществить здесь акт проводов, сделать обряд отправления души. Это было настоящее, "рабочее" камлание - проводы из среднего мира в верхний.

(!) Ну, тогда я не знаю... Там на кассете было видно, когда вот это »что-то" в него вошло... Ты упомянула о фотографиях, а фотографии – я знаю, где находились – на стене. »Сущность" или вот это »что-то" вышло из стены. Я не знаю, откуда она появилась, я просто заметил, что она есть сзади него. И вошла она вот именно в спину, в затылок.

(?) Это связано с фотографиями, которые он привез?

(!) Может быть, да. А в конце он »их" выдувал. Выдувал из себя. Не дело в том, что опять же вот это пение, вот это дыхание, вот это »кге-кге" (*попытка передать горловое пение*), то есть, до конца выдох, выдох до предела – это определенная техника, при которой идет несколько вот таких »кга" и дальше выдувается все. Я примерно представляю, что при этом мозгу крови и всего не хватает, идет напряжение, освобождается зона солнечного сплетения – выход энергетический очень интенсивный – мозг перестает соображать, идет как бы сонливое, полу... непонятно какое – обморочное состояние (я примерно все то же самое у него увидел; есть такие вещи). Поскольку здесь участвовал бубен, но я не видел желания передать звуки бубна окружающей местности, и не было резонанса: пространство - само по себе, бубен – сам по себе; то есть, не было вот этой взаимосвязи (то, что было у Кобежиковой, и то, что было на второй пленке, – у Ринчинова).

Потом что-то, действительно, со стены появилось и просто в него вошло. Как свет, как отблеск, как что-то... может быть, преломление света... Оно где-то похоже, но я считаю, что это все-таки вот эта штука. Вошло со стены. И на кассете это проглядывается, можно и сейчас посмотреть на это дело.

Дальше. Если мы говорили о перемещении точки сознания на затылок (в предыдущем камлании), то здесь – перемещение точки сознания на лобные доли, полностью и целенаправленно. Причем, когда я смотрел вот эту саму процедуру, у меня сразу появились вопросы: хотел спросить у тебя, он имеет отношение к ясновидению, к предвидению и так далее, потому что это должно быть. Именно вот этот вихрь энергетический этой зоны и есть тот самый "третий

глаз", который как бы расширяет энергетические возможности этих зон мозга. И потом, это как бы уже целенаправленно: здесь просто начинаешь выпускать луч и уже работать с окружением. Такое впечатление, что он и работал с окружением! Со зрителями. Пытаясь, может быть, почистить, очистить. Но это – его собственный позыв. Это не »дух" пришел и он его уговорил что-то делать. Это его собственные мысли, его собственные желания, перенесенная точка »центра сознания" на окружение, с которым он попытался работать: почистить что-то, разогнать, очистить какую-то дорогу - я уж не знаю, наверх или куда еще...

И потом он начал вот эту штуку из себя выдувать – не просто выдувать какой-то ветер или пургу нагонять, а вот именно из себя выдувать то, что он, в принципе, в себе же и вырастил. После этого, действительно, какая-то часть вышла – энергия освободилась (я уж не знаю, »сущность" - не »сущность", это просто как струя, как выплеск энергии было). И какая-то часть энергии начала опускаться, опускаться на половую чакру. Причем вышла светлая из него, а опускаться начала красные такие, темные пласты начали опускаться вниз по животу, стали немножко разноситься кровью и так далее. Вот такое ощущение.

Когда он работал, у меня появилось чувство какой-то агрессии извне... Когда »сущность" в него вошла, когда она появилась, когда он стал работать с окружением, а значит, и на кассету, на камеру саму – у меня, действительно, появилось чувство агрессии: это напрягается солнечное сплетение, живот, я чувствуют кровеносные сосуды, брюшину – я чувствую грудной клеткой своей. И здесь я почувствовал, что есть что-то, что без спросу лезет в меня, пытаясь просмотреть или просканировать – может быть, даже и положительное что-то сделать, но не спросив меня. Я не ожидал такого. Я ведь просто смотрел и вдруг почувствовал: все – у меня начинается вибрация, меня начинает немножко колотить, появляется чувство какой-то тревоги, вызванной фильмом. Вот, пожалуй, и все.

(?) В финале (этого нет на видеокассете) Афанасий Семенович надел свой костюм на Валентину Вануйто, она себя очень плохо чувствовала...

(!) Ну он выдавал такое огромное количество энергии! Мы же знаем, что есть понятие зарядки амулета, талисмана – чего угодно. Вся одежда шамана в этот момент заряжается. Одевая ее на человека, он тем самым как бы подпитывает его. Примерно то же – вот эта

штучка (*прибор от В.Л.Райкова*), которую надо заряжать солнечной энергией. Все то же самое.

(?) Интересно, что сразу после камлания прибежал В.Л. Райков с сообщением о том, что война в Югославии закончилась. Люди не поверили, решили, что мы специально это сорганизовали.

Саша, ты можешь описать какие-то яркие картины, которые были видны, чтобы соотнести их с полученным Е.А. Файдышем с помощью его »сканера"...

(!) Я тут ничего сказать не могу. Настолько все нечетко... Может быть, это из-за кассеты. Здесь видны просто сгустки (*энергии*), какую-то форму охарактеризовать я не могу. Понимаешь?

Опять же, возвращаясь к »юрте": »кто-то" вышел. Я же понимаю: »кто-то". Я понимаю, что там концентрация энергии очень-очень большая. Действительно, большая. Слишком ярко все это происходит – по своей окраске слишком «белая» энергетика. Но разглядеть – кто, что – опять же, я не смог. Но там я хоть понимал, что это »кто-то", а не »что-то"...

(?) Какая цветовая гамма сопровождала камлание Федорова?

(!) Ну, вот эта сущность, которая вошла, она – белого, светлого цвета, а дальше я ее видел немножко... желтовато... как же объяснить... Больше, наверное, к сварочному аппарату подходит – желтовато-синеватой; непонятно – не могу объяснить какие зоны... И потом опять больше красно-желтой.

(?) А общее пространство какого цвета? Сканер нам выдавал голубоватые тона...

(!) Ну, голубовато-синеватые... Так можно смотреть. Но, понимаешь, я же хватаю еще и погоду... Это так (*реальное действие, не видеозапись*) нужно смотреть.

(?) А как исходно было сконструировано само пространство? У Ринчинова ты мне сразу говорил о конструкции пространства...

(!) Здесь вот этого я ничего не видел. Почему я и начал с того, что это две большие разницы, две совершенно разные техники: если первая работает с пространством, то вторая работает с психической энергией, уходящей внутрь. Это не пространство, а это, прежде всего, работа в нем самом: он в себе что-то »выращивает", выдает, вызывает и так далее. И если первую технику можно передать (*наследовать*), то вот эту технику можно только освоить – передать ее просто так в пользование сыну или внуку, я сомневаюсь, чтобы можно было.

(?) Когда Федоров работал на природе, »сосканировалась" некая голубовато-серая конструкция, будто сказочный дворец с переходами какими-то красивыми, красочными...

(!) Трудно сказать... Он же чистил пространство. Он почистил, как, примерно, крестом, то же самое. Если есть негатив (*отрицательная энергетика*) – все это вычищаешь, не в плане вибрации, а в плане мысле-формы. Это все-таки внутренняя работа, а не внешняя, в отличие от первого. Понимаешь? А потом уже пошло голосовое пение – это уже работа с самим собой. Вот и все. А коли он почистил пространство – там и должно быть что-то хорошее.

(?) Во время камлания Баира присутствовавшие отмечали, что появившийся дух – какой-то злобный, нехороший...

(!) У Баира?.. Нет, на самом деле – я уже объяснил – »он" слишком жесткий по энергии, слишком жесткий по концентрации. Практически... ну еще немножко – и все: он просто отожествится и будет второй человек, понимаешь? Вот и все. Они эту концентрацию чувствовали, жесткость, а не настрой этой штуки.

(?) Ты знаешь, что Батовой стало плохо во время камлания Баира, ее увели оттуда.

(!) Ну, трудно сказать... Она приехала – вся отекла. У нее почки вообще стали. Я с ней позанимался вот буквально перед отъездом, где-то через полчасика мы с ней встретились, она говорит: "Да, все нормально, спасибо, замечательно". И мы уехали. Вечером было камлание. А у нее - любая нагрузка на почки, и поехал человек. Что значит »нагрузка"? Она же все видит: образы идут – надпочечники адреналин вырабатывают, давление меняется... Ей надо было бегать в это время, спортом заниматься, адреналин выпускать...

(?) Знаешь, когда этот дух вселился - Баир сам как бы превратился в этого 110-летнего старика, но в момент »вселения" стал обладать колоссальной силой, помощники повисли на нем и держали...

(!) Ну, это же все есть. Холотропное дыхание ты не пробовала? Это же, во-первых, отключка сознания – может быть, не полностью, все равно что-то остается, но практически совсем... А потом – если человек стоит ровно, ты его не согнешь, покуда он сам не согнется, если он согнул руку – ты ее не разогнешь, пока сам не сделает... Это как покойник. Мы же понимаем, как идет нервый импульс. Он прошел, а обратного нет. Вот оно – кислородное голодание или как оно там называется. Но штука (*»дух"*) в него, действительно, вошла.

В этих кислородных голоданиях каким-то образом прогреваются все клетки, нервные волокна и что-то еще. И клетки начинают сбрасывать сгустки лишней энергии. Получается, действительно, как вспышка, как заряд – много-много сил; она (*энергия*) просто высвобождается. А тратится очень аккуратно на весь организм - команда не проходит; естественно, энергия эта не тратится, ее много. И если в этот момент начать лечить (энергию тратить целенаправленно на объект), то можно иметь прекрасные результаты. Я это уже по себе знаю.

(?) В один из моментов камлания (к сожалению, его нет на видеокассете) »сканер" зафиксировал и независимо от этого Батова ощутила образ некой движущейся «стены», отталкивающей, не пропускающей куда-то Федорова. Ты это зафиксировал для себя?

(!) Во время камлания Афанасия в какой-то момент я ощутил, что зал наполнился энергией Лены. Такое впечатление, что большая Батова расплылась по всему этому помещению, по всему холлу, и сами вибрации Афанасия были заглушены на какой-то момент. Я думаю: во Ленка там сканирует, делать ей нечего! Вот это у меня ощущения, действительно, возникло. Ну я-то Ленкины вибрации знаю... Я их ни с чем не перепутаю. А что касается стены - вот этого я не видел. (*На просмотренной видеопленке момент остановки и возврата шамана не зафиксирован.*)

(?) А где »видел" маску?

(!) Маска идет у самого первого, у Баира идет у меня маска, больше похожа на такие... как тебе сказать... Ну вот фильм "Пятнадцатилетний капитан" – идет великий Ганга – в маске пляшет негр... Или же вот похоже немножко на китайские пляски с ихними драконами. Такой стереотип неоднократно пролезал... Не видел никакой змейки, ничего.

(?) А как сходила энергия на Баира?

(!) Просто сгусток. Ну, как кусок тумана, размером с футбольный мячик, может быть, чуть-чуть покрупнее. Единственное: когда Кобежикова камлала, там энергия ходила по часовой стрелке, когда работал второй шаман, Баир – там энергия ходила сверху вниз и снизу вверх: она постоянно, как мячик, скакала... И причем каждый раз по своему качеству, когда она опускалась, она становилась как бы все концентрированней и концентрированней. Как бы вот это пространство все больше и больше по своему качеству очищается, очищается... Такое вот ощущение было. А когда Афанасий (*камлал*)

– я там вообще ничего подобного не видел. Чтобы энергия как-то работала на пространство – я такого там не видел.

(?) А на улице?

(!) На улице – там просто общение. Это не когда природа работает на тебя, а ты сам в себе »выращиваешь" или же просто общаешься. Нету чего-то такого, про что речь-то шла. Можно подойти к дереву, попытаться воспринять его как живое и попытаться с ним пообщаться – ну, как лицо инопланетянина: ясное дело, он нас не знает, мы его – тоже, и идет какой-то эмоциональный поток к этой сущности. Вот примерно такое же общение шло с природой, как с живым с чем-то. Если можно так сравнить.

(*Материалы записаны и подготовлены к печати В.И.Харитоновой*)

К.Арнау Муро

УНИВЕРСАЛЬНОЕ СВЕТОВОЕ ЯВЛЕНИЕ?

В этих нескольких строках мне хотелось бы поделиться своими размышлениями по поводу идеи, которую я давно отстаиваю. Это идея об универсальности феноменов, которые мы могли бы объединить как мистические, экстрасенсорные и т.д., несмотря на то, что они могут показаться различными при взгляде на них сквозь призму культурных интерпретаций.

Я думаю, что диалог с иным уровнем реальности происходит постоянно и он никогда не прекращался; я думаю, что »духи" никогда не перестанут проявлять себя и помогать нам, действуя через своих избранников, которых мы называем шаманами, целителями, видящими, суфиями, гуру и т.д. Поэтому мне хотелось бы внести свой скромный вклад в это предположение, хотя, естественно, я сознаю, что необходимо продолжать собирать и исследовать материал, который помог бы нам защитить наши постулаты.

Как во время моей полевой работы, так и при любом удобном случае, когда мне представлялась возможность присутствовать при каких-либо мистико-религиозных практиках, я имею обыкновение делать бесчисленное количество фотографий, которые затем мне позволяют намного глубже изучать и анализировать детали наблюдаемого. Во время камланий шаманов на международном междисциплинарном конгрессе »Шаманство и иные ранние верования и практики" я то фотографировала, то снимала материал на видеокамеру. Работа чередовалась в том числе при камлании А.С. Федо-

рова (10 июня). Все фотографии и киносъемка делались с одного места. После проявки фото- и видеоматериалов я обнаружила на одной из фотографий интенсивное свечение округлой формы с удлиненным силуэтом без строго очерченных контуров, которая, как туманность, окутывает изображение на переднем плане, оставляя фигуру шамана за собой, почти скрытой огромным потоком света.

Эта изображение не отличается от многих других, которые мне довелось видеть, например, на фотографиях во время видений Девы Марии в Эскориале (Мадрид) или в Фатиме (Португалия), во время медитаций мистиков тунисской Сахары или во время некоторых сессий йоги. На снимках представлены светящиеся элементы разной величины (в соотношении с фигурами людей) и формы, обладающие различной степенью интенсивности свечения. При этом невозможно отрицать, что мы имеем дело с одним и тем же феноменом, хотя одни могут его называть »духом предков" или »духом природы", другие – »Девой Марией", »Магометом" или »Буддой".

Возникает множество вопросов. Главный из них: почему светящееся пятно иногда возникает, а иногда – нет? Например, я сделала множество снимков во время этого камлания, но только на одном из них есть это свечение. Почему оно есть на снимке, но его нет на видео? Почему этот феномен проявляется в таких разных местах, в столь различных культурных и религиозных контекстах? Может быть, мы встретились здесь с той самой непознаваемой известными органами чувств сущностью Вселенной, с которой мы можем контактировать через различных »избранных", через разные религиозные и мистические направления, благодаря пребыванию в »местах силы", где мы сами становимся »проводниками духа"?

Как антрополог, интересующийся космологией в целом и в особенности религиозным символизмом, я не могла пройти мимо того, что пришло ко мне, – мимо фотографии со светящимся изображением, которое я видела столько раз на чужих снимках! Возникает ощущение, будто мне его показывают – может быть, хотят, чтобы я что-то доказала? А я, признаюсь, смотрела на это раньше со скепсисом и »научным" недоверием. Сейчас я хочу сказать, что этот снимок – не подделка. Для того, чтобы доказать остальное, мы должны продолжить работу.

(Пер. с испанского Г.Н. Шибаевой)

Е.А. Файдыш

ВИРТУАЛЬНЫЙ СКАНЕР ДЛЯ ВИЗУАЛИЗАЦИИ ТОПОЛОГИИ ИНФОРМАЦИОННЫЙ ПОЛЕЙ

Подавляющее большинство современных устройств для изучения и объективизации биологических полей построены по традиционной технологии последовательной обработки сигнала. В этом случае сначала специальный чувствительный элемент (датчик) воспринимает сигнал, затем он анализируется, перерабатывается и распознается. Иными словами используется атомическая парадигма «сначала расчленить а затем собрать заново». Такой подход неплохо работает в привычной нам технике, однако плохо применим к сложным неравновесным системам, живым существам. Представьте себе, что Вы получите, если сначала разрежете живое существо на мелкие кусочки, а потом попытаетесь их «собрать заново».

Особенность всего живого и других неравновесных систем в их целостности, принципиальной «нерасчленимости». Соответственно, предполагаемые методики объективизации информационных полей построены на холистических принципах и базируются на современных концепциях квантовой механики и синергетики. В этом случае невозможно выделить отдельные функциональные элементы (датчики, анализаторы и т.д.). Они как бы «размазаны» по всей системе в целом, не находятся в каком то конкретном месте, так же как на голограмме не возможно указать где находится какой-то конкретный элемент изображения.

Такой «голографический» или, говоря более строго, фрактальный принцип организации характерен именно для живых объектов, сложных экологических и социальных систем. Лишь в последние десятилетия он начал проникать в современную технику, базируясь на качественно новой научной парадигме квантовой механики, синергетики, теории фрактальных множеств. Одним из примеров подхода могут служить уже широко используемые в технике нейрочипы и новая, бурно развивающаяся область квантовых компьютеров.

В концепциях современной квантовой механики, развитых в работах М. Планка, А. Кестлера, Д. Бома, все объекты нашего мира рассматриваются как волновые пакеты, как бы распределенные по всему 4-х мерному пространственно-временному континууму. С этой точки зрения физические границы объекта весьма условны.

Иными словами только часть физического объекта заключена внутри того, что мы называем его границами, поверхностью. Другая, хотя и значительно меньшая часть, задаваемая »хвостами" волновых функций составляющих его элементарных частиц, атомов, молекул находится в любой точке нашего физического пространства. То есть жесткая локализация неживых объектов и живых существ внутри границ их поверхности является иллюзией нашего восприятия.

Очень интересно, что картина реальности, открытая нашей физикой во второй половине XX века, была известна индийской тантре уже в глубокой древности. На ней базировались самые мощные мистические и магические практики древности (мантра-йога, янтры и мандалы, психотронные генераторы и резонаторы и т.д.).

синхроничность

В такой картине реальности очень тесно могут быть связаны физические объекты и процессы, внешне вроде бы никак не взаимодействующие и разнесенные как в пространстве, так и во времени. Подобная связь и известна с глубокой древности как феномен синхроничности. На ней базировалось большинство магических техник взаимодействия с удаленными объектами и работы с будущим, прошлым. В качестве одного из примеров можно привести алхимию, где химическая реакция оказывается теснейшим образом связанной с процессами микро- и макрокосмоса. И определенные трансмутации химических элементов, с одной стороны, отражали, а с другой – изменяли процессы как на уровне биосферы и ноосферы планеты, так и на уровне организма, психики человека.

примеры

Взаимодействия подобного рода были экспериментально подтверждены и в современных исследованиях. Так, в книге Р. Шелдрейка приводится пример с синтезом кристаллов безводного этилендиаминтартрата, который осуществлялся на нескольких заводах, расположенных в разных странах в удаленных друг от друга уголках нашей планеты. Как только на одном из заводов возник новый гидрат, испортивший поверхность кристалла, это явление тут же распространилось и на другие заводы.

Аналогичным является так называемый эффект »сотой обезьяны". Если в животной популяции, например, среде обезьян данного региона, тот или иной навык усваивает определенное критическое число животных, он мгновенно распространяется по всем другим

стадам, не имеющим непосредственного физического контакта (например, находящимся на другом острове). Это может быть мытье картофеля, открывание бутылок с молоком и т.д.

Во всех подобных случаях мы сталкиваемся как раз с взаимодействием через четырехмерные волновые функции физических объектов или с так называемым нелокальным взаимодействием.

Таким образом, оракул или гадательный процесс позволяет проявить такое нелокальное взаимодействие волновых функций исследуемого объекта и специального детектора. Обычно в таком детекторе используется случайный физический или химический процесс. Говоря языком современной физики, процесс с ветвящимися бифуркациями – скачкообразными переходами в одно из нескольких возможных состояний. Важной особенностью таких бифуркаций является исчезающе малая физическая энергия, необходимая для перехода в одно из таких состояний. Это и определяет саму возможность считывания информации через ничтожные энергии, поступающие от »хвостов" волновых функций.

пример бифуркации

В качестве такого процесса может выступать выбрасывание монет или вытаскивание случайной комбинации палочек из пучка (Китайская Книга Перемен), выбор комбинации карт из колоды (Карты Таро и др.); фигуры и символы, возникающие при застывании расплавленного воска, растрескивание кости в огне (гадание на бараньей лопатке, панцире черепахи) и т.д. Люди изобрели невероятное множество различных примеров такого рода. Однако практически все они используют случайные процессы с ветвящимися бифуркациями.

концентрация человека

Важно подчеркнуть, что смысл гадания случайному процессу придает концентрация над вопросом, проблемой человека гадающего. Именно она настраивает процесс на волновые функции удаленного объекта. То есть и человек, и детектор выступают как единая система, которая только как целое способна проявить нелокальное взаимодействие.

трактовка образов

Ну и, конечно, такая информация поступает обычно в виде образов, символов, правильная расшифровка которых, толкование применительно к конкретной ситуации является очень непростой задачей. Тут-то и требуется очень высокий профессионализм.

новые техсистемы

Рассмотрим, какие новые способы проявления нелокального взаимодействия открывают достижения современной науки и техники. Как мы помним, одним из важнейших условий гадательного процесса является наличие ветвящихся бифуркаций, превращающих его в чувствительный детектор волновых функций. Открытия современной физики, в особенности синергетики и термодинамики неравновесных систем, позволили обнаружить множество физико-химических процессов, способных выступать в качестве подобных детекторов.

Конечно, можно в качестве детектора нелокальных взаимодействий использовать неравновесные физические или химические процессы, однако гораздо удобнее работать с математическими моделями неравновесных систем на компьютере. Этот подход мы и будем рассматривать в дальнейшем.

Развитием данного подхода является методика и соответствующая компьютерная программа, позволяющая получать сложные динамические образы, отражающие архетипы информационных полей, исследуемого объекта или процесса («Мистический космос»). Она была инсталлирована на портативный компьютер (Libretto 50CT) и позволила сканировать формы информационных полей в различных точках земной поверхности (местах силы, древних культовых сооружениях), а также индивидуальные архетипические образы, проявляемые в измененных состояниях сознания.

Принципы работы данной компьютерной программы базируются на взаимодействии четырехмерных волновых функций с процессором компьютера. В этом случае роль чувствительного элемента играет каскад бифуркаций – программно генерируемых случайных переходов, где в каждой точке ветвления имеется выбор из нескольких сотен или даже десятков тысяч возможностей. Детектирование информационных полей происходит за счет деформации идеальной кривой распределения случайного процесса. Причем, как было показано в исследованиях американских ученых, для этого требуются исчезающе малые энергии.

Огромная роль в этом процессе принадлежит психике человека-оператора. Именно концентрация на определенных аспектах окружения, ситуации, личностной проблемы позволяет выделить из бесконечного множества «хвостов» волновых функций те, которые имеют значение для сканируемого образа. При этом, как

уже говорилось раньше, происходит нелокальное взаимодействие психики человека, компьютера и волновых функций окружающих объектов.

В использовавшейся версии программы построение сканируемого образа происходит из находящихся в памяти компьютера элементов сцен и объектов. В рабочей версии программы ими являлись: фоновое изображение, несколько трехмерных геометрических фигур (также могли меняться их размеры, цвет и текстура поверхности), траектории их вращения и траектории движения по экрану, закон изменения заданных траекторий во времени. Выбор каждого из этих элементов осуществлялся из сотен и тысяч возможных вариантов.

Результатом являлось изображение, состоящее из неподвижной фоновой картинки и движущихся по довольно сложным, связанным друг с другом траекториям трехмерных фигур (при этом они еще вращались, меняли цвета). Вероятность случайного появления одного из таких изображений была примерно один из нескольких миллионов. Естественно на иллюстрациях показан лишь один из временных срезов каждого из таких движущихся и все время изменяющихся изображений. Однако, несмотря на движение, в каждом таком изображении присутствовал некий достаточно стабильный архетип, связанный со сканируемым объектом.

В данном случае механизм сканирования базировался на так называемом топологическом резонансе, когда в каждой точке бифуркации выбирался элемент сцены с максимально близкими очертаниями и динамическими патернами к оригиналу (благодаря интерференции волновых функций оператора и сканируемых информационных полей в процессоре компьютера, деформация исходного случайного распределения происходила именно в этом направлении).

Примерно аналогичным образом возникает изображение и традиционных методиках гадания, когда искомый образ проявляется в потеках кофейной гущи, в воске или яйце выливаемом в теплую воду, в золе или во внутренностях жертвенного животного. Единственная разница в том, что в древних эзотерических методиках в качестве детектора (также нелокального) использовался физический или химический процесс, а тут – информационный.

Правда, применение ограниченного набора исходных элементов, из которых строится изображение (тезауруса), делает целесооб-

разным в дальнейшем разработку специализированных тезаурусов для разных проблемных областей. Например, один набор для сканирования информационных полей Земли, другой – для работы с личностными проблемами, третий – для режима оракула (сканирования прошлого и будущего) и т.д.

Во второй половине 1998 и 1999 годах данная методика компьютерного сканирования апробировалась в аномальных зонах на территории России, в Шотландии, Непале, а также континентальной части США и на Гавайях. В процессе предварительных испытаний была показана высокая достоверность получаемых при сканировании образов, значительно превышающая уровень случайных совпадений. Естественно, это были только пробные, оценочные испытания, т.к. серьёзная апробация требует очень больших материальных затрат и времени.

примеры skan's

Например, при первом сканировании каменного круга в Шотландии был получен образ с мандалой ОМ МАНИ, а два года назад мы с моими коллегами использовали именно эту мантру для его активизации.

Другой образ был сканирован в Непале на высоте примерно около 3000 метров в районе горы Лантанг. Как выяснилось позднее это место связано с древней Тибетской традицией Бон, одним из важных образов которой являются наги – змеподобные божества. На изображении ясно видна архетипика змеи. (*Образцы см.: Файдыш А. Мистический космос. М., 1999*)

Таким образом, развиваемый подход к изучению нелокальных взаимодействий позволил разработать новые методики сканирования информационных полей с помощью компьютерных программ с ветвящимися бифуркациями. Конечно, сама методика требует дальнейшего становления. Необходимо как совершенствование программ, формирующих ветвящиеся бифуркации, фрактальные множества для ответов оракула, так и методики подготовки оператора к процессу сканирования, концентрации на нем. Весьма перспективным представляется и использование в дальнейшем систем с биологической обратной связью, позволяющих углубить контакт человека с компьютером, создание специализированных библиотек архетипических тезаурусов.

В международной серии
«Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам»
опубликовано:

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

Т.2. Функ Д.А. Телеутское шаманство: традиционные этнографические интерпретации и новые исследовательские возможности. М.: ИЭА РАН, 1997, 268 с.

Т.3. Харитонова В.И. Заговорно-заклинательное искусство восточных славян: проблемы традиционных интерпретаций и возможности современных исследований. Ч.1-2. М.: ИЭА РАН, 1999, 292+310 с.

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

Т.5. Материалы международного конгресса «Шаманизм и иные традиционные верования и практики», посвященного памяти А.В.Анохина, Н.П.Дыренковой, С.М.Широкогорова. Москва, Россия, 7-12 июля 1999 г. Ч.1 и 2. М.: ИЭА РАН, 1999, 322+384 с.

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

Подготовлено к печати:

Т.7. Материалы международного интердисциплинарного научно-практического симпозиума «Экология и традиционные религиозно-магические знания». Россия: Москва – Абакан – Кызыл, 9 – 21 июля 2001 г. Ч. 1 и 2. М.: ИЭА РАН, 2001.

Научное издание

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.
Часть 3

Формат 60x90 1/16
Усл. печ. л. 12,9 Уч.-изд. л. 14,75
Тираж 200 экз.
Заказ № 41

Участок оперативной полиграфии
Института этнологии и антропологии РАН
117334 Москва, ленинский проспект, 32а