Этнологические исследования
по шаманству и иным
традиционным верованиям
и практикам Т.7, часть1

Ethnological Studies of
Shamanism and Other Indigenous
Spiritual Beliefs and Practices
Vol.7, part 1

МАТЕРИАЛЫ
МЕЖДУНАРОДНОГО ИНТЕРДИСЦИПЛИНАРНОГО
НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКОГО СИПОЗИУМА

«ЭКОЛОГИЯ И ТРАДИЦИОННЫЕ РЕЛИГИОЗНО-МАГИЧЕСКИЕ ЗНАНИЯ»



PROCEEDINGS
of the
INTERNATIONAL INTERDISCIPLINARY
SCIENTIFIC AND PRACTICAL SYMPOSIUM

«ECOLOGY AND TRADITIONAL RELIGIOUS AND MAGICAL KNOWLEDGE»

Москва - Абакан - Кызыл
9-21 июля 2001 г.

Moscow - Abakan - Kyzyl
July 9-21, 2001

Международная серия научных трудов

ЭТНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ШАМАНСТВУ И ИНЫМ ТРАДИЦИОННЫМ ВЕРОВАНИЯМ И ПРАКТИКАМ, т.7, часть 1

ЭКСПЕРТНЫЙ СОВЕТ

Балзер Марджори Мандельштам (Вашингтон, США)
Жуковская Наталия Львовна (Москва)
Йохансен Улла (Кельн, Германия)
Мадер Элькс (Вена, Австрия)
Ревуненкова Елена Владимировна (Санкт-Петербург)
Соколова Зоя Петровна (Москва)
Тишков Валерий Александрович (Москва)
Функ Дмитрий Анатольевич (Москва)
Харитонова Валентина Ивановна (Москва)
Харнер Майкл (Милл Велли, Калифорния, США)
Хоппал Михай (Будапешт, Венгрия)

International series of the scientific works

ETHNOLOGICAL STUDIES OF SHAMANISM AND OTHER INDIGENOUS SPIRITUAL BELIEFS AND PRACTICES, Vol.7, part 1

EXPERT COUNCIL

Balzer Marjorie M. (Washington, USA)
Zhukovskaya Nataliya L. (Moscow)
Johansen Ulla (Cologne, Germany)
Mader Elke (Vienna, Austria)
Revounenkova Yelena V. (St. Petersburg)
Sokolova Zoya P. (Moscow)
Tishkov Valery A. (Moscow)
Funk Dmitri A. (Moscow)
Kharitonova Valentina I. (Moscow)
Harner Michael (Mill Valley, California, USA)
Hoppal Mihaly (Budapest, Hungary)

Программный комитет
Международного интердисциплинарного
научно-практического симпозиума
«Экология и традиционные религиозно-магические знания»

ВАЙНШТЕЙН Севьян Израйлевич, д.ф.н., проф.
ГАЦАК Виктор Михайлович, член-корр. РАН, д.ф.н., проф.
ЖУКОВСКАЯ Наталия Львовна, д.и.н.
ЛИНДКВИСТ Галина, PhD. (Швеция)
МАРТ-ООЛ Вячеслав Донгакович, к.и.н.
РЕВУНЕНКОВА Елена Владимировна, д.и.н.
ТИШКОВ Валерий Александрович, д.и.н., проф.
ТУГУЖЕКОВА Валентина Николаевна, д.и.н.
УОКЕР Мэрилин, PhD. (Канада)
ФУНК Дмитрий Анатольевич, к.и.н.
ХАРИТОНОВА Валентина Ивановна, д.и.н. (к.ф.н.), доц.

Program Committee
of the International Interdisciplinary Scientific and Practical Symposium
«Ecology and Traditional Religious and Magical Knowledge»

VAINSTEJN Sevian Izrailevich, Dr. of History, Prof. (Russia)
GATSAK Victor Mikhaylovich, Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, Dr. of Philology, Prof. (Russia)
ZHUKOVSKAYA Natalia Lvovna, Dr. of History (Russia)
LINDQUIST Galina, PhD (Sweden)
MART-OOL Viacheslav Dongakovich, PhD (Russia)
REVUNENKOVA Elena Vladimirovna, Dr. of History (Russia)
TISHKOV Valery Alexandrovich, Dr. of History, Prof. (Russia)
TUGUZHEKOVA Valentina Nikolaevna, Dr. of History (Russia)
WALKER Marilyn, PhD (Canada)
FUNK Dmitri Anatolievich, PhD (Russia)
KHARITONOVA Valentina Ivanovna, Dr. of History, Docent (Russia)

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

МАТЕРИАЛЫ
МЕЖДУНАРОДНОГО ИНТЕРДИСЦИПЛИНАРНОГО
НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКОГО СИМПОЗИУМА

«ЭКОЛОГИЯ И ТРАДИЦИОННЫЕ РЕЛИГИОЗНО-МАГИЧЕСКИЕ ЗНАНИЯ»

Москва - Абакан - Кызыл
9-21 июля 2001 г.

PROCEEDINGS
of the
INTERNATIONAL INTERDISCIPLINARY
SCIENTIFIC AND PRACTICAL SYMPOSIUM

«ECOLOGY AND TRADITIONAL RELIGIOUS AND MAGICAL KNOWLEDGE»

Moscow - Abakan - Kyzyl
July 9-21, 2001

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

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

Тексты всех научных сообщений и докладов публикуются в авторских оригиналах

All texts of the scientific reports and papers are published in the authorized versions

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

Материалы Международного интердисциплинарного научно-практического симпозиума «Экология и традиционные религиозно-магические знания». Россия: Москва - Абакан - Кызыл. 9-21 июля 2001 г. М., 2001. 304 с. (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам, Том 7, часть 1).

ISBN 5-201-14642-2

© Идея серии – Д.А.Функ, В.И.Харитонова, 1995 г.
© Институт этнологии и антропологии им. Н.Н.Миклухо-Маклая РАН, 2001 г.
© В.И.Харитонова, Д.А.Функ, сост., подгот., 2001 г.

Круглый стол

„Традиционное знание о психофизическом воздействии экстрасенсорно одаренных лиц (шаманов, колдунов, целителей) на человека в свете современных научных представлений"

Пушкарева Е.Т.

Психотерапевтическое воздействие фольклора (на примере ненецкого *сюдбабцарка ярабц «Недко Нохой»*)[1]

Существование фольклора и его воздействие на слушателей вопрос не праздный. Существование фольклора в современном мире, где практически во все уголки ойкумены проникают современные средства информации, которые несут с собой универсальные формы искусства, когда идут процессы глобализации во всем мире, когда идет нивелировка городской культуры всех народов, когда в какой-то мере хранителями самобытной национальной культуры остаются сельские поселения у оседлых народов. Что касается ненецкого народа, который в основной своей массе кочевой и полукочевой, то жителей, живущих в оседлых населенных пунктах совтско-русского типа я называю городскими, поскольку в таких поселениях Севера нет земледелия, который является стержнем сельской культуры оседлых народов.

Воздействие фольклора на ненцев, насколько известно автору, никем не исследовался ни в культурологическом, ни в медицинском аспекте.

Настоящие записки, представляемые на суд слушателей и читателей, продиктованы тем, что ненецкий фольклор востребован в народе. Почему востребован? Вот вопрос, который должен быть в какой-то степени поставлен. Только эстетические ли потребности способствуют его сохранению или еще что-то способствует этому?

Видно, фольклор любого народа является жизнеутверждающим, несмотря на неизбежные потери в канве самого произведения. Не является исключением и ненецкий фольклор. Поучительным в этом смысле является сюдбабцарка ярабц «Недко Нохой». Определение жанра принадлежит публикатору Наталии Митрофановне Терещенко. Произведение было записано в 30-ые годы первым ненецким ученым Антоном Петровичем Пырерка от Яптонгэ Ивана, жителя Ямала. Произведение состоит из 495 предложений, учитывая тот

факт, что произведения заявленного жанра в живой традиции исполняются двумя сказителями, то оно должно было бы быть в два раза длиннее, а если помнить что это произведение песенного жанра, то оно еще длиннее, чем удвоенный текст. Техника произведений, исполняемых двумя сказителями, заключается в том, что главный исполнитель поет или речитативно сказывает произведение, а второй исполнитель, называющийся по-ненецки *тэлтанггода*, на фоне ассемантических слов, слогов и звуков сжато излагает содержание пропетого или речицируемого, а слушатели комментируют события произведения или выражают свои чувства, вызываемые тем или иным моментом исполняемого. Такая техника присуща и ненецкому камланию, реферирующий помощник шамана называется также *тэлтанггода*. С одной стороны, произведение в сюжетном отношении очень просто, описываются очень дежурные ситуации из жизни кочевого народа: **пропажа, поиск и нахождение оленей; вызволение из солдатчины ненцев, назначение русским царем юноши Нохо начальником.** Все очень просто на первый взгляд, но сложность произведения заключается в том, что герои: юноша Нохо и его старшая сестра обычные люди и вместе с тем необычные. И эта необычность чередующаяся. В начале необычен брат. Он использует в качестве оленегонной собаки *танырць'* двух волков и медведя, чего не бывает в реальной жизни. Он использует для поиска пропавших оленей пятиногого, шестиногого и восьминогого оленей, под брюхами которых свободно проходят обычные олени, что тоже являются мифологемой. По утверждению знатока фольклора и шаманской практики Геннадия Тимофеевича Лапсуя, это его *тэварӯй* - животные мудрость которых он постиг и поэтому они подчиняются ему. Кроме этого у него есть еще четыре оленя *нуво падвы''*, эти слова можно перевести как отмеченные небесами или расписанные небесами, т.е. герой через них избранник небес. Слушателям представлен герой с двойственной сущностью: земной и небесной. Его небесная сущность проявляется и в том, что он, когда уезжает, то сестра не успевает даже мыслью поспеть за ним и в последнюю поездку просто исчез, т.е. как бы растворился *тэри та' юху*. Он совершает четыре поездки в поисках пропавших оленей, но все они безрезультатны. Здесь интересно отметить, что событийность двойственна. В отсутствие брата к девушке Нохой приходят *сидя маренӯй*, которые оказались *сидя нгаяндар* - двумя обезьянами. Она в испуге выставляет двух божеств *Явмал и Марамбан* для защиты от

этих чудовищ, два раза они поддались их воздействию, но в третий раз они цинично заявляют ей, чтобы она зря не выставляла два своих ящика, поскольку они не внемлют ни мольбам небес, ни мольбам божеств. Они съедают юношу Нохо, демонстрируя при этом, как они грызут его гортань и кисть его руки, и заявляют, что он больше не оживет (105 предложение). Так на этот момент заканчивается жизнь необыкновенного брата.

Обезьяны увозят с собой женщину на небеса, где они попадают в небесные горы; неизвестно сколько они едут, наконец они входят в темную землю, через некоторое время оказалось, что они вернулись на землю, где она жила прежде, где ярко светило солнце. Здесь начинается проявляться ее необычность. Прежде всего обезьяны начинают испрашивать ее разрешения на съедение оленей, на что она отвечает, чтобы они поступали как хотят, тогда они изъявляют желание съесть вначале пятиногого оленя, затем шестиногого и восьминогого оленя, несмотря на ее мольбы не трогать этих оленей, которых она называет своими, они съедают их, и каждый раз обезьяны приносят ей половинки туши ее оленей, которые она закапывает в землю, приговаривая, что, что если ей когда-нибудь повезет, может что-то из них получится. Но обезьянам не удалось погубить четырех небесных пятнистых оленей, они, отбросив обезьян, взмыли в небеса вместе со своей хозяйкой девушкой Нохой. Но обезьяны пообещали девушке, что она еще увидит лиха. Поднявшись на небо, четыре пятнистых оленя опустились на твердую. Передовой олень рассказал девушке, что она найдет счастье в чуме у речки, вытекающей из большой реки и что они, пестрые небесные олени, появились ради них бедствующих.

Дойдя до обещанного чума, девушка падает без сознания, ее приводят в чувство, напоив ложкой свежей оленьей крови вечером и утром. В этом чуме она выходит замуж за мужчину Вылка. Через некоторое время у Вылки пропали олени, он два раза едет на поиски оленей, по все напрасно, в отсутствие мужа женщины прилетают обезьяны, которые разговаривают между собой. Во время второй поездки Вылка съеден обезьянами. Обезьяны забирают с собой женщину Вылкы, а женщину Нохой оставляют на чумовище.

Через некоторое время женщина Нохой пошла куда ей вздумалось. Она падает в обморок, и голос над головой (Всегда говорящий) говорит ей всякий раз о каком-то ее животном: пятиногом, шестиногом, восьминогом, четырех небесных пятнистых оленях и ее корот-

кошерстной собаке (о которой до этого не упоминалось), что ждут ее, но как только она к ним приближается, они падают замертво.

Пошла куда ей вздумалось, опять потеряла сознание. Вновь Всегда говорящий говорит, что впереди ее ждут толстые железоподобные травы-антропофаги. Так все и случилось. Через три года ее голова покатилась по берегу и собрала все кости, тогда женщина с трудом заговорила и просит отпустить ее, пообещав в будущем принести им четырнадцать жертв и посвятить им женщину. Тогда Старшая толстая трава (в произведении мыслится мужчиной) отпускает ее, говоря, что нельзя быть такими всем, иначе наша земля опустеет. После этого Говорящий, обозвав травы вонячками, предрекает ей гибель от *сив ид' мэдо* семь водяных личинок. Они убивают ее. После этого три года кружится над ней *Нянзяда мынеко* (Немой мынеко), ее голова снова собирает ее кости и она вновь оживает, обещает семи личинкам четырнадцать жертв. Они верят ей на слово и отпускают ее. Но *Нгоб лаханана* не успокаивается: предрекает ей смерть от *сив ея танз* (семи железных ящериц), что и случается. Через три года голова опять собирает ее косточки, она обещает им четырнадцать жертв и женщину, они ее тоже отпускают.

Пошла куда ей вздумалось. Так проходят лета и зимы. Нгоб лаханана удивлен, что опять ее отпустили, тогда он обещает смерть от *Ядарта пухуця* (Старухи-кузнеца) и бросает ее в кузню Старухи. Старуха-кузнец из нее сковала седьмой железный столб, седьмую волосяную кочку, в конце концов девушка Нохой приняла прежний прекрасный образ. Тут прилетает *нгоб маренуй* (один перелетный) и говорит, что она настрадалась чрезмерно и что он явился ради нее и спрашивает ее за кого она его принимает. Она отвечает, что видимо он *Яв' мал вэсако* (Старик Явмал). Он предрекает ей, что она встретит семиствольную лиственницу, на месте соединения стволов которой увидит медный самокипящий котел, в котором будет плескаться железная утка, которую она не должна трогать; затем она выйдет к *Итя нгабтеня* (Горьководному [океану]), через который будут перекинуты железный и каменный мосты, в конце этого пути она найдет свои десять тысяч оленей. Здесь только непонятно воскресают ли пятиногий, шестиногий и восьминогий олени в составе стада, или они погибают навсегда.

Путь оказался таким, каким предсказал Явмал. Когда она, не тронув, оставила железную уточку, она увидела бегущего за ней, который оказался ее младшим братом - Мальчиком из рода Нохо.

Вместе они дошли до океана. Тут появляются обезьяны, каждая из которых удивляются, что потеряли свою жертву; одна воклицает, что довела девушку до костра своей матери-кузнеца и не может сейчас найти ни в небесах, ни в землях, а другая, что довела мальчика до медного котла и там он исчез. Тут мальчик, превратившись в железную ящерицу, продырявив лодку обезьян, утопил их. В конце каменного моста они нашли свои десять тысяч оленей (только непонятно: воскресают ли пятиногий, шестиногий и восьминогий олени в составе стада или погибают навсегда), много чумов, в которых встретили брата и сестру Вылка.

После этого сестра и брат Нохо легли спать. Юноша Нохо через землю слышит бег испуганных десяти тысяч оленей. Через некоторое время возвращаются обезьяны. Началась борьба, у обоих Нохо полились кровавые слюни, тогда девушка Нохой призывает на помощь Явмал ири, который загнал обезьян под землю. Обе обезьяны признают, что девушка Нохой превосходит их в силе.

Брат и сестра опять легли спать. Юноша Нохо через землю услыхал плачущего и собирается в путь, сестра тоже идет с ним. Оказалось, что плачет Нохо старик, сына которого забрали в армию. Нохо идет вдогонку рекрутам, приказывает сыну царя их вернуть и идет один служить за них, мотивация: я один одолею врагов, предназначенных для боя ста солдат. Встретив вражеский корабль, Нохо спрыгнул вводу и закружил вражеский корабль на своей ладони и разрушил его. Царь признал его силу и назначает его начальником.

Возвратясь домой, Нохо выдает сестру замуж за Вылка (в свое время она уже была за ним замужем или же за другим Вылка), сам женится на женщине Вылкы. Когда у него появились дети, он стал *Илебямбэртя* - Богом изобилия.

Так в чем же психотерапевтическое воздействие этого сюдбабцарка ярабц?

Прежде всего оно заключается в самой техники исполнения. Пение создает особый ритм восприятия, который позволяет, если можно так выразиться, уходить в заоблачные выси, а краткий пересказ тэлтанггода как бы возвращает их в рельную плоскость исполнительства. Комментарии и выплескивание чувств слушателями-зрителями-участниками позволяют сочетать эти два момента. Основная нагрузка ложится на исполнителей, а сброс нагрузки на слушателей-зрителей-участников исполнительства.

Далее оно заключается в том, что герои ненецкого эпоса чаще всего представители реальных ненецких родов (фамилий), поэтому каждый человек - носитель данной фамилии приобщается к сакральным подвигам эпического представителя своего рода. На бытовом уровне подспудно каждому понятно, что в какой-то степени и ему присущи такие необыкновенные качества, и это способствует формированию стойкости в сложных северных кочевнических обстоятельствах жизни.

Далее, в эпическом времени и пространстве человек преодолевает различные человеческие и нечеловеческие страдания, тем самым приобщаясь к понятию горя, счастья, сострадания, мольбы, цинизма, обещания, испытания.

В произведении повествуется о брате и сестре, которые помогая друг другу, преодолевают невзгоды, выпавшие на их долю. Вместе с тем это мужчина и женщина, которые равны в своих необычных, можно даже сказать, в шаманских качествах. Брат приобрел эти качества до начала повествования, а картина обретения дара сестрой проходит перед слухом, взором слушателя.

Следуя за героями произведения, слушатель постигает мифологию своего народа, способы оживления и закалки. Высшим проявлением человеческого счастья на земле являются наличие оленей, семьи и детей, и лишь, выполнив земную миссию, герой становится Илебямбэртя - абстрактным богом благоденствия, вышедшим из одного определенного рода, т.е. он бог и вместе с тем он один из своих.

Психотерапевтическое воздействие заключается и в том, что человеку приходится противостоять как животному (хтоническому), растительному, водному, трансцендентному (Явмал в образе Нгоб лаханана) мирам, с которым необходимы и возможны диалог и договор

Здесь также интересно то, что бой идет не до полного и безоговорочного уничтожения, а до разделения сферы влияний, т.е. возможность договора всегда должна оставаться, что будет способствовать сохранению здоровья и жизни.

* * * * *

[1]Н.М.Терещенко. Ненецкий эпос. Материалы и исследования по самодийским языкам. Л.:Наука, Ленингр. от-ние, 1990, с. 191-225.

* * * * *

Psychotherapeutic effect of folklore
(as seen in Nenets "Nedko Nokhoy"
A woman from the Nokhoy clan).

The report is based on analysis of the epic work «Nyedko Nokhoi» (A Woman from the clan Nokho). The topic is very ordinary: a disappearance, a search and a find of the reindeers; a liberation of the Nokho youths from the army; the Russian Tsar appoints of the hero Nokho as Chief of Tundra. This ordinary subject realized via the frequentative deaths and the revivings of the heroine owing to Nyanzyada mynyeko (a personifying word), via her displacement in different spaces.

A psychotherapeutic influences of the folklore and in particular, of this epic song, in the opinion of the author, are:

1. the technique of any genres has a therapeutic and harmonizing influence.
2. a concrete member of clan Nokho is connected with sacral exploit of the epic representative of his own clan.
3. the listener experienced via the work of the categories: a happiness, a grief, a compassion, a prayer, a cynicism, a promise and a trial.
4. the listener heard of the standard of a happiness: faithfulness to the brother and to the sister, a presence of the reindeers and a family.
5. the deity is a representative of his clan, therefore his clan is raising and the man is coming nearer to God.
6. a man is resisting to unhuman spaces, which with them he conduct a dialogue and concluded an agreement for the preservation of the health and life of himself and other people.

Ондар Т.А.

Тувинский шаманизм: психотерапевтические и иные формы воздействия в архаической психотехнике

Психологический анализ шаманизма тувинцев позволил нам сделать вывод о том, что шаманизм в современном обществе некоторых этносов выполняет определенные социально-психологические функции: социально-психологические функции шаманизма[1], функции собственно шамана, компенсаторная (страховочная, врачевательная, психотерапевтическая), мировоззренческая, интегрирующая, коммуникативная, регулятивная, культуротранслирующая. Шаманизм как социально-психологический феномен является синтетическим понятием или голограммой, пронизывающей все уровни бытия определенных социальных групп, в том числе:

1. Духовные потребности (потребности в религиозных и экологических концепциях моделирования картины мира).

2. Потребность в прочной системе ценностей, с более устойчивыми нормами морали. Потребность в социальном контроле и социальном регуляторе поведения (регуляторная функция). Сюда входит этика поведения не только в обществе (этика поведения шамана, роженицы, охотника, гостя, детей, этика смерти шамана, этика поведения при похоронных ритуалах, при свадебных обрядах и мн.др.), но и в окружающей природе (этика поведения с Небом-отцом и Землёй-матерью, этика поведения с животным и растительным миром, этика поведения с духами-хозяевами природы, с деревом-шаманом, с родовым священным животным и мн.др.). "Традиционные мистерии создавали ощущение единения с высшими силами, управляющими миром, укрепляли чувство единства членов общины и в конечном итоге способствовали сохранению существующего порядка"[2].

3. Потребность в шаманизме как в механизмах этнической, национальной самоидентификации с целью интеграции и объединения членов общины, рода, племени и этноса. Как результат этого процесса мы наблюдаем рост национального, этнического самосознания во многих регионах Сибири и Севера. В связи с исчезновением по разным идеологическим и политическим причинам социальных институтов, которые удовлетворяли базовые потребности в безопасности, а также в связи с тем, что общество ещё не создало новые аналогичные социальные институты, определенные этнические группы стали обращаться к привычным, старым и более древним формам общественного сознания - к религии, к верованиям. Как объект исследования шаманизм включает в себя и такие понятия, как "шаманская традиционная культура", "шаманское мировоззрение", "мифологическое мышление", "шаманское состояние сознания", "шаманскую психотехнику", "архаическую форму психотерапии", "шаманскую психотерапию" и т.д.

4. Особое значение в современных условиях имеет компенсаторная функция шаманизма, причем не в плане утешения, компенсации нереализованных потребностей людей, а в плане реального психологического воздействия, помогающего верующим преодолевать стрессы и кризисные состояния. Компенсаторная функция в шаманизме имеет следующие подвиды: страховочная, врачевательная и психотерапевтическая.

Архаическая форма психотерапии представлена в мыслительной, эмоциональной, поведенческой сфере личности, в мифологических образах представителей различных этнических групп, в

том числе тувинцев. Такие формы первобытных верований, как **фетишизм, тотемизм, магия, анимизм** составляют некоторые содержательные элементы архаической формы психотерапии в современном обществе, связанные с архетипами коллективного бессознательного. В научной литературе есть понятие **"альтернативная психотерапия"**, обозначающее одну из областей так называемой альтернативной медицины[3]. Главное отличие альтернативной медицины в том, что целители используют "концепцию врачевания", которая расходится с тем, что принято в научной медицине. Психотерапия - это воздействие на душу человека методами и приемами той же души, то есть психики, которыми владели ещё наши предки в далекие времена, уходящими своими корнями в оккультное таинство шаманских мистерий.

Шаманская психотерапия - это комплекс архаических форм психотехники вербального и невербального воздействия на эмоции, мысли, суждения, включающая архаичное, образное, мифологическое восприятие картины мира, регулирующий поведение группы людей через систему обрядов дошаманского культа, через систему запретов, влияющую на бессознательный, иррациональный уровень. Шаманская психотерапия конечно же, построена в основном на вере в духов, на вере в то, что все живое и неживое вокруг наделено жизнью, сущностью и душой и как социальное явление, имеет свою сферу влияния на уровне коллективной и индивидуальной психологии, включая туда психологические, социально-психологические механизмы воздействия как на психику самого шамана, так и на психику определенной социальной группы.

В настоящее время в Республике Тыва официально зарегистрировано около 5 шаманских обществ, что свидетельствует о популярности врачевательных и иных услуг шаманов. В Туве наблюдается устойчивое сохранение архаической и шаманской психотерапии через ритуальную, обрядовую практику, Например, обряды "оваа дагыыр" (обряд освящения жертвенных камней), "суг бажы дагыыр" (обряд освящения оросительного канала), "от дагыыр" (обряд освящения огня), "чер дагыыр" (обряд освящения земли) и др. на иррациональном и бессознательном уровне представляют не что иное, как **психологический настрой с позитивной установкой** на будущее. (Обращение к духам - хозяевам родовых мест с просьбой о той или иной помощи в сочетании с феноменом веры являются основой эффекта воздействия на психику людей). Система запретов, обряд с

лентой "чалама", похожий на узелок для памяти тоже являются своеобразными психологическими установками. Психотерапевтическое воздействие тувинских шаманов состоит из таких методов и приемов, как ритмичные речитативы, вибрация звуками, суггестия, аромотерапия, магия слова, ритм бубна, влияющий на работу сердца и мозга, музыкотерапия, "шаманская арт-терапия", подражание, заражение и убеждение. Из традиционной культуры тувинцев сохранилась шаманская психотерапия[4], которая представляет собой архаическую форму психотерапии со времен первобытных верований, в том числе дошаманского культа.

Важными и необходимыми формами воздействия шамана на людей в процессе камлания являются психотерапия и музыкатерапия, включающая в себя шаманскую психоритмотерапию, шаманское пение, и шаманскую звукотерапию. Камлание шамана имеет разное значение в зависимости от цели и задач как самого шамана, так и получающих помощь от него. Шаман, имея возможность временного расширения сознания, воздействуя на психику своих пациентов является не только целителем, предсказателем, но и своего рода *психотерапевтом* - врачевателем души.

I. **Психотерапия**. В действиях тувинских шаманов выделяются "два основных типа обрядов - лечебные и культовые"[5]. **Лечебные обряды** могут быть предсказывающими, предупреждающими, направленными на непосредственное лечение больного, на изгнание шаманом злого духа из души человека, а также существует обряд зажигания «огу» после смерти больного, обряд вызывания души ребенка, обряд призывания, возвращения души взрослого. Современные исследователи шаманизма свидетельствуют, что эти **культовые действия** представляли собою **древнейшую форму психотерапии**, лечебный эффект которых усиливался за счет гипнотических приемов, воскурения дурманящих трав, совершения различных "чудес" и прочего. Но самым важным методом психотерапевтического воздействия шамана является слово. М.Б.Кенин-Лопсан, исследующий тувинский шаманизм, считает, что символическим значением отмечались лексические значения не только слов, но и различных звуков, междометий, сочетаний звукоподражательных слов. «Каждый алгыш[6] был символом – обращением к разным анимистическим персонажам шаманского пантеона, к атрибутам и эзренам – духам помощникам»[7]. При помощи слова шаманы обращались к глубинным резервам психики, к духовному потенциалу человека, к его древнему архетипическому пласту. В сочетании с другими методами воздействия на психику человека слово превращалось в главное орудие шамана против болезней и стихийных бедствий. «Транс, галлюцинации вызываются намеренно и находятся под контролем шамана. Результатом измененного состояния сознания, т.е. ритуального сознания является адаптация шамана, как личности к мифологическому видению и решению проблемы. Суть человеческого мышления в упорядочении, в категоризации окружающего мира. В основе мифологического мышления лежат образы. Шаман действует от мифологических образов к понятиям, т.е. к знакам, к поведению, которое имеет знаковый, сакральный характер»[8].

II. **Шаманская музыкотерапия**. В шаманской практике можно выделить следующие компоненты музыкального воздействия: 1) **шаманская психоритмотерапия** - ритм бубна и других инструментов: погремушек, колокольчиков, подвесок из металла, костей и зубов зверей и птиц; **2) шаманское пение**, а точнее интонирование магических молитв, заклинаний;

3) шаманское звукоподражание животным и птицам.

1.Шаманская психоритмотерапия. Звуки бубна, металлических подвесок, погремушек и колокольчиков, а также пение, а точнее интонирование магических молитв-заговоров, заклинание, речитативы и звукоподражание в сочетании с ритмическими телодвижениями являются мощным средством шаманской психоритмотерапии. "Искусство шамана состоит в том, чтобы совместить ритм бубна с импульсами головного мозга. Одурманенный пахучими веществами, брошенными в костер, пойманный на резонансный "крючок" человек становится чрезвычайно внушаемым"[9]. Шаманская мистерия происходит на фоне определенного ритма ударов в бубен, который ассоциируется со скачущим табунщиком, с шумом ручья, с шумом ветра и другими явлениями окружающей нас природы.

Ритмическая музыка и танцевальные движения вызывают своеобразную гипервентиляцию легких, которая в свою очередь вызывает эйфорическое состояние. Известно, что шаманские заклинания всегда организованы так, чтобы там ощущался внутренний ритм. И именно эта ритмическая организация придает ему особую убедительность: "Система заповедей может быть не совсем логичной, но она непременно подчинена единому ритму, она поэтически организована... Нельзя ли это все рассматривать как прямое обращение к континуальной составляющей человеческого мышления?"[10].

2.**Шаманское пение.** Шаманские напевы отличаются от персональных лирических мелодий, и в каждой культуре существует специальный термин, определяющий название шаманского пения (иногда даже система терминов). У большинства народов Сибири отличительным признаком шаманской музыки является пение в сопровождении бубна. В ряде культур существуют особые шаманские мелодии, которые практикуются только "избранниками духов"[11].

3. **Шаманская звукотерапия.** Шаманская звукотерапия, а точнее шаманское звукоподражание представляет собой "персонологическое двухголосье", "гортанное вибрирование горлом" при котором активно использовались звук, ритм, дыхание, интонирование, пение и определенные телодвижения. Таким образом шаман мог изображать различные голоса, имитируя антропоморфных, зооморфных и орнитоморфных духов-покровителей и при этом "получать знания о той или иной "силе" целебных растений от животных, либо от самих трав и деревьев"[12]. Например, "**//-х\\к!** - подражание голосу филина (шаманского идола-помощника), означает о силе шамана и его могуществе. **Хыйт-хыйт!** - подражание голосу ворона, которое означает, что шаман кого-то съедает, т.е. убивает. **Кык-кык!** - шаман подражает голосу орла и тем самым его вызывает. **Ий-хоо!** - подражает голосу коня и тем самым его вызывает[13]. Шаманам знакомо древнее знание о звуковом излечении, целительство словом, звуком, то есть резонансным воздействием. Энергией мысли, энергией оптимальных акустических колебаний, издаваемых шаманом во время камлания, достигается гармония звуковых вибраций не только в организме шамана, но и в физическом и духовном пространстве, а также под влиянием вибраций возникают образы. Вибрации звукообразующего комплекса шамана вызывают соответствующие вибрации в органах чувств, мозге и мышцах пациента и окружающих. Любой шаманский нарратив, независимо от содержания, по звуковой гамме есть набор исцеляющих звуков.

"Терапевтической эффективности шаманских камланий способствовал подражательный автоматизм поведения присутствующих, повторявших некоторые действия шамана, выкрикивавших вслед за ним заклинания. Такое поведение на языке медиков называется ***эхопраксией***. Ритмическая нагрузка оказывает возбуждающее или, напротив, тормозящее воздействие на глубинные структуры мозга. Это явление в медицинской литературе получило название ***психоритмотерапия***"[14]. В основе такого поведения (эхопраксии)

лежит "***природный механизм - имитация*** [от лат. - *подражание*], являющийся эволюционно древним и присущим низким этажам развития головного мозга человека и животного царства». "Имитация поведения является важным регулятором поведения в масштабах популяции. Экспериментальные физиологические данные связали механизм имитации с древними и низшими подкорковыми мозговыми структурами. Имитативная, подражательная форма поведения и ***механизм персеверации*** [от лат. - *упорство*] работают в унисон при вхождении в экстатическое состояние"[15]. В сущности, это начальный этап камлания. "Механизм (персеверации) имеет довольно древние филогенетические корни в аппарате центральной нервной системы всех высших животных. Персеверация обозначает стереотипное повторение у человека какого-либо психического образа, действия, высказывания или состояния, т.е. сознательное, произвольное подражание в социально-психической жизни людей. Такие феномены, как ***эхолалия*** (имитатогенность речи), ***эхопраксия*** (имитатогенность выражения эмоций в мимике и жесте) восходят к филогенетически древней основе - непроизвольной имитации"[16]. Таким образом, механизм имитации имеет место в шаманской практике в двух аспектах: ***во-первых,*** шаман сам (произвольно) имитирует телодвижения, голоса, звуки (**эхолалия**) птиц, животных или далекого предка-шамана с целью перевоплощения в духа-помощника; ***во-вторых,*** "терапевтической эффективности шаманских камланий способствует подражательный (непроизвольный) автоматизм поведения присутствующих, которые повторяют некоторые действия шамана, выкрикивавших вслед за ним заклинания (**эхопраксия**)"[17].

Погружаясь в область бессознательного, человек (шаман) также мог представить себя "растением или минералом и в конце концов пережить ощущение единения с космосом, со всем сущим, сопричастность свою со всей вселенной и непередаваемую полноту и блаженство"... По всей видимости, такой путь переживаний приводил к самоочищению самого шамана и при этом подобное очищение передавалось через механизмы имитации и персеверации присутствующим в момент камлания шамана. Древнее шаманское мировоззрение, сохранившееся в практике шаманов, наиболее ярко и образно представляет глубинные архетипические пласты этнической психологии тувинцев.

Действительно, "древнейшими способами интеграции групповой деятельности являются такие механизмы социально-

психологического общения, как заражение, внушение и подражание. Истоки заражения уходят в глубины человеческой истории - это и заразительные ритуальные танцы, и пляски членов первобытной общины, и массовые психозы, захватывающие в различные исторические отрезки времени большие социальные группы людей. Иногда даже целые народы могут быть подвержены массовым психозам, которые могут проявляться в различных вспышках душевных состояний: от массового спортивного азарта или религиозного экстаза до массового политически окрашенного психоза"[18]. Внушение осуществляется почти только через посредство речи, т.е. его механизмом является слово. Суггестия в шаманстве означает активное воздействие на подсознание, которое в свою очередь вызывает определенные эмоции, образы, представления посредством ритмических и звуковых ассоциаций. Наряду с вышеуказанными выделяют ещё одну форму внушения - самовнушение, т.е. внушение, которое направлено на себя. Речь, как внешнее средство общения превращается во внутреннюю речь. При самовнушении в религиозном аспекте внутренняя речь тесно связана с шаманским песнопением. Напротив, подражание в общем является подражанием действию, поступку, мимике и пантомиме, одежде и лишь в качестве частного подражательного акта выступает речеподражание - будь то совсем непроизвольное (эхолалия), будь то под контролем сознания.

Результаты психологических исследований (анкетный опрос 380 респондентов), проведенных в 1996 году в республике Тыва, а также показали, что в настоящее время шаманы оказывают "психотерапевтическую помощь".

1. На один из вопросов ***"Оказал ли Вам шаман какую-либо конкретную помощь? Если да, то какую?»*** нами были получены ответы, которые подтверждают это предположение (из **380** респондентов положительный ответ дали **258,** отрицательный ответ **122** респондента). Ответы представлены здесь по иерархии оказываемых услуг шаманом населению:

1. Оказание услуг в погребении и поминовении умерших - **38, 16 %**
2. Верное предсказание - **21,58 %**
3. Улучшение здоровья - **16, 58 %**
4. Правильная диагностика состояния здоровья - **13, 68 %,**
5. Поиск пропажи скота - **11, 05 %**
6. Снятие стресса - **5%**
7. Другие - **7,37 %**

8. Нахождение потерявшихся родственников - **3,68 %.**

2. На один из вопросов ***"Какие чувства Вы испытали при посещении шамана?"*** респонденты, пользующиеся услугами шаманов, ответили: успокоение - **29,21%;** уверенность в себе, в будущем - **20,79%;** улучшение настроения - **17,11%;** удовлетворение - **13,42%;** сомнение - **10,26%;** недоверие - **6,32%;** смятение - **5,53%;** разочарование - **2,37%.**

Заключение. Наблюдаются потребности современных тувинцев в шаманизме как в архаической форме психотерапии для улучшения духовного, физического и психического здоровья. Духовный, социально-экономический и политический кризис общества неблагоприятно влияют на здоровье общества. Отсюда вытекает потребность в психотерапии, в психоаналитической службе, которую частично выполняет шаман, буддийский лама в условиях Тувы, а именно: коммуникативную, психотерапевтическую функции и функцию поддержки равновесия, гармонизации с природой, с социальным окружением. Потребность в страховочной функции в ситуации неопределенности. Желание застраховаться возникает и у тех, кто верит, и у тех кто не верит в злых и добрых духов, которые могут повлиять на судьбу. Музыкотерапия, звукотерапия и психоритмотерапия являются составной частью комплекса шаманской психотерапии и включает в себя ритм бубна, вибрацию звука, пение - интонирование, танец, звуки погремушек, горловое пение и др. При этом большое значение придается слуховым раздражителям, музыкальному фону, где ритм и сила звука имеют суггестивную способность и как психотерапевтическое средство они влияют на сердечно-сосудистую систему, на структуру головного мозга, на пульс и кровяное давление пациентов. Безусловно, шаманская психотерапия имеет терапевтический эффект воздействия на физиологический, психологический, интеллектуальный и творческий потенциал личности для пробуждения глубинных структур психики, обращения к внутренним резервным способностям человека.

Потребность в шаманизме как в механизме трансляции традиционной культуры. Шаманизм выполняет роль механизма трансляции традиций, поскольку он поддерживает "прямой" контакт и общение с предками. Через шаманские обряды культура обеспечивает свою непрерывность, транслируется от поколения в поколение. Шаманство рассматривается как традиционное выражение национальной культуры. Самые выдающиеся представители шаманства явля-

ются национальным достоянием народа. Все это способствует укреплению национальной идентичности. Соблюдение шаманских традиций для индивида, рода, племени и этноса в целом необходимо. В соответствии с ними индивид корректирует свое поведение, приходит к сознанию обязательного соблюдения общепризнанных, желательных для племени правил общежития в соответствии с шаманским представлением об этике поведения среди людей и на природе. Таким образом, регулирующее воздействие шаманизм оказывает на род, племя и индивид в силу их убежденности в необходимости и справедливости этих традиций. Реализующиеся шаманские традиции становятся не вынужденными, а осознанными. Процесс формирования шаманских традиций может носить как стихийный, нерегулируемый, так и сознательно - планируемый характер. В различных по действию процессах наблюдаются различные способы закрепления шаманских традиций в осознании коллектива (этноса, племени, рода) и индивида. В одном из них - посредством подражания и заражения, в другом - убеждения и внушения и т.д.

* * * * *

[1] Ондар Т.А. Психологические функции шаманизма в современных социальных и политических процессах. Дисс. ... канд. психол.н. М. 1998. Карвасарский Б.Д.

[2] Дэвлет М.А. Листы каменной книги Улуг-Хема.Кызыл: Тувинское книжное издательство, 1990. -129с. С.48.

[3] Психотерапевтическая энциклопедия / Под ред. Карвасарского Б.Д. СПб., 1999 С.21-24.

[4] Ондар Т.А. Психотерапия тувинских шаманов // Этническая психология и общество: Материалы I конференции секции этнической психологии при Российском Психологическом обществе. 23-24 октября 1997. /Отв. ред. И.М.Лебедева. М., 1997.- С.376-387.

[5] Здесь и далее лечебные обряды рассматриваются по книге Кенин-Лопсан Монгуша. Магия тувинских шаманов. Тыва хамнарныи хувулары. Magic of tuvinian Shamans. Кызыл., 1993, С. 34 -39.

[6] Песни и стихи тувинских шаманов называются алгышами.

[7] Кенин –Лопсан М.Б. Алгыши тувинских шаманов. Кызыл, 1995. С. 8-9.

[8] Стефаненко Т.Г. Лекции на курсах психологов в МГУ.

[9] Воробьевский Ю. Мозголомы // АИФ.- 1994. №48, ноябрь.

[10] Налимов В.В. Вероятностная модель языка. М.,1979. С.220.

[11] Шейкин Ю.И. Музыка шаманистических и дошаманистических обрядов у народов Севера Сибири. // Материалы Международной конференции "Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиции". Якутск, 15-22 авг., 1992, С.48-49.

[12] А.П.Щетько. Шаман-фитотерапевт (на материале индейцев равнин) // Шаман и вселенная. СПб, 1997.- С.64.

[13] Монгуш Кенин-Лопсан. Алгыши тувинских шаманов - Тыва хамнарныи-алгышгары. -Кызыл.:"Новости Тувы", 1995. С.64, 234.

[14] Дэвлет М.А. Шаманский бубен лечит. В журнале "Сила духа", 1997. №2 . С.34-37.

[15] Поршнев Б.Ф. Социальная психология и история. М.: Наука, 1979. С.303-310, 434-438.

[16] Поршнев Б.Ф. Социальная психология и история. М.: Наука, 1979. С.303-310, 434-438.

[17] Дэвлет М.А. Шаманский бубен лечит // Сила духа, 1997, №2 [21-22]. С. 24.

[18] Парыгин Б.Д. Основы социально-психологической теории. М., 1971. С.257, 261.

* * * * *

Кузнецов А.М.

Шаманистские традиции Кореи и Японии как фактор регулирования психического состояния населения

Для оценки роли и значения шаманской практики в поддержании психического благополучия людей важную роль могут сыграть материалы Дальнего Востока. С одной стороны, их значение связано с тем, что шаманизм сыграл огромную роль в развитии культуры и традиционных религиозно-философских учений таких стран как Китай и Япония. Именно в шаманизме лежат корни приемов регулирования психических состояний человека, которые используются в китайском даосизме, его отчетливое влияние обнаруживается и в японском синтоизме. С другой стороны, в течение длительного времени шаманство изучалось в его классическом варианте, известном у различных народов, ведущих архаичное хозяйство (охота, рыболовство, скотоводство) и обладающих слабо дифференцированной социальной организацией. В последнее время все большее распространение получают данные, раскрывающие деятельность современных целителей и знахарей различного рода, работающих в современных высокоразвитых обществах (1). Однако, между двумя этими формами обрядовой и целительной практики лежит определенный разрыв, обусловленный либо прерыванием соответствующей традиции, либо резкими различиями обществ, которые их применяли. В определенной степени эту лакуну восполняют материалы по исламизированному шаманизму Средней Азии В.Н. Басилова (2). Значительно уменьшить остающуюся часть разрыва могут дальневосточные данные. Они представлены, прежде всего, мало известной публикацией С.М. Широкогорова по шаманизму различных народов Маньчжурии начала XX века и некоторыми другими его работами. (3) Наиболее же полными и информативными являются работы по современному шаманизму Республики Корея. Вплоть до настоящего времени здесь поддерживается в живом виде эта традиция,

получившая название муизм, а численность членов организации муистов, уплачивающих членские взносы, на середину 90-х гг. годов составляла около 40 тыс. человек. Такая популярность шаманской обрядности способна вызвать удивление, так как современная Республика Корея – это вполне модернизированное индустриальное общество, и, на первый взгляд, совершенно непонятно каким образом новейшие технологии здесь могут уживаться с этим очень архаичным по сути явлением. Причину столь удивительной жизнеспособности муизма крупнейший специалист по данной проблеме Ким Тэ-гон видел в том, что это – традиционная религия Кореи, в отличие от привнесенных буддизма, конфуцианства, даосизма и христианства. В соответствии с такой посылкой он рассматривал состояния транса и обладания как единую составляющую религиозного опыта, который переживает шаман в определенных культурных формах. Констатируя, что феномены подобного рода наблюдаются в различных современных религиозных сектах и конфессиях, Ким Тэгон относил и шаманизм к сугубо религиозным явлениям. Такая позиция является ярким примером религиоведческого и культурологического подходов к проблеме шаманизма, которые представляются недостаточными, так как они не уделяет должного внимания тем психофизиологическим состояниям, которые испытывает (иногда имитирует) шаман во время обряда камлания. (4)

Еще одним свидетельством против сведения основного центра тяжести явления шаманизма к его религиозности является современная ситуация Японии, где рано сформировалась национальная религия синто, но наряду с ней сохранилась и собственная шаманистская традиция. Конечно, японский шаманизм по своему значению сильно уступает своему корейскому аналогу. Его распространение ограничивалось двумя районами: Тохоку (север о-ва Хонсю) и Окинавой и некоторыми другими островами юга страны. В последнее время отмечается перемещение шаманов в крупные города, несколько изменившее эту прежнюю географию. К концу 80-х гг в северном районе шаманского ареала этой практикой занималось всего 19 человек, в южном – на начало 80-х гг. - 239 человек, хотя в начале 60-х гг их было около 2000. Это конечно, очень немного, но следует учитывать, что в конце XIX в во время правления королевы Мин шаманизму в Корее был официально присвоен статус национальной религии. В Японии же в течение долгого времени эта деятельность преследовалась властями, а в начале XX века против шаманов устраивались настоящие карательные экспедиции*. Такую политику японские оккупационные власти проводили и в Корее. Поэтому тем более удивительно, что, несмотря на столь экстремальные условия, шаманизм смог сохраниться в качестве живой традиции и в этой стране до настоящего времени. (5) Однако, в силу языковых барьеров эти яркие явления традиционной культуры двух стран Дальнего Востока почти неизвестны исследователям других стран, в том числе и России. Как представляется, они имеют важное значение, даже в таком ограниченном варианте как японский, так как демонстрируют наиболее позднюю стадию развития шаманизма, когда он был вынужден приспосабливаться к условиям модернизации и вестернизации и вобрал в себя много собственно религиозных и других заимствований. Такое положение привело к утрате многих характерных признаков классического шаманизма, в первую очередь, в костюме, атрибутах шамана и самой процедуре обряда камлания. Ситуация еще более усугубляется тем обстоятельством, что в новых условиях происходит трансформация этой практики в институциона-лизированную наследственную деятельность профессионального характера, сохраняющую чисто формальную преемственность с породившим их явлением. Как результат произошло размывание границ шаманизма и производных от него явлений, затрудняющее процедуру их исследования. Особенно широко эти процессы получили распространение в Корее.

Общая ситуация здесь может быть представлена следующим образом. Все разнообразие современных шаманских практик и сходных с ними явлений здесь объединяется в рамках такого явления как муизм (от му – служитель, проводящий обряд). Основной тип служителя муизма – собственно мудан. Это обычно женщины, которые переживают особую болезнь синбён, являющуюся признаком избрания их для служения духам. Получив соответствующий духовный опыт вмещения духа - покровителя, чаще всего какого-нибудь духа природы, затем пройдя обучение у опытной наставницы, они становятся мудан и получают право проводить обряд кут с исполнением песен и танцев, а также предсказывать будущее. Если аналогичный опыт переживает мужчина, то он также становится служителем муизма – паксу. Более низкое положение в этой корпорации, по сравнению с предыдущими категориями, занимают сонмудан, позал и чилсон халмом. Они также получают свою статус через определенный духовный опыт, но в силу своих ограниченных

возможностей не могут проводить кут с песнями и танцем. Мудан и близкие им категории распространены в основном в центральных и северных районах, реже на юге и острове Чечжудо.

Следующий тип служителей муизма – мёнду, сходен с мудан и близкими к нему видами, так как они еще общаются с духами, но отличается от них тем, что посвященный призывает дух умершего родственника, ребенка в возрасте от 7 до 16 лет (мёнду-название духа умершей девочки, тончжа-дух умершего мальчика). Однако, основное занятие мёнду сводится к предсказанию будущего с помощью духа, которого вызывают без специальных обрядов в священный предмет в доме самого служителя, а обряд кут они не проводят. Этот тип практики распространен в основном в районе Хонан на юго-западе Кореи. По признаку общения с духами все эти служители муизма были объединены Ким Тэ-гоном в общий тип - кансинму, получившему распространение в центральных и северных регионах Кореи.

Другие группы лиц, руководящих обрядовой практикой, обладают ярко выраженной особенностью, так как свои полномочия они получают по наследству. Представители типа танголь, распространенного в провинции Хонам и районе Йоннам, не вмещают духов. Они исполняют кут с пением и танцами, но во время обряда не взаимодействуют с духами. Развитые представления о духах у них отсутствуют, однако, обрядность за долгое время хорошо оформилась и напоминает религиозный институт.

Последняя разновидность наследственных мудан выделена в тип симбан, характерный для острова Чечжу. Его отличает от предыдущего развитая концепция духа и придание большого значения духовной силе, но во время проведения кут общение с духом происходит только через специального медиума. На основе призна-ка наследования роли устроителя обряда кут служители танголь и симбан объединены в единый тип сесумму, распространенный в южных регионах страны, где он соседствует с типом кансинму. (6)

Путь, которым приобщаются к своему занятию шаманка - кансинму связан, как уже отмечалось при характеристике типа мудан, с переживанием особого состояния, получившего название - болезнь посвящения (синбён). Существуют разные проявления этой «болезни», в одном случае, синбён проявляется без видимой причины, «заболевший» отказывается от пищи, теряет вес, испытывает физическую и психическую слабость. Это - наиболее распространенные

симптомы рассматриваемого состояния. Другой его вариант - внезапное проявление психотических симптомов, когда процесс начинается как психическая болезнь, которая затем прогрессирует в синбён. Очень часто при этом появляется боль, охватывающая одну сторону головы или тела - в груди, плече или руке. Плечи чувствуют тяжесть, временами начинается удушье сознание становится нестабильным и нервозным. У больного появляются видения, основным сюжетом которых являются сцены общения с духами. По мере возрастания числа видений сознание становится размытым грань между реальностью и фантазией теряется. Больной переживает иллюзии, зрительные и слуховые галлюцинации даже после пробуждения. Если состояние ухудшается, больной оказывается настолько в расстроенном сознании, что уходит из дома и бродит в полях или горах. Со временем физический недуг перерастает в психический. Это - долгая «болезнь», она может продолжаться в течение длительного времени - до 8 лет, известны случаи, когда она проявлялась около 30 лет. Считается, что медикаменты совершенно не действуют при синбён, единственное средство избавления от нее - служение духам. (7)

После того как непонятная болезнь определена как синбён и «заболевшая» согласна посвятить себя служению духам она должен пройти специальный обряд посвящения, называющийся нэримкут или «Церемония снисхождения духа на кандидата в му». Обряд кут занимает важнейшее место в основных типах муизма, так как он обеспечивает связь с духами и решение через них необходимых вопросов. Простой кут может проводить один му, но, как правило, для большой церемонии необходимо участие нескольких служителей, один из которых возглавляет все действие. Поводом для устроства кут служат какие-либо семейные дела (болезни, защита от неблагоприятных воздйствий и др.), тогда обряд проводится в доме приглашающей семьи. Практикуются также обряды для обеспечения блага целых селений. Обряд кут связан с мотивом гармонии, он состоит из 12 актов – гори, каждый из которых представляет законченное действие, посвященное особому божеству или духу. Одна из особенностей этого обряда состоит в почитании реальных лиц. Так персонаж третьего акта обряда – генерал Че Ён широко почитаемый в муизме - реальный исторический деятель периода борьбы с династией Мин (XIУ век). Вместе с ним почитался за верность долгу и генерал Им Куонг-оп (ХПУ век). Во время кут звуковое сопровождение обеспе-

чивают барабаны в виде песочных часов (чанго) и гонг (чин), в качестве одного из атрибутов обряда активно используют веер

Для определения духа, ответственного за ту или иную болезнь, проводится специальная процедура гадания, которая называется чом. В состоянии транс-обла-дания мудан начинают испытывать боли и неприятные симптомы в разных частях тела. В соответствии со своими представлениями они связывают эти ощущения с определенными духами. Так, если му Чун Ня-ким чувствовала запах рыбы, то это был для нее симптом влияния духа человека, погибшего кровавой смертью. Если она страдала от боли в животе, то это было указание на духа умершего в детстве. Если она мучилась от жажды – значит виновен кто-то, кто был повешен или повесился и т.д. Вполне понятно, что симптомы подобного рода могли получать различные объяснения, но в данном случае все определялось глубоким убеждением, что причиной всех болезней являются или злые духи, или нарушение запретов (табу), или потеря души, или, наконец, чье-то проклятие. После того как дух-виновник определен можно начинать основную церемонию врачевания - кут. Если у больного или его семьи нет достаточных средств для проведения полного кут или же болéзнь не слишком тяжелая, тогда утраивают для лечения сокращенный его вариант пудаккори, состоящий всего из 4 актов. Но полное исцеление, особенно при серьезной болезни обеспечивает только полный обряд пён кут – великая церемония врачевания. Кут начинается с очистки места проведения церемонии, и должен проводится с раннего вечера до утра следующего дня. (Сейчас из-за жалоб соседей кут часто завершается поздним вечером и поэтому должен продолжаться на протяжении 2-3 дней.) Каждый акт кут (гори) состоит из трех частей ён-син - призыв духа, о-син - удержание духа и сон-син - отпускание духа. Ён-син начинается медленной музыкой и плавным танцем, которые постепенно ускоряются. Во время этого простого и повторяющегося танца ожидается, что мудан впадет в состояние «транса», что иногда просто имитируéтся. Все это описывается в шаманистских кругах как одержимость духом. Вторая часть о-син, начинается когда мудан входит в состояние «обладания». Другими словами, мудан во время этой стадии становится духом и ее слова – слова «духа». Она играет роль главного духа, используя определенными идентификационные характеристики..В это время делаются пророчества называемые консу. Если как причина болезни определен злой или бродячий дух, акт чангун-гори особенно эффективен для исцеления. Во время чангун-гори шаманка-дух танцует особенно интенсивно, она кружится вокруг пациента и изгоняет злой дух, имитируя наносимые удары. (8)

Другой порядок приобщения к ритуальной деятельностью наблюдается у сесумму. Как уже отмечалось, здесь функция му является наследственной, но интересно, что, несмотря на передачу этого права только по мужской линии, руководить кут должна женщина, как правило, жена лица, получившего это положение от родственника. Если женщина желает стать му, то с возраста 7-8 лет она начинает учить обрядовые песни, а затем по достижении необходимого возраста выходит замуж за сына му. Дальнейшее обучение проходит уже в этой семье под руководством родителей мужа. Такие перемены не могли не сказаться на положении му и выполняемого ею обряда. Сесумму сосредоточены на самой организации обряда, поэтому вся процедура кут, как обрядовая церемония становится достаточно символической, что ведет к ее рассмотрению только как артистического ритуала. Эта институционированность сесумму находит свое выражение также в контролировании ими определенный территории, включающей несколько сел (от 5 до 10), насчитывающих от 500 до 1500 жилищ. За свои услуги сесумму получают натуральную оплату после каждой уборки урожая.

В основном сейчас в Корее распространены шаманы кансинму, они не очень искусны, поэтому ограничиваются предсказанием будущего и совершением лечебных ритуалов и их чаще называют сонмудан. Хотя отношение к шаманам в обществе всегда было в основном настороженное, обращает внимание что в Корее многие шаманы бедны, мало образованы и среди них преобладают женщины. Эти факты показывают, что сегодня шаманство занимает все же периферийное положение в обществе. (9)

В Японии служителей традиционных обрядов называются мико. Это название фиксируется уже по ранним историческим хроникам. В настоящее время, по данным этнографов, есть два вида мико. Первые относятся к храмам средних размеров, они участвуют в проведении сезонных праздников, процессиях чествования богов. Храмовые мико (каннаги) также исполняют танцы, играют на музыкальных инструментах, звонят в колокольчики, привлекают внимание богов. Другая разновидность мико, известные как татакимико (иногда кучиёсэ), проводят обряд камлания. В этом смысле ситуацию в Японии сходна с корейской, где одним термином му называ-

ют достаточно различные практики. Собственно шаманы выделяются из группы мико и имеют в каждом районе свои собственные названия. Ограниченные данные по району Тохоку показывают, что здесь шаманок называют итако. К этому занятию приобщают слепых девочек, которые проходят курс обучения у опытной итако, а затем, пройдя обряд посвящения, сами проводят обряд камлания. Существуют две основные разновидности этого обряда. Первая производится непосредственно в доме клиента, для нее итако сооружает алтарь «сайдан». Затем она садится перед ним и берет в обе руки «осирасама», завернутые в красно-белого цвета шелка, и начинает производить вращательные движения ими. Через несколько минут итако впадает в самозабвение и начинает издавать непонятную речь, в которой фразы на местном диалекте включают слова незнакомого языка.. Это состояние называется «кучиёсэ» - камлание, сношение с духами, так как считается, что в этот момент шаманка впускает в себя духа. Итако не дает толкование произносимым ею словам, которые приписываются вошедшему в нее духу. Это делает «тоикучи» ее помощник, во время обряда он играет на струне лука «адзусаюми» или на музыкальном инструменте «ицугэнкин», а затем комментирует собравшимся смысл послания духа. Местом проведения обрядов итако являются также храмы в районе священной горы Осорэдзан, связанной по представлениям айнов с царством мертвых. Здесь они вызывают духи умерших, которые спускаются в наш мир и, используя рот итако, общается с людьми. После получения проведения обряда итако, совершив молитвы камиокури и хотокэокури, провожает этих духов. Для совершения обрядов шаманки используют «нэндзю»–четки, «сякудзё»-посох, «тайко»-барабан, «юми»-лук с натянутой тетивой, «гохэй»-столбик с бумажными подвесками. Четки шаманки итако соединяют нитью 350 бусинок и 10 мелких предметов, таких как кости черепа обезьяны, кусочки рогов быка или оленя, когти бурого и черного медведя, тигра, зубы кита или лошади, которые символизируют 12 месяцев года. Применение во время камлания лука и включение костей животных в четки итако рассматриваются как очень древние традиционные атрибуты шаманок. Еще одним таким очень ранним предметом может быть «гохэй», который рассматривается как изображение священного дерева с кусками материи. (10)

Шаманы на Окинаве известны как юта (камлающие мико), сами же они называют себя каминчю, угванса или угван усагия (кто дарует желание), хандзи Южные шаманы различаются в зависимости от того как они получили свое занятие: по наследству, по призванию духом или же сами избрали этот путь в корыстных целях. Они выполняют роль предсказателя, целителя-знахаря; проводят ритуалы в честь духов - предков и участвуют в погребальных церемониях (нудзифа). (11) Основной путь, чаще всего вынужденный, к тому, чтобы стать шаманом в Японии – состоит в переживании болезни посвящения, называемой камидарий (буквально одержимый духом, находящийся в состоянии утомления). Симптомы этого состояния описываются следующим образом: нарушения работы сердца, пищеварительного тракта и т.д., странные сны, зрительные и слуховые галлюцинации. Некоторые чувствуют ужасную боль, подобную той какую испытываешь, если твое тело пронзают иголки. Такое состояние организма длится месяцы, а то и годы с небольшими перерывами. В течение этого времени избранник чувствует беспокойство камигуто (дело духов); дух, избравший человека, грозит ему, что не прекратит камидарий и снова повторяет это состояние. Однако, на этой стадии еще возможно вернуться к нормальному состоянию. Во всяком случае некоторые подвергшиеся камидарий люди выходят из него и становятся нормальными членами общества, но другие оказывается психически больными. Зачастую, единственное средство избавиться от этого состояния – обратиться к опытной шаманке, чтобы пройти подготовку и самому/ой стать юта. По опубликованным данным, почти все шаманы, практикующие на Окинаве, признались в том, что всячески прилагали усилия к тому, чтобы как-то избежать этой участи, но, не вынесши страданий, обрушившихся с новой силой, встали на путь служения духам. В шаманской среде принято следующее объяснение причины камидарий: «Это случилось из-за того, что когда-то в прошлых веках, предок, будучи в опале, попадая в загробный мир (гусо), страдает в муках и хочет, чтобы потомок произвел молитвы угван, для чего делает потомка несчастным, как бы обращая его внимание, и сообщая ему об этом.» Избранник/ца, который вступает на путь шамана, под руководством духов-покровителей, которых он (она) находит в процессе становления, принимает хандзи (суд, совет) и на основании этого производит необходимые обряды.. Вскоре после этого совершается чидзиаки (прозрение) и страдалец становится на путь юта. (12)

Существует еще одна категория служителей традиционных культов - норо, т.е мико, которые выступают в качестве жриц в хра-

мах Представители группы норо практикуют в храмах святых мест и никогда в жизни не участвуют в панихиде по умершему, в похоронах или праздновании, годовщины смерти. Они также избегают контактов с трупами и считающимися ритуально нечистыми продуктами жизнедеятельности человека. Титул норо раньше являлся наследственным, и предоставлялся королем королевства о-вов Рюкю. Однако, после падения этого государства роль и значение служителей норо стала быстро угасать. (13)

Сравнение корейского и японского вариантов шаманизма обнаруживает ряд общих признаков, которые проявляются прежде всего в сосуществовании данного явления с другими обрядовыми практиками, являющимися уже наследственными и, хотя они повторяют в ряде случаев шаманский обряд, однако вхождение в состояния транса или обладания духом для н их уже не обязательно (служители танголь и симбан Кореи; храмовые мико и норо Японии). Как представляется, именно камлание с целью достижения состояния обладания духом является важнейшим признаком шаманизма как такового. Поэтому не следует с ним смешивать другие практики, являющиеся, скорее, жреческими. Определение шаманизма как особой национальной религии, особенно в Корее, обусловлено в значительной степени существованием определенных групп людей, которые верят в действенность и необходимость шаманских обрядов. Сама эта вера базируется на особых представлениях о мире, в которых важная роль отводится духам. В этом мировоззрении, по-видимому, и кроется причина поразительной долговременности шаманизма в Корее и Японии. В свою очередь, сохранение таких архаических представлений является результатом особенностей исторического развития стран Дальнего Востока, достаточно поздно вступивших в контакт с западным миром и долгое время сохранявших китаизированную образованную субкультуру высших слоев общества и народную субкультуру, основывавшуюся на шаманизме.

В силу ряда причин исследователи долгое время не уделяли достаточное внимание позитивной стороне шаманства, проявляющейся в его целительных возможностях. В последние годы к изучению дальневосточного шаманизма подключились специалисты психологи и психотерапевты, которые за действиями шамана видят несколько особых приемов, предназначенных для воздействия на больного и окружающих. Во-первых, у них вызывается состояние катарсиса, которое может быть обнаружено на разных стадиях обря-

да. Так, во время предсказания консу пациент или члены семьи, которые получили послание, часто падают в слезах и дают выход своим тревогам. Женщины, танцуя мугам, часто впадают в транс, что помогает им избавиться от фрустрации . Лечебный эффект кут связан также с вытеснением чувства страха, смешанного с уважением к предкам, свойственного многим людям. Участвуя в камлании и общаясь с предком, , которого изображает шаман, они освобождаются от этого страха. Во время кут имеет также место эффект трансференции, при котором пациент, доверяясь шаману, идентифицирует мудан и духа со своими родителями. Весь обряд кут напоминает психотерапевту сеанс групповой терапии, так как здесь происходит идентификация с теми, в кого вошел дух, и все видят себя отдаленными от своих проблем. Они теперь, благодаря общению с духом, образуют как бы одну семью с общими радостью и печалью.

В отличие от Ким Тэ-гона, представляющего культурно-религиозный подход к муизму, психотерапевты Ким Кван-иль, Су Кик-он и Им Хё-ян не объединяют состояния транса и обладания в единое целое. По их мнению, в шаманистских кругах признанное определение обладания указывает на полную трансформацию личностной идентичности. Тем не менее любые изменения в сознании, потеря сознания или истерические конвульсии другими словами состояния транса понимается в Корее как состояние обладания, что на взгляд специалиста не оправдано. Они считают, что в случае обладания происходит транзитная регрессия эго пациента, выражающаяся в уходе от проблем жизни регрессией в детство. В своем патологическом варианте регрессия опасна психическими заболеваниями вроде шизофрении. В обряде кут такое состояние является временным и обратимым, поэтому оно имеет положительный эффект. Оба состояния и транс и обладание особенно действенны при явлении деперсонализации, когда эго от грубой реальности уходит в другой мир – мир фантазии.. В это время происходит символическое осуществление подавленных желаний. Такое действие положительно, так как оно носит временный характер. Временные регрессия и деперсонализация имеют важное значение для целительного характера кут в силу еще одного фактора: они несут в себе мотив возрождения личности.

Однако, наряду с положительными чертами муистского обряда, специалисты-психотерапевты отмечают его негативные стороны. Они проявляются прежде всего в том, что основной принцип психи-

ческого воздействия на человека здесь заключается в проективности, сведении причин к влиянию духов. Личность самого пациента не становится таким активным участником процесса психотерапии, как, например, в классическом психоанализе. Как считается, именно недостаток инсайта, используемого в западной психотерапии (осведомленность больного о причине болезни) является причиной временного характера исцеления и повторения случаев проявления патологических симптомов. Все это заставляет пациента снова обращаться к услугам му. Такая практика психотерапии характерна, по мнению данного автора для общества, в котором агония эго становится болью для семьи и общества, где страдания семьи и соседей – также страдания индивида. Поэтому «..в случае органических расстройств эффективность кут как формы групповой терапии, особенно очевидна, она снимает беспокойство как пациента, так и его или ее семьи, но не исцеляющее саму болезнь.» Вместе с тем, почти все авторы, обращавшиеся к проблеме муизма отмечают подлинно гуманистический его характер, так как для некоторых людей он несет пусть не окончательное, но хотя бы временное исцеление и освобождение от груза тяжестей жизни. (14)

Обращает также внимание, что шаманская практика, особенно в корейском варианте, все более становится занятием женщин. Развитие урбанизации и рост образовательного уровня, являющиеся следствием общего процесса модернизации, сделали непопулярным шаманизм (в Японии насчет обращающихся к мико есть довольно характерные выражения-пословицы). Однако, в силу особенностей формирования современной социальной структуры обществ Кореи и Японии женщины, особенно из низших слоев общества, еще не получили полностью равного положения с мужчинами. Кроме того, в ряде случаев мужчины должны уходить в город на заработки и связь с ними может прерываться. Все это возлагает дополнительный груз на плечи женщин, вынужденных полностью вести дом и испытывающих тревогу за отсутствующих членов семьи. Еще одним мощным фактором беспокойства является морской промысел, который даже в наши дни сопряжен с большими опасностями для мелких судов. Поскольку о шаманах многие знали или что-то слышали, то в тяжелые моменты к ним обращаются как к последней надежде. В свое время росту востребованности шаманов в Японии послужили события Второй мировой войны, когда многие японские солдаты

погибли или пропали без вести на чужбине и забота об их душах предполагала проведение специальных обрядов. (15)

Приведенные данные хорошо согласуются с наблюдениями антропологов о том, что состояние транс - обладания в наше время чаще встречается среди низших непривилегированных классов с подавленными социальными желаниями. Это средство привлекает слабых и угнетенных, особенно женщин, живущих в обществах с ярко выраженным мужским доминированием. (16) В современных условиях, в связи с дальнейшим развитием процесса урбанизации в Республике Корея и общими условиями развития японского общества существуют угроза дальнейшей деградации шаманизма в этих странах. Но вместе с тем ряд авторов отмечает, что это явление культуры обладает позитивными качествами, способными оказать содействие в решении вызовов нового века. Одним из этих качеств является идея гармонии в отношениях человека, общества и природы, основанная на одухотворенном отношении ко всему окружающему миру.

Таким образом, шаманистские традиции Кореи и Японии отражают противоречивость исторического развития этих стран Дальнего Востока, способствовавшей сохранению данного явления традиционной культуры. При всех трансформациях положения шамана, его костюма, атрибутов и самого обряда камлания в одном из вариантов мы видим сохранение таких важных признаков шаманизма как «болезнь-призвание» и состояние «обладания» духом во время камлания. В рассматриваемом случае они еще связаны с определенным видением мира, основанном на вере в духов. В то же время мы видим, как другое направление традиционной обрядовой практики в этих странах, сохранив некоторые внешние атрибуты и формальную сторону обрядности шаманизма, отказывается от состояний подобного рода. Но примечательно, что в условиях модернизации именно сесумму Кореи и храмовые мико и норо Японии стали быстрее исчезать под давлением происходящих перемен, так как они потеряли очень важную основу своей деятельности. К сожалению, по мере сокращения количества носителей традиционных представлений основа для сохранения шаманизма все более ослабевает. Вместе с тем тот положительный психотерапевтический эффект, который несет в себе данная традиция остается очень значимым для определенных групп населения, которые еще не смогли вписаться в осовремененную среду. Однако, может ли существовать шаманизм как чисто коррекционное явление без всего подкрепляющего его культурно-

мировоззренческого комплекса пока не ясно. Отчасти он может быть восполнен медицинской психотерапевтической практикой, но ее основный недостаток заключается в индивидуальном подходе. Для общества, которое сохраняет корпоративистский характер, она может оказаться недостаточной. Поскольку шаманизм является одной из наиболее ранних форм психорегуляционной культуры, то ее сохранение в той или иной форме действительно необходимо как одного из средств преодоления драматических ситуаций.

*** *Материалы по японскому шаманизму приведены в переводах В.Б. Вовк*

* * * * *

1.*Харитонова В.И.* «Избранники духов», «преемники колдунов», «посвященные учителями»: обретение магико-мистических свойств, знаний, навыков // Этнографическое обозрение. 1997. № 5. С. 16-35

2.*Басилов В.Н.* Два варианта среднеазиатского шаманства // Советская Этнография. 1990. № 4. с. 67-76.; *Басилов В.Н.* Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М. Наука. 1992. 325 с.

3.*Широкогоров С.М.* Опыт исследования основ шаманства у тун-гусов // Ученые записки историко-филологического ф-та в г. Владивостоке. Вып. 1. Владивосток. 1919; *Shirokogoroff S.M.* Psyhomental Complex of the Tungus. London. 1935

4.*Kim Tae-kon.* Korean Shamanism-Muism. Translated and Edited by Chang Soo-kyung. Seoul. 1998. 192 p.; *Попова Ю.В.* Шаманство в Корее (XIX-начало XX в.) // Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии. М. Наука. 1980. С. 4-35

5.*Сасаки Хиромити.* Ся: манка но сёсо // Ежеквартальный журнал. Токио. 1994. № 32. (Аспекты шаманизма). Ся: миндзуму-но синригаку. Кикан [Az]. № 32. Токё. Синдзинбуцуо:райся. 1994. 174с.

6.*Kim Tae-gon, Tr. Yi Yu-jin.* Regional Characteristics of Korean Shamanism // Shamanism: the Spirit World of Korea. Berkley. Asian Humanities Press. 1988. P. 119-131

7.*Park Sun-hee.* An Empirical Study of the Physical Changes Exibited in Korean Shamanism during Spirit-possession // Corean Journal. Vol. 37. N 1. 1997.P. 5-35

8.*Hwang Rushi.* The Kut in Contemporary Shamanism Korean Cultural Heritage. Volume II. Thougt and Religion. Korea Foundation. 1996; *Kim Kwang-on.* The Implements and Costumes of the Shaman. Korean Cultural Heritage. Volume II. Thougt and Religion. Korea Foundation. 1996. P. 212-222.; *Habm Pyong-choon.* Shamanism and the Korean World-View, Family Life-cycle, Society and Social life // Shamanism: the Spirit World of Korea. Berkley. Asian Humanities Press. 1988. P. 60-98

9.*Kim Tae-gon, Tr. Yi Yu-jin.* Regional Characteristics of Korean Shamanism // Shamanism: the Spirit World of Korea. Berkley. Asian Humanities Press. 1988. P. 119-131

10.*Цугава Такэнчи.* Мико-итако. Токио. 1989 (Шаманы итако). Токё. Минсюося. 1989. 157 с. *Янагида Кунио.* Мико ко. Тэйхон Янагида Кунио сю. Дай кю: кан. Токё.

11.*Сакураи Токутаро.* Мацури то синко. Токё. Такусюкэнкюося. 1971. 200с.; *Сакураи Токутаро.* Ся:ман ни миру дэто:бунка. Ся: манидзуму-но сиригаку. Кикан [Az]. № 32. Токё. Синдзинбуцуо: райся. 1994. 174 с

12.*Накамура Эйтоку, Сасаки Юдзи.* Окинава но юта то камидарий // Ежеквартальный журнал [Az]. Токио. 1994. № 32 (Шаманы Окинавы «юта» и «камидарий»).

Ся:манидзуму-но синригаку. Кикан [Az] № 32. Токё. Синдзинбуцуо: райся. 1994. 174 с.

13.*Хори Ичиро.* Нихон-но ся: манидзуму. Токё. Коданся. 1971. 228с.

14.*Rhi Bou-yong.* Shamanism and the Korean Psyche. Korean Cultural Heritage. Volume II. Thougt and Religion. Korea Foundation. 1996. P. 192-198; *Kim Kwang- il, Tr. Suh Kik-jn, Im Hye-young.* Kut and the Treatment of Mental Disorder // Shamanism: the Spirit World of Korea. Berkley. Asaian Humanities Press. 1988. P. 131-162; *Yi Du-hyun.* Role Playing Through Possession in Korean Shamanism // Shamanism: the Spirit World of Korea. Berkley. Asian Humanities Press. P. 162-181; *Canda E.R.* Korean Shamanic Initiation as Therapeutic Transformation: A Transcultural View // Korea Journal. Vol. 22. N 11. 1982. P. 13-26

15.*Harris, Grace.* 1957. Possession "Hysteria" in Kenya Tribe. American Anthropologists 59: 1046-1066.; *Lewis I.M.* 1971. Extatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism. Middlesex, England. Penguin Books

16.*Canda E.R.* Korean Shamanism in the Contemporary World: Challenge for Renewwal // Corean Journal. Vol. 29. N 4. 1989. P. 4-12

* * * * *

Shamanistic Traditions of Korea and Japan
As an Factor of Regulation on the mental Condition of Popultion

In this paper some questions of shamanism in Korea and Japan are discussed. First of all the shamanism of this countries is very interesting because it may presented the latest stage of this tradition development. So there are many religious attributes which may be noticed in shamanistic traditions of this countries. Real shamans (mudang, itako, yuta) here are charismatic ones, hereditary mu, miko and noro are regarded as a kind of priests. Many mudangs of Korea and yutas of Japan are female. They became shamans after the"shaman illness" (shinbyong in Korea and kamidarij in Japan). During their rituals (kut in Korea, kutchiyese in Japan) mudangs and yutas immersed in a state of possession. It is consider that at this time they are covered by spirits. But from the point of view of psychotherapy mechanisms of the ritual include such things as auto-suggestion, forecasting, catharsis, abreaction, persuation, transference and group therapy. And it is clear that the shaman healing is effective for some psychogenic illness such as anxiety-neurosis. That is why shamanism is still popular in some rural and others non high educated communities of Korea and Japan.

Гримак Л.П.

Энергоинформационные аспекты шаманизма: проблемы шаманского воздействия на человека и окружающую среду

Современный уровень знаний об энергоинформационных отношениях в природе следует расценивать как весьма скромный. Однако и эта степень осведомленности позволяет уверенно утверждать, что вся многообразная психофизиологическая феноменология ша-

манизма основывается на использовании именно всеобщих биополевых связей в живых системах.

Подвергнувшись пристрастному многовековому отбору с точки зрения эффективности, шаманские средства воздействия вошли органической частью в обширный круг народных верований и обычаев, и в настоящее время представляют собой несомненный интерес для наук, исследующих пределы активности человека.

Следует признать, что при желании определенный "аналог мистических действий" можно усмотреть во врачебной работе, использующей "вполне материалистические" методы энергоинформационной коррекции состояний. Двадцатилетний опыт такого рода работы обобщен нами в специальной монографии (1), он позволяет представить и как бы увидеть и прочувствовать изнутри специфику некоторых приемов шамана, лучше понять условия и предпосылки, способствующие реализации соответствующих процессов.

Не затрагивая здесь чисто теоретических вопросов энергоинформационных взаимодействий в природе, следует отметить два наиболее общих аспекта энергоинформационной активности шамана, составляющих сущность магической деятельности. Первый из них включает способность шамана *воспринимать и распознавать* содержание энергоинформационных сигналов. Второй аспект специфической активности шаманских практик предусматривает возможности *целенаправленного биополевого воздействия* на организм человека, иные биологические системы и объекты окружающей среды.

Вместе с тем, логика освещения указанных вопросов требует предварительного анализа характерологических особенностей личности самих представителей рассматриваемых здесь видов деятельности. На общность явлений, обуславливающих экзотические способности шаманов и нетрадиционные действия врачей-экстрасенсов, указывает, прежде всего, идентичность важнейших индивидуальных особенностей, которые позволяют им манифестировать соответствующие возможности.

Во многих литературных источниках и "шаманский дар", и способности экстрасенса авторы связывают с генетическим обретением определенных качеств, и это считается важным свидетельством энергетической силы неординарной личности. Однако подтвердить эти утверждения исследовательскими данными очень трудно, тогда

как намеренное порождение такого рода слухов всегда бывает выгодным для самих феноменов.

Непосредственное отношение к пониманию генетических путей передачи специфических особенностей шаманов, также как и иных лиц, обладающих повышенными биологическими предпосылками для включения в энергоинформационные процессы, имеют работы Т.А. Доброхотовой с соавт. (2) по исследованию наследственных функциональных асимметрий человека. Полученные авторами результаты позволяют полагать, что освоение действий, связанных с парапсихологическими явлениями, вероятно лишь у некоторой части левшей, составляющих, как установлено, 49% из общего числа обследованных. Авторы считают, что работу по целенаправленному развитию чувствительности к энергоинформационным воздействиям целесообразно проводить лишь среди лиц, входящих в указанные 49% обследуемых.

Кроме того, существуют генетические и приобретенные предпосылки к экстрасенсорным способностям, но их механизмы нередко очень тесно смыкаются с процессами, участвующими в формировании болезненных явлений и наоборот. Имеются данные, свидетельствующие о том, что поражение некоторых мозговых структур обуславливает развитие определенных парапсихологических способностей. Так, установлено, что у отдельных больных с поражением нижневисочных отделов коры мозга, помимо специфических неврологических симптомов, появляется предрасположенность к телепатии (3).

Однако чаще всего экстрасенсорными способностями обладают лица, перенесшие черепно-мозговые травмы, клиническую смерть, чрезвычайные стрессовые ситуации (4,5). В этом плане следует вспомнить, что краеугольным камнем шаманской мифологии является символ боли, которую лекарь-шаман должен принять на себя ради обретения действенных целительных сил. Реализация же предписаний, содержащихся в этих мифах, составила практику обрядов шаманского посвящения, сопряженного с тяжелыми болезненными самоистязаниями (6).

Проявление экстрасенсорных способностей встречается также у психиатрических больных при ряде пограничных состояний, при возрастных изменениях центральной нервной системы, в климактерическом периоде. Есть данные о том, что в некоторых случаях в период обострения шизофрении происходит активизация экстрасен-

сорных возможностей, а при нормализации состояния в связи с лечением – их исчезновение (7). Довольно частое сочетание экстрасенсорных феноменов с фабулой ряда психопатологических симптомов и синдромов в ряде случаев бывает связано с необходимостью их профессиональной дифференциации специалистами-психиатрами. Именно поэтому со временем психиатры оказались компетентными в вопросах парапсихологии и нередко их консультациями пользуются специалисты, исследующие энергоинформационные явления.

Установлено также, что с экстрасенсорной деятельностью лучше справляются высокогипнабельные люди, обладающие более выраженной способностью произвольно концентрировать нервные процессы в специфических для деятельности мозга зонах (8). Более того, имеются данные (9) о том, что посредством гипновоздействия в эксперименте, снижающем тонус левого полушария и одновременно активизирующем правую гемисферу, существенно возрастает чувствительность испытуемых к восприятию энергоинформационных сигналов, составляя по группе 87% правильных ответов.

Не имея существенного значения для практики, эти данные, тем не менее, говорят о том, что специальные тренировки экстрасенса (шамана в том числе) способны в значительной мере повышать его феноменальные способности.

Применительно к уяснению первого аспекта проблематики данной работы – восприятия и распознавания шаманом экстрасенсорной сигнализации – весьма важное значение имеют концепции выдающегося итальянского клинициста-онтопсихолога профессора Антонио Менегетти, декларирующие наличие так называемых семантических полей биологических систем.

С точки зрения автора, семантическое поле – это базовая информация, передаваемая одним субъектом другому, поскольку существование каждого из нас организовано в виде информационного пучка. Модулируя посредством психических действий этот пучок, мы придаем ему чувственную специфическую модальность, и он начинает порождать определенное действие: холод, тепло, выражение любви, страха и т.п. Такого рода действие имеет конкретный физический, энергетический характер.

Человеческое тело Менегетти рассматривает как своеобразный радар, причем, каждая его часть принимает из окружающей среды информацию определенного характера (10, с. 45-46).

В данном месте доклада нельзя не сослаться на прямую аналогию высказываний эвенкийского шамана Дюхаде, считающего, что дух вставил ему дополнительные глаза. "Я и сам не знаю, где находятся эти вставленные глаза, думаю под кожей, - замечает шаман. – Когда камлаю, я ничего не вижу настоящими своими глазами, вижу теми, вставленными. Когда меня заставляют искать какую-либо потерянную вещь, завязывают мои настоящие глаза, и я вижу другими глазами гораздо лучше и острее, чем настоящими (11, с. 160).

Менегетти считает, что для понимания людей необходимо научиться владеть энергетической сигнализацией – этим изначальным истинным языком человеческой природы. Через семантическое поле, - считает автор, - проходит любая информация, с ее помощью можно получать точные сведения о причинах и мотивах явлений. Именно это обстоятельство дает техническую возможность знать, контролировать и видоизменять все аспекты действительности, в том числе целенаправленно воздействовать на другой организм. В семантическом поле есть отправитель, и есть получатель: иногда бывают даже почтальоны, переносящие семантическую информацию (10, с.48,49).

Как видно, в данной концепции изначально заложены все "теоретические посулы", которые с позиций энергоинформационных взаимоотношений обоснуют большинство шаманских действий и, кроме того, как показала лечебная практика, могут быть серьезным подспорьем в диагностической и терапевтической работе современного врача.

Определенным экспериментальным подтверждением вышеизложенным положениям служат результаты исследований П.А. Воробьева, полученные в Сибирском научно-исследовательском центре по изучению аномальных явлений в окружающей среде. Из них непосредственно следует, что сознание человека реально испытывает влияние информационных полей, излучаемых Землей, ноосферой, ближним Космосом, техносферой и биологическими системами. Эти влияния формируют у субъекта соответствующие образы, ощущения, аффекты и пр., которые воздействуют на его сому в актах воли (12).

Освещение второго аспекта обсуждаемой проблемы – возможностей целенаправленного энергоинформационного воздействия на человека и объекты внешней среды – целесообразно начать с анализа лечебной эффективности используемых при этом биополевых

коррекций. Справедливости ради следует отметить, что из всей разнообразной феноменологии, вызываемой посредством энергоинформационных влияний, лечебный эффект у соответствующего контингента больных отличается наибольшей стабильностью и постоянством. Понятно, что данный вид лечения бывает показан лишь при определенных формах заболеваний. По нашим наблюдениям он может быть весьма эффективным при лечении неврозов, а также некоторых психосоматических нарушений, которые еще не привели к существенным органическим изменениям.

С методической точки зрения лечебные энергоинформационные воздействия можно подразделить на три основных вида: 1) непосредственную коррекцию общей структуры и степени выраженности биополевого статуса личности, 2) целенаправленное вмешательство в систему установок и эмоций субъекта работой в сфере его субъективных образов и 3) использование целебной силы слова, как символа действий и объектов.

Что касается первого вида лечебного воздействия, то он достаточно основательно проработан теоретически и прошел широкую апробацию на практике (1, с. 249).

Значительно большей сложностью отличаются техники энергоинформационной манипуляции с образами, которые мы относим ко второму виду биополевого воздействия. Более того, можно говорить, что работа с образами занимает центральное место в многогранной деятельности экстрасенса по диагностике и коррекции явлений действительности.

Образ – субъективный феномен, формирующийся в процессе предметно-практической чувственной и мыслительной активности, и представляющий собой результат целостного, интегрального отражения окружающей действительности. Образы всегда многомерны и передают различные стороны воспринимаемых объектов, их связи друг с другом, а также отношения к субъекту восприятий. Это свойство образов позволяет субъекту на подсознательном уровне "сортировать" их по каким-либо ведущим признакам – субмодальностям (яркости, цветности, величине и пр.), которые облегчают организацию ассоциативной деятельности. Эти процессы позволяют "не выходя из своего субъективного пространства", уточнять, систематизировать и обобщать воспринимаемые объекты и явления внешнего мира. Известно, что в процессе реализации этой деятельности были изобретены такие средства обобщения, как знаки, символы, иероглифы, эмблемы, а затем и речевые (словесные) формы выражения понятий.

Для экстрасенсорной деятельности разного рода манипуляции с системой образов имеют важное самостоятельное значение. Согласно теории всеобщих энергоинформационных взаимоотношений в природе, образ, символ, знак являются не только средством психического контакта, но и инструментом непосредственного физического воздействия на организм на полевом уровне.

Именно поэтому необычайным богатством отличается образный мир, с которым имеет дело шаман. Как правило, в нем находят место представители трех сфер мира: земли, подземного и небесного миров (в составе последнего в свою очередь имеется более десяти отдельных ярусов). На образном уровне шаман непосредственно общается и поддерживает связь с частью духов, которые населяют вышеперечисленные пространства, и любые его действия осуществляются через них, то есть, через определенные энергоинформационные структуры.

Надо сказать, что в современной психотерапии (включающей и биополевую коррекцию), также в существенной степени возросло внимание к работе с образами. Этому способствовало возникновение и развитие оригинальных психотехник нейролингвистического программирования (НЛП), разработанного американскими исследователями Ричардом Бэндлером и Джоном Гриндером в 70-х годах прошлого столетия.

Одной из важных особенностей НЛП является то обстоятельство, что "рабочим инструментом", с помощью которого производятся строго конкретные и целенаправленные операции в сфере сознания и подсознания (устранение нежелательных привычек, изменение психических установок, представлений, оценок событий и т.п.) является первичный образ предмета, события, явления как формы психического отражения объективной реальности.

Отдавая должное определенной психической действенности слова и используя его в отдельных видах психотерапевтических коммуникаций (корректирующей метафоре, неосознаваемом внушении), разработчики НЛП, тем не менее, отдают предпочтение образу, считая, что "слова суть лишь неадекватные ярлыки для обозначения опыта" (13, с. 9).

Открытые в системе психотехник НЛП новые возможности придания психической действенности образам сравнительно легко

поддаются теоретическому постижению в системе всеобщих энергоинформационных взаимосвязей и к тому же органично вписываются в практику биополевой коррекции. Опыт лечебной работы показывает в частности, что в настоящее время уже сложились условия для проведения специальных исследований бесловесных форм внушения, в которых личностные лечебные программы формируются с помощью мысленно имплантируемых образов в сферу подсознания субъекта. Этот вид психического воздействия известен в Агни Йоге как прием "сердечного внушения" и, несомненно, используется в практике шаманства.

Существенное значение в системе энергоинформационных влияний, тем не менее, придается и слову, как графическому и звуковому символу форм и действий. В ортодоксальном мистицизме принято считать, что слово не только физически воздействует на биополе человека, но изменяет и энергетические качества окружающего пространства, обладает способностью менять свойства предметов, в буквальном смысле порождать определенные физические процессы.

При этом очень важным оказывается положение, которое допускает возможность длительного последействия прозвучавшего слова. В "Книге Египта", оплотившей в себе основы древнеегипетского храмового учения, об этом явлении сказано буквально так: "Если мы указывали тебе на связь всех излучений в мире, то слово, как высшее орудие, наиболее связывает всех и все своей силой; если бы люди знали Тайну этой связи, они обращались бы более бережно с этим даром. Познай: если слово отзвучало, то это не значит, что оно замерло, и действие его прекратилось. Сильное слово еще продолжает звучать в тонких сферах и влиять на них" (14).

Переходя к рассмотрению явлений целенаправленного энергоинформационного воздействия на объекты внешней среды, следует отметить, что в этом плане больше всего привлекало внимание исследователей удивительное свойство воды. Очень давно магическими практиками было установлено, что излучения сильного человека очень хорошо наслаиваются на воду и длительное время, сохраняясь в ней, способны оказывать положительное влияние при ее соответствующем использовании. Именно об этом свидетельствует фраза из древней рукописи: "Дай испить живой воды от твоего изголовья".

Специальными исследованиями недавнего времени (Н.Н. Сочеванов, 1998) установлено, что вода реагирует на воздействие энергетическим полем человека – поднесением ладоней к сосуду с водой и даже при воздействии взглядом. Вода, активированная полем человека, сохраняет свои особенности в течение месяца и более. Объективным подтверждением наличия биополевого влияния на состояние воды являются результаты работ С.И. Погосяна с соавт. (1993) и Г.М. Николаева с соавт. (1993). В первом случае обработка воды экстрасенсорными излучениями приводила к достоверному снижению pH, во втором – с помощью метода ядерного магнитного резонанса было установлено, что во внутриклеточной среде обработанных биополем прорастающих семян значительно раньше образуется "подвижной" пул воды, обеспечивающий транспорт метаболитов к точкам роста, что увеличивает всхожесть семян относительно необработанных.

Возможности человека оказывать энергоинформационное дистантное воздействие на рост и обменные процессы растений и животных показаны в публикациях В.Н. Пушкина (1980), И.Н. Таганова и О.И. Яворского (1987), Ю.В. Тяготина и Е.Г. Бондаренко (1991) и др. Весьма важный и наиболее общий вывод, вытекающий из вышеуказанных работ, состоит в том, что человек, обладающий сильным биоэнергетическим потенциалом, способен дистанционно вызывать необратимые изменения растительного или животного организма на стадии активного деления клеток.

В настоящей работе мы не касаемся сообщений, затрагивающих вопросы энергоинформационных воздействий на более масштабные реалии внешней среды, вроде погоды, урожайности посевов, массовых действий людей и т.п. Сведения о такого рода акциях бывают лишены строгой достоверности и трудно контролируемы.

Вместе с тем, мы глубоко убеждены, что именно на путях тщательного изучения явлений шаманства с позиций энергоинформационных связей исследователей ожидают настоящие открытия новых неизведанных возможностей человека.

* * * * *

1. *Гримак Л.П.* Магия биополя. Энергоинформационное лечение. М., 1994. 450 с.
2. *Доброхотова Т.А., Брагина Н.Н., Федорук А.Г.* Индивидуальный профиль функциональных асимметрий человека и парапсихология // Парапсихология и психофизика. 1993. №2. С.60.
3. *Минасян О.З., Зограбян С.Г., Геворкян О.М.* К вопросам физиологии и патологии эмоций // Шестой Всесоюзный съезд невропатологов и психиатров. М.,1975. Т.1. С. 253.
4. *Брагина Н.Н., Доброхотова Т.А.* Функциональные асимметрии человека. М., 1988.

5.*Дубров А.П., Пушкин В.Н.* Парапсихология и современное естествознание. М., 1989.
6.*Хоппал М.* Посвящение в шаманы и шаманская боль // Шаманский дар. Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям. Т.6. М., 2000. С.162.
7.*Ли А.Г.* Экстрасенсорные феномены в психиатрической клинике // Парапсихология в СССР. 1992. №1. С. 52.
8.*Свидерская Н.Е., Королькова Т.А., Ли А.Г.* Возможности и перспективы использования топографического картирования биоэлектрических процессов для парапсихологических исследований // Парапсихология в СССР. 1992. №1. С. 45.
9.*Стрельченко А.Б., Звоников В.М.* Целенаправленное дифференцированное гипнотическое воздействие как метод активации резервных возможностей человека // Психология и психофизика. 1993. №2. С. 49.
10.*Менегетти А.* Введение в онтопсихологию. Пермь. 1993.
11.*Басилов В.Н.* Избранники духов. М., 1984.
12.*Воробьев П.А.* Новое представление психофизиологической проблемы // Пятый региональный научно-технический семинар по ноосферным взаимодействиям. Тезисы докладов 26-27 ноября 1991 г. Томск, 1991. С.34.
13.*Бэндлер Р.* Используйте свой мозг для изменения. СПб., 1994.
14.*Сидоров В.М.* Знаки Христа. М., 1992. С. 68.

* * * * *

Impact of Shamans on Humans and the Environment: Energy-informational Aspects of Shamanism

Evaluation of the experimental results and medical practices of practitioners that use the biofield interpersonal interaction phenomena for treatment and diagnostics can be helpful in the study of the energy-informational aspects of shamanism

The specifics of shamanic magic activities is related to a certain degree with two energy-informational aspects. The first one belongs to the shaman capacity of perceiving and decoding on the subsensoric level the message of energy signals. The second envisages the possibility of intended energy-informational impact on the human body on other biological species and on the objects of the environment.

Undoubtedly there is a similarity between the exotic abilities of the shamans and the non-traditional therapeutic treatment of the extrasensory medical practitioners. This relates, primarily, to their common personal features that allow them to manifest the corresponding capability.

The above mentioned first energy-informational aspect has been described in the works of T.A.Dobrohotova, et. al. (1993), A.P.Dubov and V.N.Pushkin (1989), A.G.Li (1992) and by some others. One should specially mention in the works of that nature the studies by Italian ontopsychological clinisist Antonoi Maneghetti who introduced the notion of semantic fields of the biological systems.

From the authors viewpoint semantic field is a basic signal (informational cluster) that is transmitted in an extra-sensoric way from one person to another.

It is considered that semantic fields can channel any information and it can help to obtain precise input on the causes and motives of actions. This gives a technical possibility to learn about, to control and to modify all the aspects of activity, and that involves the purposeful impact on the other being. Semantic field has the messenger and the receiver. There ate even "postmen" who can transmit semantic information (A.Maneghetti, 1993). Therefore this concept has all the requisite theoretical postulates that are explaining from the energy-informational viewpoint the majority of the shaman actions.

The second aspect of energy-informational activity of shaman that involves an impact on humans and objects of environment is directly related with the biological field treatment of the extrasence practitioners when they treat a number of functional human disorders. This type of energy correction can be rather effective in treatment of neuroses and in treatment of some pcycho-somatic disorders on early stages before they may result inconsiderable organic changes. As well as in shaman treatment practice such impact can be subdivided into three basic categories: 1) correction of the biofield status of the human body, 2) purposeful interference into the sphere of subjective images of an individual, 3) use of the word as an object-activating symbol.

When it comes to the evaluation of the body of literature about peculiarities of the energy-informational impact on objects and the components of the environment one finds most impressive results in the study of the impact on physical, chemical and biological properties of the water and the plants. Experimentally tested data related to energy-informational impact on the larger segments of the environment (like weather, crop yields, mass human actions) are up to the present not verified as they are to complex and hard to be controlled.

Therefore, a more profound understanding of the nature and phenomenology of cult actions can be greatly assisted by the scholarly facts obtained in the energy-informational field, particularly in the therapeutic medicine and biology. I have no doubt that through the shaman actions study we will be able to reveal hitherto unexplored human abilities that would enrich the science of medicine.

Харитонова В.И.

Некоторые проблемы воздействия шамана, колдуна, целителя на человека и окружающую среду

Феномены суперсенситивного восприятия и экстрасенсорного воздействия, с незапамятных времен хорошо известные человечеству, как это ни парадоксально, в официальной науке до сих пор не получили «постоянной прописки». Однако современная ситуация свидетельствует о серьезных изменениях в отношении к тому, что ранее принималось с предубеждением или не воспринималось вообще. Переубеждать тех, кто привык не исследовать, а пользоваться

принятыми определенной частью общества догмами, нет смысла, но попытаться понять сформировавшуюся позицию (если речь не идет о слепом следовании рутинной идеологии или безоговорочном принятии церковной доктрины) иногда бывает небезынтересно. Тем более в ситуации со столь тонкими проявлениями, как психоэнергетика и энергоинформатика.

Остановлюсь изначально на одном из аспектов восприятия магико-медицинских практик. Довольно распространенное представление о том, что шаманы, колдуны, целители оказывают на человека исключительно «психотерапевтическое» воздействие сформировалось в научных кругах и в кругах просвещенной интеллигенции неслучайно. Это вызвано, во-первых, отсутствием серьезных исследований названных феноменов и не доведением до сведения масс специальной информации (обычно засекреченной), во-вторых, трудностями в самом изучении воздействия психоэнергетического, а тем более энергоинформационного уровня. Приборы, с помощью которых можно фиксировать психоэнергетические процессы, только появляются; гуманитарные же возможности фиксации феноменов, разработанные в основном в западной практической психологии, у нас известны далеко не всем исследователям.

Психотерапевтическая компонента воздействия традиционных лекарей и целителей, между тем, не столь значительна и весьма своеобразна (см. подробно: *Харитонова В.И.* Традиционная магико-медицинская практика и современное народное целительство. М., 1995; *Она же.* Как лечат заговорами? Знахарка из Малоярославца // Народное творчество. 1993, №7). Элементы психотерапии – наличие предварительной беседы с пациентом, попытки успокоить его и проанализировать ситуацию, положительный комментарий к сеансу, наставления после сеанса и т.п. – ярко выражены в работе нынешних обученных на специальных курсах целителей и последователей практики «экспериенциального шаманизма» (школа М.Харнера – однако и они признают большую действенность «шаманских методов», нежели чем психотерапевтических, см., напр., в настоящем издании тезисы *А.Л.Слободовой* и *Н.А.Купряшиной*). Собственно психотерапевтические техники в минимальной мере присутствуют в традиционной практике шаманов, колдунов, знахарей разного рода. Там имеет место, если можно так сказать, «опосредованная психотерапия»: сама необычная ситуация и «сверхзнание», «сверхвозможности» традиционного лекаря поражают «непосвященных» настолько, что создают мощный стимул к формированию безграничной веры в возможности исцеляющего («формируют установку» на исцеление, включая резервные возможности психики и организма пациента).

Основная же работа адептов магико-медицинских и, шире, магико-мистических практик остается вообще за горизонтом видения тех, кто не отличается «ясновидческими» способностями – способностями образного и иного видения психоэнергетических и энергоинформационных проявлений. Только круг «посвященных» (лиц с развитыми суперсенситивными и экстрасенсорными способностями) имеет возможность оценивать и корректировать происходящее на «тонком плане», в сфере «виртуальной реальности». За этим кроется глобальная проблема разделения людей на «посвященных» и «непосвященных» («понимающих» и «непонимающих» в терминологии Л.Н.Толстого, интуитивно и рационально воспринимающих мир).

В антропологическом (этнографическом) аспекте данная проблема выступает как проблема разграничения, например, шаманского **знания** и представлений о нем у тех, кого обычно именуют «шаманствующими» (приверженцами шаманских верований и культа), на что обратил самое серьезное внимание еще М.Элиаде. В одном случае речь идет, что очевидно, об *эзотерической* практике и тайных знаниях, в другом – об *экзотерических* сведениях, фольклоре и мифологии «непосвященных». Аналогично должна рассматриваться проблема колдовства и знахарства, белой и черной магии (подробно: *Харитонова В.И.* Заговорно-заклинательное искусство восточных славян: проблемы традиционных интерпретаций и возможности современных исследований / Этнологические исследования... Т.3, ч.1-2). За всем этим кроются различия в глубине постижения мира и степени развития «необычных способностей».

В лечебной практике принципы воздействия могут быть подразделены (исключая психотерапию, о которой было сказано особо) на *физиотерапевтические*, *биоэнергетические* и *энергоинформационные* (подробно: *Харитонова В.И.* Традиционная магико-медицинская практика...). Если физиотерапевтические очевидны для пациента и окружающих, биоэнергетические отчасти наблюдаемы (наложение рук или использование ладоней в варианте «биолокатора» при бесконтактной диагностике и массаже, например), то энергоинформационные оказываются за пределом естественного видения и, таким образом, за пределом понимания. Высказывания типа:

«воздействую мысленно», «работаю мысле-формой», «идет энергия Космоса», «идет энергетический поток из организма», «не я, а духи (Бог, святые целители и т.п.) работают», - ничего не объясняют, а только свидетельствуют о беспомощности в комментировании происходящего самими «посвященными». Очевидно, что характер комментария всегда предопределен этнокультурным контекстом и спецификой менталитета целителя. Глубина же постижения процессов воздействия – менталитетом и степенью овладения **знанием** (опытом, полученным в измененных состояниях сознания – ИСС).

Обретение **знания** и статуса «посвященного» для адептов традиционных магико-мистических практик, равно как для современных «народных целителей», связано с освоением техник погружения и работы в ИСС. Если говорить о протяженности такого обретения, то это – при серьезной практике – процесс длиною в жизнь. Принципы работы перманентно совершенствуются.

При всем том нельзя сказать, что в приобщении к **знанию** есть некая четкая градация и последовательность освоения различных методик работы, разных принципов воздействия, хотя эта идея очень заманчива особенно для привычного классифицирования в отечественной научной практике. Многолетние наблюдения за десятками разнообразных целителей, колдунов, знахарей, шаманов и шарлатанов разного рода не подтверждают это. Наоборот, приходится говорить о множественности путей обретения необычных способностей (*Харитонова В.И.* Наследование дара (знания) в колдовской традиции восточных славян // Этнологические исследования... Т.5, ч.2), о различиях в процессе становления личностей с развитыми необычными свойствами (*Харитонова В.И.* Портреты народных целителей России. М., 1995), о непредсказуемом сочетании тех или иных свойств у одного из одаренных адептов (*Харитонова В.И.* Визионерский опыт в «экспериментальном шаманизме» и личный опыт колдуна // Этнологические исследования. Т.5, ч.1) и т.д. Не исключено, что данное вполне естественное многообразие сводимо к некой очень сложной (или многоступенчатой) единой формуле, но это – дело будущего многоаспектного интердисциплинарного исследования.

На базе современного физического, биофизического, психологического и парапсихологического знания можно предположить, что, во-первых, физиотерапевтическое, биоэнергетическое и энергоинформационное воздействия в абсолютном большинстве случаев

выступают в различных вариантах контаминаций (зависит от адепта магико-мистической или магико-медицинской практики, а также от перципиента и ситуации); во-вторых, в каждом из этих типов воздействия преобладает конкретная составляющая: в физиотерапевтическом – физическая, тепловая, возможно, электромагнитная; в биоэнергетическом – скорее всего, энергии полей, составляющих «биополе» человека (*см. работы И.М.Когана, А.М.Фролова в данном издании и др.*); в энергоинформационном – информационная компонента.

Очевидно, что каждый из типов воздействия проявляется с разной силой и актуализируется в различных временных пределах, что зависит от основных составляющих воздействие (степени и скорости их проявленности в физическом мире) и от основных участников акта воздействия, их свойств и качеств.

В любом случае необычайно важны степень развитости определенных свойств и качеств, а также навыков оказания воздействия, умения управлять его процессом. Для каждого адепта актуален процесс обучения и дальнейшего совершенствования его способностей, отработка новых навыков – ведь речь идет о том, что мы до сих пор называем «необычным», не до конца понимаемым и плохо освоенным человечеством.

Приведу пример, на первый взгляд, странный. При работе «экстрасенсов» с клеточной культурой асцитной крысиной гепатомы (эксперимент проводился в Институте канцерогенеза онкологического центра, в лаборатории иммунохимии; организаторы основного опыта – к.б.н. Т.Л.Эрайзер и к.б.н. Л.Я.Шипова; данные опубликованы, в частности: *Карцев В.* Что может «экстрасенс»? // VITA. Традиции. Медицина. Здоровье. 1995, № 3, с.20-21) – задание: подавить максимальное количество клеток – у всех приглашенных специалистов наблюдалась различная степень воздействия (вплоть до 100% подавления). Однако, в отдельных ситуациях был зафиксирован парадоксальный с точки зрения наблюдателей феномен: некоторые «народные целители» в исходных экспериментах ... стимулировали рост клонов (клеточного потомства) и только в последующих подавляли его. При этом иногда отмечалась «промежуточная» стадия – отсутствие воздействия – и только в последующем опыте – подавление. Наблюдатели пришли к выводу, что у целителя явно имело место «обучение» работе с данной культурой, установление прямого

контакта с последующим освоением техники управления жизненными процессами культуры.

Отмечу, что для подобного «обучения воздействию» или достижения прямого контакта с перципиентом любого уровня (клетка, растение, животное, человек и др.) многие современные «народные целители» пытаются получить исходно максимально подробную информацию о нем самом, его жизнедеятельности и т.д. Например, в случае с человеком или животным помогает работать знание анатомии, биологии и зоологии. Впрочем, в этом нуждаются далеко не все операторы, а преимущественно те, кто использует методики работы с образной системой.

Анализ сообщений о принципах работы «народных целителей», знахарей, колдунов и различных шаманов и неошаманов позволяет предположить, что, во-первых, есть несколько методик с использованием образов, а во-вторых, ни у самих адептов различных практик, ни, тем более, у сторонних наблюдателей при строгом контроле сознания, по сути дела, никогда нет полной уверенности в том, что работа прошла именно так, как была задумана, и можно рассчитывать на ожидаемый результат.

Если используются методики работы с «реальной образностью» – например, оператор представляет себе больной орган пациента и мысленно проводит с ним определенные манипуляции, – то здесь, фактически, речь может идти о целенаправленном энергоинформационном потоке. Одна из моих информаторов, акушерка по образованию, останавливая маточное кровотечение, мысленно тампонировала кровоточащий орган турундой. Сильнейшее кровотечение было довольно быстро остановлено исключительно энергоинформационными и биоэнергетическими методами. Трудно сказать, впрочем, насколько в данном случае был необходим образный компонент, так как биоэнерготерапевт использовала прием наложения рук на зону больного органа и ощущала поток энергии, переливающийся в тело пациента.

Информаторы-операторы, как, впрочем, и наблюдатели-ясновидящие, уверены в том, что возможно воздействие энергетическими потоками, а также у многих из них есть представление о реальности трансформаций физического плана через мысле-образную работу на тонкоматериальном, энергоинформационном уровне.

Иная методика работы с образами связана с воображаемыми сюжетами (см. спец. о разграничении фантазирования и творческого

моделирования – *Харитонова В.И.* «Не в воле человека стать шаманом»? // Этнологические исследования... Т.6). Эта методика встречается в различных вариантах. Например, она представлена в заговорно-заклинательной практике, где при чтении текста заклинатель «проживает» образную ситуацию, предлагаемую текстом, чтобы максимально углубиться в соответствующее рабочему моменту состояние к главной, ключевой формуле, концентрирующей в образном варианте основной смысл заклинательного действа. Это «путешествие сознания» происходит в неглубоких стадиях ИСС. Действенным, судя по всему, оказывается именно момент «ключевых слов». Однако использование заговорно-заклинательных актов специалистами разного уровня или на разных этапах собственного становления представляется различным. Например, одна из опытных колдуний свидетельствовала о том, что изначально в своей практике она должна была прилагать определенные усилия, чтобы правильно воспроизводить тексты, следила за образностью; со временем произошел некий качественный скачок – она входит довольно быстро в ИСС (на стадии молитвенного вступления), и далее текст «прокручивается» сам собой на периферии сознания, образная картина разворачивается как будто самостоятельно.

Здесь, очевидно, уместна параллель с работой представителей «экспериенциального шаманизма» (ЭШ) и классическими шаманскими (КШ) путешествиями. В ЭШ шаман отправляется в путешествие в тот или иной мир, вполне осознанно моделируя образную картину начала путешествия, выхода в иномирье – как правило, до встречи со своим учителем. Далее уже не шаман конструирует образную картину, но эта картина начинает жить своею жизнью, вовлекая в нее шамана. На этом этапе становится возможным некое моделирование новой образности – но уже как бы не шаманом, а его виртуальными помощниками и учителем, что запараллеленно с оказанием воздействия на ситуацию или перципиента. Естественно, воздействие (как и образное моделирование, трансформации) осуществляется во время шаманского путешествия не постоянно, а эпизодически, не исключено, в моменты производимых образных трансформаций (вопрос не исследован). Например, если шаман(ка) видит «Сад Души» (один из обязательных образов-символов для путешествия) в плачевном состоянии, а особенно главное дерево, символизирующее Душу клиента, то его (ее) Учитель, как правило, ле-

чит это дерево, приводит его в порядок, заставляет зазеленеть, зацвести.

В классическом шаманизме, использующем путешествие, умелый шаман с момента прихода духов начинает свое действо, в котором вначале инициирует путешествие он сам, а с переходом в иные миры также, как правило, инициатива как бы ускользает от него, переходя к виртуальным персонажам. При этом шаман не может прервать процесс камлания (это, по мнению знатоков традиции, чревато нежелательными последствиями и для шамана, и для клиента). Оказание воздействия традиционными шаманами специально в таком ракурсе не исследовалось; по наблюдениям можно говорить о возможном воздействии в отдельные моменты контактов с виртуальными персонажами и в специально предусмотренные ритуалом моменты непосредственного контактного воздействия («вдувания» души, высасывания болезни и пр.).

В недавно проведенной серии экспериментов с экспериенциальными шаманами и неошаманами, наследовавшими традицию, в ходе которых они работали с клиентами, а при этом специально фиксировалось восприятие перципиентом возможного воздействия на протяжении всего процесса шаманского путешествия. Клиенты – в зависимости от развитости суперсенситивности – сообщали более или менее подробно о своем состоянии. Большинство из них испытывали различные ощущения: физические (холод, судороги, покалывания, тошнота, головокружение и др.), психоэнергетические (вращение энергетической «воронки», ощущение давления на чакры, «мурашки» в головном и спинном мозге, усиление или ослабление слуха, световые и цветовые пятна или «экран» перед «внутренним взором» и др.), эмоциональные (тревожность, хотелось плакать, покой, радость и т.д.). Ощущения у большинства были очень сильными и яркими. У некоторых испытуемых наблюдались при этом непроизвольные движения корпуса в какую-либо сторону – они не могли противостоять некому силовому воздействию. Этот простой по воспроизведению эксперимент убедительно демонстрирует многообразие и реальность передачи и восприятия неких сигналов, идущих от оператора к перципиенту (подробнее об этом будет идти речь на специальной научно-экспериментальной студии, см. ч.2 «Материалов...»).

Возвращаясь к вопросу об образности, с которой работают адепты различных магико-мистических практик, стоит особо отме-

тить процесс общения с духами в варианте их «вселения». Шаманов, работающих путем вселения духов, не все исследователи считают таковыми (напр., *М.Элиаде*, а за ним *Ст.Криппнер* называют их медиумами). Однако камлания с использованием техники вселения духов содержит массу элементов образных путешествий и психоэнергетического воздействия. В процессе камлания осуществляется психоэнергетическая проработка (перципиенты воспринимают как давление на чакры), чему способствует работа с бубном и пение. В момент пребывания духа в теле шамана при его общении с клиентом четко локализуется энергоинформационное воздействие (шаман, используя бубен или движения рук, работает с клиентом).

Работа с образами, что очевидно, осуществляется по-разному. Различные ситуации свидетельствуют о разной глубине погружения операторов в ИСС. Вероятно, в шаманских путешествиях и заговорах, пока сам адепт моделирует образную ситуацию, нельзя говорить о серьезном воздействии. Однако, процесс перехода в виртуальную реальность у опытного оператора происходит подчас почти мгновенно. Переход к той стадии ИСС, когда у адепта имеется устойчивое ощущение того, что он не руководит происходящим, а становится лишь действующим лицом независимо от него разворачивающегося сюжета, свидетельствует о более значительном погружении в ИСС – шансы на воздействие увеличиваются (ср. с данными *Х.Зодера* по погружению в ИСС – см. публикацию во 2-ой части 7 тома).

Не исключено, что работа «в образе» – камлание путем «вселения духа» в этом ряду будет следующей ступенью. Интересен, конечно же, и еще один вариант – работа собственно образа: ситуация, когда «вызывается дух» и работа поручается ему. Но это – либо особый вариант восприятия адептом действительности в ИСС, либо, если учитывать восприятие ситуации со стороны ясновидящим, – особые возможности создавать «психофизическую реальность» некоторыми адептами магико-мистических практик (ср., напр.: *Жуковская Н.Л.* Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977, с. 169). Очевидно, если адепту под силу подобное деяние, то и воздействие его должно быть значительным.

Впрочем, работа с помощью простых мысле-образов в магико-мистической практике также может быть очень действенной при наличии особых навыков и способностей, о чем свидетельствует практика магов, колдунов, хилеров.

Итак, за простыми, на первый взгляд, ситуациями, трактуемыми в фольклористике и этнографии как фольклорно-мифологические проявления культуры, скрывается серьезное воздействие психоэнергетического и энергоинформационного характера. Нельзя отрицать, что оно может трансформировать в том числе психофизическую сферу человеческого организма, и не только его. Эта тонкая и плохо исследованная область, конечно же, всякий раз вызывает сомнения при столкновении с нею. Однако не учитывать ее невозможно, хотя в работе с адептами магико-мистических практик приходится делать значительные скидки на их необъективность в оценках самих себя и происходящего с ними.

Хочу остановиться еще на одном моменте, связанном с возможным биоэнергетическим и энергоинформационным воздействием.

Опыты работы «экстрасенсов» с клеточными культурами заставили наблюдателей обратить внимание на ярко проявившуюся в ходе экспериментов особенность некоторых людей с необычными способностями: кое-кто из них не смог оказывать негативное воздействие на живую культуру. И это было их принципиальной нравственной установкой, а не отсутствием «экстрасенсорных» возможностей.

Данное наблюдение позволяет сделать несколько важных заключений, распространяемых на магико-мистические практики в целом. Первое связано с понятием о «белой» и «черной» магии. Известно, что научный миф о наличии двух типов магии несостоятелен как с точки зрения адептов магико-мистических практик, так и с позиции собственно научных представлений. Белое/черное коррелирует в традиционных культурах с понятиями доброе/злое. При этом оценки содеянного даются с позиции конкретной личности. Часто один и тот же факт может рассматриваться противоположно с различных точек зрения. Разумеется, есть конкретные магические приемы, направленные на нанесение вреда и на поддержание положительных жизненных начал. Именно они могут рассматриваться как «черные» и «белые», но не более того. Попытки разделения по этому принципу магии в целом, убежденность в разграничении знахарства и колдовства, выделение «белых» и «черных» шаманов – требуют дополнительных разъяснений (подробнее: *Харитонова В.И.* Заговорно-заклинательное искусство... Ч.1).

В любом случае – идет речь о шамане, колдуне, знахаре, народном целители или просто человеке, которого отличают по его необычным способностям, - важно в первую очередь не классифицирование и развешивание ярлыков (даже в описательной этнографии и фольклористике), а понимание того, что любой человек в той или иной степени имеет возможность воздействовать на окружающее пространство и находящихся в ней живых существ. Это воздействие очень часто происходит неосознанно или почти неосознаваемо. И каким окажется конкретный факт воздействия – зависит от нашего нравственного статуса, поведения и состояния в каждый момент.

Поскольку современная наука не в состоянии до конца понять и объяснить, что такое человек и каковы его возможности, а традиционные практики, в том числе основанные на традиционном **знании**, представляют нам картину мира, порожденную традиционной культурой определенного социума и явно не устраивающую современного человека цивилизации, то у нас есть единственный выход – стремиться к нравственному совершенствованию и жить по нравственным законам, помня о главной заповеди Гиппократа: «Не навреди!».

Нанесение вреда часто может быть в отношении человека внешне не проявленным, а степень его трудно оцениваемым. Это связано с тем, что оператор (особенно сильно развитый в экстрасенсорном плане) не контролирует в какой-то момент под воздействием эмоций собственные энергетические потоки. Например, электромагнитная составляющая биополя (возможно, и другие компоненты), о чем пишут многие физики и техники, по свидетельствам очевидцев и сообщениям самих обладателей феномена, в моменты эмоциональных взрывов, гнева, распространяясь бесконтрольно, выводит из строя электроприборы, портит аудио- и видеозаписи и т.д. Из окружающих ярко воспринимают такие проявления только те, кто хорошо развит в суперсенситивном отношении: ими фиксируются сильные энергетические потоки, как бы проходящие через их тела, ощущаются покалывания, «мурашки», «холод» в позвоночнике, ощущение тошноты и др. Но это не значит, что все те, кто не чувствует таких энергетических выбросов, не страдает от них. Скорее, наоборот, не зная об опасности, они не предпринимают никаких шагов к нормализации ситуации.

О другой стороне – самих оказывающих случайное или намеренное воздействие – говорить особенно сложно, поскольку далеко не все они люди нравственно совершенные; мало того данный нравственно-этический вопрос смыкается с вопросом о психическом и нервно-психическом статусе многих экстрасенсорно одаренных лиц.

Очевидно, что многолетняя дискуссия о психическом статусе шаманов была вызвана не только необычностью проявления специфического феномена традиционной культуры, но и реальной ситуацией наличия среди адептов магико-мистических практик (особенно среди слабых шаманов) массы лиц, плохо контролирующих свое поведение, склонных к бытовой истерии, скандальозности и т.п. В связи с этим очень актуален вопрос не о болезненном статусе отдельных лиц, а о психоэнергетической корректности поведения. Серьезность ситуации пока понимают, кажется, лишь параспихологи.

Таким образом, перед нами – сложнейшая нравственная проблема, требующая от ученых колоссальной работы при непредвзятом отношении к психофизической стороне человеческой жизни, ее биоэнергетическим и энергоинформационным проявлениям. Мы не имеем морального права сваливать вину за безнравственность человечества ни на Христа, Будду, Мохаммеда, ни на иных богов и духов, созданных в процессе исторического развития человечества.

* * * * *

Some issues of the influence on the homan beings and the environment of theshaman, sorcerer and healer

The paper is based on the previous works of the author and on the experimental data received from the current inter-disciplinary research conducted at the IEA RAN. Also used the data received at the experiments of influencing on cell tissues by the ESP-persons (the term is provisional).

Considering different aspects of influencing other human beings and the environment by the ESP-persons, author defines them as *physiotherapeutic, bioenergetic, energy-informational* and *psychotherapeutic* (for detailed research and evaluation see authors works on this topic for the last decade) . The first three aspects author considers as real, direct. The last one is defined as "indirect psychotherapy" because adepts of traditional mystical-magical practices very rarely use methods which can be defined as psychotherapeutic as such.

Special attention is paid to the direct aspects of the ESP influence which are connected with imagery work. These phenomena are studied on the cases of imagery work in the contexts of traditional shamanism (shamanic journey, spirit possession), of the experiential shamanism (followers of M. Harner) and in the context of the eastern Slavic sorcery and contemporary "folk healing". A special distinction is made between those stages of guided imagery, when operator enters ASC him(her)self, and those ones of ESP modeling during which he(she) influences patient. (See also on this subject: "It's not up to a human being to choose..." in the vol.6 of this publications).

Finally, author focuses on the moral issues which relate to special qualities of the psyche of the ESP-gifted individuals. (Translated by M.N.Ochourkov)

Болдырева Л.Б., Сотина Н.Б.

Эксперименты по дистанционному воздействию оператора. Неэлектромагнитная компонента биополя и её экранирование спин-поляризованным веществом

За последние десятилетия проведено много экспериментов по воздействию экстрасенсов (операторов) на приборы и живые организмы. Однако в подавляющем большинстве таких экспериментов расстояние между оператором и объектом воздействия не превышало 2-3 метров. При малых расстояниях трудно исследовать природу воздействия экстрасенса, поскольку в таких экспериментах могут проявляться как воздействия, передающиеся непосредственно по физическому вакууму (например, электромагнитные поля, гравитационные поля), так и воздействия, осуществляемые на молекулярном уровне (акустические, химические, тепловые). Поэтому представляют особый интерес опыты, в которых расстояние между оператором и объектом составляло десятки километров и таким образом воздействия, осуществляемые на молекулярном уровне, были исключены. Среди последних надо отметить многолетние и убедительные опыты, проведённые Г. К. Гуртовым и А.Г. Пархомовым по воздействию оператора на электрогенерирующую рыбку "нильский слоник", микрокалориметр и генератор шума (расстояние варьировалось от 0,5 м до 2000 км)[1]; а также эксперименты, выполненные Дульневым Г.Н., в которых оператор действовал на микротесламетр с расстояния 15 км [2]; эксперименты Короткова К. Г. по воздействию оператора на газоразрядный датчик на расстояниях от 200 до 3000 метров; успешные опыты В. И. Карцева по воздействию на мышей, получивших дозу радиации в летальном диапазоне (операторы воздействовали на мышей, находящихся в Москве, из Ялты и Челябинска)[3].

Перечисленные выше эксперименты показали возможность воздействия оператора на физические приборы (а также на живые организмы) на больших расстояниях. В ряде случаев приборы, на которые воздействовал оператор, были защищены электромагнитными экранами, что исключало "участие" в воздействии электромагнитной компоненты биополя оператора. Нельзя объяснить действием только электромагнитного поля и проявившуюся в этих экспериментах "узкую" направленность воздействия оператора: аналогичные приборы, находящиеся в непосредственной близости от объекта воздействия (или, в экспериментах Карцева, мыши из кон-

трольной группы) не реагировали на воздействие. Таким образом, эти эксперименты доказывают что для описания такого явления как дистанционное воздействие экстрасенса (оператора) необходимы новые физические модели.

Анализ условий проведения экспериментов показывает, что эффективность воздействия оператора на систему "регулируется" сознанием оператора. Путем длительной тренировки (с привлечением определённых зрительных образов) оператор "подбирает" такое состояние своего организма, при котором происходит желаемое влияние на объект. Отсюда можно сделать вывод, что при дистанционном воздействии экстрасенса на физические приборы, существенную роль играет его сознание, его воля.

Что же такое сознание человека, и чем, вообще, отличается живое от неживого с точки зрения физика? Именно такие вопросы поставил в своей небольшой книжке "Что такое жизнь?" (1943г.) основоположник квантовой физики Э.Шредингер [4]. Вначале, анализируя научные данные по генетике, Э.Шредингер доказывает, что носитель наследственности – ген- является, говоря современным языком, квантовой системой. Эту точку зрения сейчас разделяют все учёные, представляя себе ген как очень большую молекулу, поскольку молекулы также как и ген обладают поразительной устойчивостью и упорядоченностью.

Однако Э.Шредингер идёт в своих рассуждениях дальше. Он обращает внимание на то, что не только ген, но и весь организм в целом и даже *сознание человека* ведут себя как единая устойчивая упорядоченная система. Как объяснить такую устойчивость и упорядоченность с точки зрения термодинамики?

Вообще говоря, эволюцию живой и неживой материи можно описывать едиными законами с позиции синэнергетики. Можно сказать, что живой организм, являясь термодинамически открытой системой, "питается" отрицательной энтропией, чтобы сохранить упорядоченность. Однако, между живым организмом и неравновесными устойчивыми (диссипативными) структурами неживой материи существуют видимые отличия даже с позиции термодинамики, не описываемые синэнергетикой. В первом случае мы имеем дело с "порядком из порядка", во втором с "порядком из беспорядка". Приведём ниже несколько цитат из книжки "Что такое жизнь?", в которых отражена это мысль

"Жизнь – это упорядоченное и закономерное поведение материи, основанное не только на одной тенденции переходить от упорядоченности к упорядоченности, но и частично на существовании упорядоченности, которая поддерживается все время.

Для физиков (и только для них) я надеюсь пояснить свою точку зрения такими словами: живой организм представляется макроскопической системой, частично приближающейся в своих проявлениях к чисто механическому (по контрасту с термодинамическим) поведению, к которому стремятся все системы, когда температура приближается к абсолютному нулю и молекулярная неупорядоченность снимается".

"Физик хорошо знает, что классические законы физики заменяются квантовой теорией, особенно при низкой температуре. Этому имеется много примеров. Жизнь представляется одним из них".

И несколько далее, в конце книги: "Сознание никогда не переживается как множественное, а всегда только как единичное», причём, "каждый сознательный разум" представляет собой "субъект, могущий управлять "движением атомов" согласно законам природы".

Развивая мысль Э.Шредингера об аналогии между живым существом и макроскопической системой при температуре, стремящейся к абсолютному нулю, можно предположить, что живое существо подобно макроскопической квантовой системе. (В современной физике известны примеры макроскопических квантовых систем; к ним, в частности, относятся сверхтекучие жидкости). Но *что* в живом организме или в сознании человека является макроскопической квантовой системой? Так, макроскопическая квантовая система, определяющая наше сознание, не может существовать на атомном уровне, поскольку она сама способна управлять "движением атомов" (что согласуется с таким понятием как "свобода воли").

С нашей точки зрения, любое живое существо является квантовой топологической структурой в физическом вакууме. (Физический вакуум - это то, что заполняет реальное пространство между элементарными частицами).

Одним из новых направлений в современной физике является распространение свойств сверхтекучих жидкостей на физической вакуум. Мы, авторы данной статьи, развивая это направление, показали, что вакуум имеет свойства сверхтекучей жидкости, состоящей из пар электрически разноименно заряженных микрочастиц [5].

Следующие свойства сверхтекучих сред кажутся нам значимыми в свете нашего предположения о том, что живое существо является квантовой топологической структурой в физическом вакууме.

1. Возникающие в сверхтекучих средах различные топологические структуры также являются квантовыми системами.

2. Топологические структуры в сверхтекучих средах способны длительно сохраняться (за счёт малой диссипации).

3. В сверхтекучих средах существуют процессы, приводящие к выравниванию "параметра порядка" между топологическими структурами (например, спиновые токи). Следует особо подчеркнуть, что такие процессы могут иметь "узко" направленный избирательный характер.

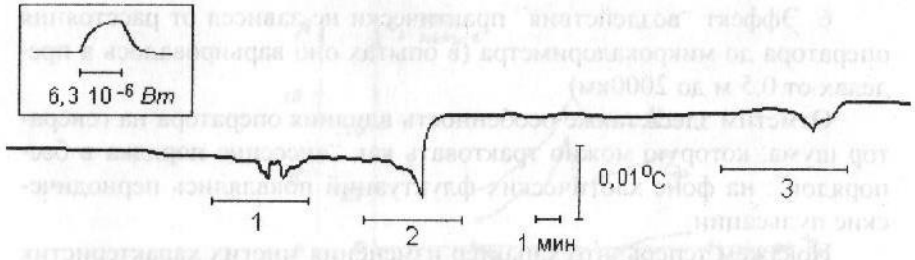
Отметим, свойства сверхтекучих сред в значительной степени определяются поведением спинов частиц, составляющих эти среды.

Если наше предположение о том, что любое живое существо является топологической структурой в сверхтекучем физическом вакууме, верно, то воздействие экстрасенса на какой-либо объект может иметь спиновый характер. Сравним с этой точки зрения особенности дистанционного воздействия экстрасенса (оператора) на приборы с особенностями спин-переориентационного перехода в магнетите.

Обратимся с этой целью к опытам, проведённым Г.К. Гуртовым и А.Г. Пархомовым по воздействию оператора на микрокалориметр и генератор шума (расстояние в этих опытах варьировалось от 0,5 м до 2000 км). Микрокалориметр – это устройство для измерения малых тепловых эффектов. Он может измерять перепады температуры (с помощью измерения электрического сопротивления терморезистора) порядка 10^{-5}°С. Калориметрическая методика привлекает своей универсальностью: любое изменение состояния пробного тела в той или иной мере сказывается на температуре этого тела, поэтому от калориметра можно ожидать реакцию на любые воздействия. На рис.1 в качестве примера показан фрагмент записи самописца в ходе одного из результативных опытов.

Рис.1. Результаты воздействий оператора (март 1986г.) на экранированный микрокалориметр (ЭМК). Время воздействий отмечено горизонтальной чертой. 1 - установление "контакта" с ЭМК. 2 - оператор мысленно повышает температуру детектора. 3 - Оператор мысленно понижает температуру детектора. Интересно, что направленность мысленного усилия оператора и знак эффекта совпадают.

Вверху слева - результат включения и выключения электронагрева.



Проведённый анализ результатов многих опытов позволил выявить следующие особенности дистанционного воздействия оператора.

1. Оператор может вызвать не только возрастание, но и снижение температуры, тогда как поглощение в пробном теле таких "обычных" излучений, как электромагнитное, акустическое, ионизирующая радиация могло бы вызвать лишь повышение температуры поглотителя.

2. После прекращения первого "воздействия"оператора, сигнал не возвращается к исходному уровню на протяжении длительного времени. Последующие "воздействия"оператора приводят к изменению сигнала, но после их прекращения, сигнал возвращается к значению, достаточно близкому к тому, которое было достигнуто после первого "воздействия" Отметим, что после выключения дополнительного электронагрева сигнал всегда возвращается к исходному уровню.

3. Обращает на себя внимание необычность характера сигнала при "воздействии" оператора, что особенно заметно при сопоставлении этого сигнала с приведённой на том же рис.1 записью сигнала при включении и выключении дополнительного нагрева терморезистора. При "воздействии" оператора сигнал меняется намного резче, чем при включении электронагрева.

4. При воздействии оператора величина сигнала принимала не произвольные, а дискретные значения, разделённые промежутками, кратными $2 \cdot 10^{-3}$ °С.

5. Экранирование микрокалориметра от электоромагнитных и других воздействий не влияло на результат, достигаемый оператором, а в отдельных случаях делало его даже более "отчётливым".

6. Эффект "воздействия" практически не зависел от расстояния оператора до микрокалориметра (в опытах оно варьировалось в пределах от 0.5 м до 2000км)

Отметим здесь также особенность влияния оператора на генератор шума, которую можно трактовать как "внесение порядка в беспорядок": на фоне хаотических флуктуаций появлялись периодические пульсации.

Покажем теперь, что характер изменения многих характеристик вещества во время спин-переориентационного перехода имеет много общего с некоторыми из перечисленных выше особенностей "воздействия" оператора на физические системы. В качестве примера рассмотрим магнетит состава Fe_3O_4 [6]. В области температур от 122 до 128 К он находится в лабильном состоянии и при наложении на него магнитного поля в нем происходит фазовый переход, сопровождающийся существенным изменением таких характеристик, как магнитное сопротивление, магнитная восприимчивость, теплоемкость.

Во время спин-переориентационного перехода в магнетите наблюдается магнитокалориметрический эффект, заключающийся в понижении температуры образца в процессе перехода. Величина изменения температуры ΔT может достигать ~0.2К. Обнаружено, что для магнетита характерен необратимый магнитокалориметрический эффект первого измерения. Суть его заключается в том, что при первоначальном наложении магнитного поля происходит необратимое изменение температуры, т.е. после снятия магнитного поля температура образца не восстанавливается; при последующих включениях поля наблюдается обратимый магнитокалориметрический эффект. Эффект первого включения обнаружен и для магнитного сопротивления. На рис.2 приведены графики изменения температуры образца ΔT, теплоёмкости C_p , магнитного сопротивления R и магнитной восприимчивости μ при наложении магнитного поля величиной в 10 кэ.. Как видно из приведённых зависимостей в области спин-переориентационного перехода характеристики магнетита претерпевают резкие изменения.

Таким образом, проявившиеся в условиях этого экспериментах такие свойства магнетита как: понижение температуры, высокая скорость изменения его характеристик, наличие температурного эффекта "первого измерения" совпадают с отмеченными выше особенностями "воздействия" оператора на физические системы.

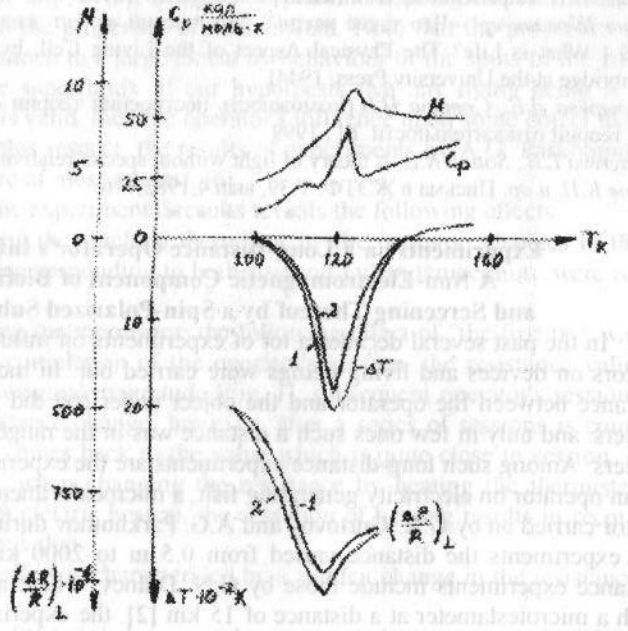


Рис.2. Характеристики магнетита в области спин-переориентационного перехода.

C_p – теплоёмкость; T*K -температура термостата, в котором находиться образец; ΔT - величина ΔT-эффекта; R -магнитное сопротивление в направлении, перпендикулярном H; μ - магнитная восприимчивость;

1-первое измерение (измерение, проводимое при первом наложении магнитного поля); 2- второе измерение.

Установленная аналогия подтверждает выдвинутую нами гипотезу, что воздействие оператора на объект может иметь спиновый характер. Из этой гипотезы в частности следует, что экранирование объекта спин-поляризованным веществом может изменить эффективность воздействия экстрасенса. Без сомнения, поиск способов экранирования от воздействия экстрасенса является важным направлением в парапсихологии.

* * * * *

Гуртовой Г. К., Пархомов А. Г. Парапсихология и психофизика, №4(6) 1992, 31-51.

Дульнев Г.Н. Энергоинформационный обмен в природе. Санкт-Петербург, 2000.

Карцев В.Н. Парапсихология и психофизика, №1(9)1993,44.
Эрвин Шрёдингер «Что такое жизнь? Физический аспект живой клетки» Ижевск 1999 [What is Life? The Physical Aspect of the Living Cell, by Erwin Schrödinger, Cambridge at the University Press, 1944]
*Болдырева Л.Б., Сотина Н.Б.*Возможность построения теории света без специальной теории относительности. М., 1999
Boldyreva L.B., Sotina N.B. A theory.of light without special relativity?, Moscow 1999.
Белов К.Н. и др. Письма в ЖЭТФ. Т.39, вып.4,1982,116.

* * * * *

Experiments on a Long-Distance Operator's Influence. A Non-Electromagnetic Component of Biofield and Screening Thereof by a Spin-Polarized Substance

In the past several decades a lot of experiments on influence of human operators on devices and living beings were carried out. In most experiments the distance between the operator and the object under test did not exceed several meters, and only in few ones such a distance was in the range of dozens of kilometers. Among such long-distance experiments are the experiments on influence of an operator on electricity generating fish, a microcalorimeter and a noise generator carried on by G.K. Gurtovoy and A.G. Parkhomov during several years. In the experiments the distance varied from 0.5 m to 2000 km [1]. Other long-distance experiments include those by G.N. Dulnev, where an operator worked with a microteslameter at a distance of 15 km [2], the experiments by K.G. Korotkov on influence of operator on a gas-discharge detector in the range from 200 up to 3000 m, the experiments by V.I.Kartsev on operator's 'healing' influence on mice subjected to lethal radiation doses (the operators worked with the mice located in Moscow from Yalta and Chelyabinsk) [4].

The above experiments showed the effectiveness of operator's influence on devices and vital functions of living beings at a long distance.

The devices used in the experiments were shielded with electromagnetic screens, which excluded a 'participation' of the electromagnetic component of operator's biofield in influencing the object under test. Electromagnetic fields can not account for the selective action of the operator's influence: the reference devices placed in close vicinity to the object under test did not respond to the operator's influence.

An analysis of the experimental conditions shows that the effectiveness of the operator's influence can be controlled mentally by the operator. Owing to continuous training (through evoking certain visual sensations), the operator 'selects' such a state of his or hers which allows him or her to bring about the desired effect.

Since the acoustic factor was excluded owing to large distances, the operator's influence seem to be effected not on a molecular level, but on the level of physical vacuum.

At present, models ascribing quantum properties to physical vacuum are being developed extensively. [5]

We suggest that any living being is a quantum topological structure in physical vacuum with the properties of a superfluid. Note that the properties of superfluids are determined to a large extent by behaviour of the spins of the particles constituting the superfluids. If our hypothesis that any living being is a topological structure is valid, then the operator's influence upon some object may be of spin nature. In this respect, the results of experiments by A.G. Parkhomov and G.K. Gurtovoy are of most interest. [6]

An analysis of the experimental results reveals the following effects:

1) When affecting the shielded thermistor by the operator, changes in the thermistor resistance corresponding to both rise and fall in temperature were recorded.

2) When affecting the thermistor, the following effect of "the first try" was discovered: after the completion of the operator's session, the resistance value does not return to its original magnitude [Fig. 1]; subsequent operator's sessions lead to a further resistance change; however, after a series of sessions is completed, the resistance comes back to the value which is quite close to session. it should be noted that, when changing the resistance by heating the thermistor (using for instance, an electric heater), the cessation of heating results in recovery of initial resistance value.

3) The positive effect is characterized by a sudden change in the resistance value.

4) Discreteness of the signal magnitudes is revealed (the magnitude differences are multiples of $2\ 10^{-3}$K.

5) The thermal insulation of the sensitive elements or shielding from electric and acoustic interference do not influence the results of the operator's effect, moreover, in some cases it makes the results more manifest

6) The effect does not depend practically on the distance

Let us consider the behaviour of magnetite (a Fe_2O_3 composition manufactured by special technology) during the spin-reorientation transition [7]. Within the temperature range of 122-128K the magnetite is in a labile (unstable in respect to both strong and weak interactions) state, and when a disturbance in the form of the magnetic field exerts on it, a phase transition takes place in the magnetite, and substantial changes in the characteristics, such as the magnetic resistance, heat capacity, magnetic susceptibility, follow. Besides, during the spin-reorientation transition, magnetocalorific effect is observed, that is a fall in temperature of the sample during the transition period. Temperature change value T can reach 0.2K. It is revealed that an irreversible magnetocalorific effect of the first measurement) is typical for the magnetite. The essence of the effect is that under the initial application of the magnetic field, an irreversible temperature change takes place, i.e. after removing the magnetic field, the sample temperature is not recovered; under subsequent applications of the field a reversible magnetocalorific effect is observed. The effect of the first application of field was revealed for the magnetite magnetic resistance as well.

Fig.2 shows diagrams for the magnetite temperature change T, specific heat C_p, magnetic resistance R while applying the magnetic field of the strength of 10 kOe in the area of spin-reorientation transition.

The analogy between the characteristics of the operator's influence and those of spin-reorientation transition suggests that the shielding of the objects by a spin-polarized substance under test can affect the effectiveness of the operator's influence upon the object.

Search for the ways of shielding the operator's influence is, no doubt, an important direction in studies of this phenomenon of parapsychology.

Коган И.М.

Биополе - фактор глобализации

Введение

Глобализация - одна из характерных для современного этапа существования человечества фундаментальных тенденций. Какой бы смысл ни вкладывался в это понятие, для глобализации есть много предпосылок объективного и субъективного рода. Здесь - и буквально взрывное развитие информационных коммуникаций, и не уступающее ему развитие средств физического общения (транспорта), и формирование всеобщей мировой экономической системы, производства, торговли, глобализация культуры, и т.д.

Наряду с очевидными положительными и благоприятными для человечества сторонами глобализация имеет и свои негативные, угрожающие стороны. Такие явления, как организованная преступность, международный терроризм, религиозный экстремизм, растление культуры и т.п. - оборотная сторона той же глобализации. Поэтому вполне своевременны не только констатация наличия факта глобализации, не только исследование и изучение ее как мирового явления, значения для человечества, путей развития и т.п. ее сторон "снаружи", но и изучение глобализации "изнури", ее имманентных качеств, причин и предпосылок.

В этой огромной проблеме есть много сторон и аспектов - экономических, политических, исторических, психологических, генетических, нравственных и других. Мы покажем, что кроме упомянутых общественно-политических, социально-психологических и иных факторов такого рода в глобализации имеют место и такие, как естественно-природные, относящиеся непосредственно к "внутренней", *физической* сущности глобализации.

Этот атрибут глобализации пока не привлек к себе особого внимания. Предлагаемый доклад посвящен именно этой ее стороне.

Его цель - не просто декларировать, но показать, что физические предпосылки глобализации предопределены объективными *неотвратимыми* явлениями и процессами.

Надо полагать, что осуществить эту задачу можно было бы, обратившись к различным областям физического знания. Предметом данного доклада будет *биополе*. Выбор его в качестве объекта доклада определился несколькими причинами.

Эта область уже в течение десятков лет находится в сфере научных (теоретических и экспериментальных) интересов автора [1,2]. С другой стороны, научные (а не "обывательские") представления о биополе еще только становятся более или менее привычными для широкой общественности, и потому их научная популяризация сама по себе целесообразна. Специфика биополя, как это будет видно из дальнейшего, органична для проблем глобализации вообще. Наконец, биополе как реально существующее природное явление имеет самое непосредственное отношение ко всей проблематике данного симпозиума.

Биополе

Во избежание неоднозначных толкований определим биополе как *систему полей различной природы, возникающих в процессе жизнедеятельности*. Это определение имеет широкое и многообразное содержание. Останавливаться на нем в рамках ограниченной задачи данного доклада мы не будем; желающие смогут углубиться в эту проблему обратившись, в частности, к нашим работам [1,2]. Здесь же для нас наиболее существенно то, что как и *любое поле*, рассматриваемое нами биополе в свободном пространстве *не имеет границ*, оно *бесконечно*.

Следовательно, все человечество "купается" в биополях, создаваемых всеми и каждым из его членов; следовательно, биополе является фактором, *общим* для всего человечества; следовательно, биополе оказывается атрибутом неустранимых взаимосвязи и взаимозависимости всех людей; и следовательно, наконец, биополе - одна из объективных сущностей структур и социумов, делающих в той или иной мере все человечество неким единым миллиардноголовым конгломератом, а глобализацию - отражением этой конгломерации. А значит, *глобализма не может не быть, он неотвратим*. Причем этот вывод сделан не на основании каких-либо соображений (т.е. в конечном счете субъективно), а с объективной неизбежностью. Больше того, в рамках рассматриваемого нами био-

поля, мы имеем возможность показать некоторые доминирующие компоненты, которые находятся в объективном физическом фундаменте глобализма.

В пределах разных расстояний доминируют различные физические компоненты биополя. Поскольку глобализм означает в первую очередь связь и взаимодействие между людьми, в свете сказанного выше о едином биополе всего человечества, речь будет идти о физических факторах, обеспечивающих возможность таких связей и взаимодействий.

Высказывается много гипотез относительно таких факторов. Теоретические и экспериментальные проработки [1] показали, что, вопреки нередким критическим высказываниям, принятые в современной науке подходы и в нашем не вполне "обычном" случае еще не исчерпали своих возможностей. В пределах этих возможностей удалось показать, что ответственными за коммуникации в широком диапазоне расстояний, в том числе и глобальных, могут быть *электромагнитные* компоненты биополя. Это утверждение отнюдь не ограничивает область исследований, поскольку диапазон электромагнитных полей охватывает частоты от сверхдлинноволновых до радиоактивных излучений.

Опираясь на *классические* положения электродинамики [3] и других наук и сопоставляя их с огромным количеством наблюдений и экспериментов, удалось установить роль различных составляющих электромагнитной компоненты биополя на различных расстояниях. Соответствующие частоты лежат в диапазоне сверхдлинных волн, возбуждаемых хорошо известными и наблюдаемыми в любой приличной поликлинике *биотоками* сердца, мозга и других органов. Представление об относительной роли различных составляющих электромагнитной компоненты биополя биотоков на различных расстояниях r дает следующая таблица.

поля	r, км				
	0÷0.03	0.03÷3	3÷10	10÷300	300÷20·10^3
	относительная роль				
E	+++	+++	+	-	-
H	++	++	+	+	-
[EH]	+	-	+	+	+

В этой таблице "E" обозначает электрическую составляющую поля, "H" - магнитную, "[EH]" - электромагнитное поле; знаки " – " обозначают неработоспособность соответствующих механизмов, а количество знаков " + " - относительную роль различных механизмов дистанционной коммуникации на соответствующих указанных в таблице расстояниях.

Сказанным, вообще говоря, можно было бы ограничиться, и считать задачу данного доклада решенной - роль физических предпосылок как одной из неотъемлемых основ глобализации показана. Однако, именно *биополевая* сущность этих предпосылок имеет свои характерные специфические особенности, без рассмотрения которых многие стороны глобализации, а также следствия из нее были бы упущены. Поэтому продолжим.

Сверхслабые взаимодействия

Одна из характернейших черт биополевых взаимодействий - их не просто слабый, а *сверхслабый* характер. Они не просто очень-очень слабые - они именнго *сверхслабые*. Количественное уменьшение интенсивности взаимодействий переходит в их *качественные* особенности. Одна из важнейших характерных особенностей таких взаимодействий - несоизмеримость интенсивности выходной *реакции* системы и интенсивности *стимула*, воздействующего на ее входе и вызывающего эту реакцию. Среди множества следствий из этой несоизмеримости для нас, в рамках этого доклада, наибольший интерес представляет "пороговый", "релейный" (от слова "реле" в технике) эффект, возникающий в форме очень мощной реакции на очень слабое воздействие.

Суть эффектов такого рода состоит в том, что мощный конечный эффект достигается не непосредственно за счет энергии стимула (поворота ключа зажигания в автомобиле, закладывания зерна в почву, команды на поле боя, вывешивания зажигательного лозунга и т.п.), а в результате высвобождения, проявления внутренней энергии, заранее имеющейся в системе (например, бензина в системе двигателя, химической энергии в почве, вооружения и физической силы солдат, социальной энергии масс, и т.д. и т.д.). Часто такие эффекты и воздействия (стимулы) называют "информационными" (в отличие от "энергетических"). Несоизмеримости интенсивностей конечных реакций и стимулов, а также неожиданность даже характера последствий (что тоже типично для сверхслабых взаимодейст-

вий), в ситуациях глобализации делает очевидно острой эту проблему.

Коротко изложенные проблемы сверхслабых взаимодействий более детально проанализированы качественно и количественно на системе их математических моделей [1], включающей в себя информационную, структурную, функциональную и двухпороговую модели.

Духовная составляющая и концепция трех уровней

Хотя с самого начала этого доклада подчеркивалось внимание именно к *физическим* аспектам биополя, невозможно не затронуть и *духовную* его составляющую. Их паритетность вытекает из того, что мы назвали [1] *концепцией трех уровней*.

Общей чертой для биополевых феноменов является их *дистантный* характер, т.е. проявления их действия на расстоянии. В то же время конкретные частные их проявления многообразны. Это многообразие столь велико, что попытки построить единую теорию, которая охватила бы все наблюдаемые биополевые феномены, натолкнулись на серьезные трудности. Альтернативой такому построению всеобъемлющей теории является предложенная нами "концепция трех уровней". Согласно этой концепции различные феномены биополя, имея, разумеется, во многом единую сущность, вместе с тем, настолько различаются между собой, что, в целях теоретической интерпретации, их следует стратифицировать, отражая каждый уровень стратификации своей возможно более адекватной теорией. Разумеется, подобный теоретический подход, как и любая теория вообще, принципиально не могут отразить во всей глубине и во всем многообразии никакое явление в объективно существующем окружающем нас мире. Но свой вклад каждая попытка (какая-то более успешно, какая-то менее успешно - время и жизнь покажут) такого рода в это дело внесет.

Наша концепция отражает в основном *информационную* часть биополевых феноменов; близким к рассматриваемым нами проблемам будет понятие "экстрасенсорика" или, конкретнее, "биоэкстрасенсорика" [2]. Этимология этого слова отражает "восприятие ("сенсорика"), выходящее за пределы известных органов чувств ("экстра"), наблюдаемое в живой природе "(био")" - в первую очередь у человека.

В рамках биоэкстрасенсорики все наблюдаемые эффекты мы подразделяем на три уровня (отсюда - "концепция трех уровней").

Каждый из наблюдаемых на них феноменов, как и все проявления живой природы, имеет сложные и многообразные структуру и сущность. Тем не менее, в большинстве из них можно выделить некоторые доминанты.

Первый уровень мы называем "уровень реальных физических моделей". Такое его название отражает наличие прямых физических наблюдений с помощью физических приборов (наличие "физических моделей") биоэкстрасенсорных эффектов. Типичный класс феноменов этого уровня - "близковидение" - сверхчувственное восприятие (СЧВ) различных объектов (в частности, руками) на небольших расстояниях (до нескольких метров), экстрасенсорные диагностика и целительство.

Доминирующий (но, надо полагать, не единственный) фактор при этом имеет *физический* характер - в первую очередь, собственное инфракрасное (ИК) излучение распознаваемого объекта (неодушевленного предмета, органа человека при экстрасенсорных диагностике и целительстве) или ИК излучение сенситива (экстрасенса), отраженное наблюдаемым объектом.

Второй уровень мы назвали "уровень потенциальных физических моделей". Типичный феномен этого уровня - телепатия - СЧВ сенситивом ("перципиентом") мыслей, чувств, настроений другого человека ("индуктора"), находящегося на расстоянии (от единиц метров до глобальных и, по некоторым данным, даже космических) от него.

Такое название этого уровня отражает то, что прямых физических подтверждений эффектов типа телепатии получить по разным причинам (в частности, из-за ничтожной величины телепатического сигнала на больших расстояниях) пока не удалось. Тем не менее, из теории следует, что значительную роль в эффектах такого класса должны играть тоже *физические* факторы, в частности, электромагнитное излучение в диапазоне сверхдлинных волн, возбуждаемое наблюдаемыми биотоками человека. Это дает основание ожидать, что создание физических моделей биополевых феноменов этого класса "потенциально" возможно; отсюда - и название уровня.

Вместе с тем, наблюдения феноменов второго уровня наводят на мысль, что только физическими факторами объяснить их вряд ли удастся. И следовательно, уже на этом уровне появляются предпосылки для обращения к внефизическим, а следовательно, и к духовным аспектам СЧВ.

Но в полной мере основания для интерпретации биополевых феноменов в духовной сфере представлений появляются на третьем уровне эффектов биоэкстрасенсорики.

Третий уровень назван нами "уровень психологияеский". Типичный представитель эффектов этого уровня - "дальновидение" - получение информации по каналам СЧВ об объектах и явлениях в живой и неживой природе, происходящее на больших расстояниях. Здесь убедительных физических интерпретаций (по крайней мере, пока) мы не видим, и ассоциируем феномены этого уровня с *духовным* восприятием мира (типа интуиции, предчувствий, ощущений).

Именно этот уровень в свете данного доклада и симпозиума представляет для нас наибольший интерес. Но тогда нужно показать, что духовный аспект - с одной стороны, необходимый и даже *неотвратимый* атрибут взаимодействия и постижения человека и человечества с окружающим миром, а с другой, - столь же необходимый и неотвратимый атрибут собственно *научного* познания.

Синтез науки и искусства

Здесь мы в качестве исходного постулируем утверждение, что постижение окружающего мира человеком и человечеством происходит двумя путями - рассудочным и чувственным. А выделенные понятия "наука" и "искусство" понимаются и используются как высшие, обобщающие категории, отражающие соответственно рассудочное, логическое восприятие жизни, с одной стороны, и чувственное, интуитивное, - с другой.

Необходимость их синтеза стала едва ли не дежурной сентенцией современных интеллектуалов. Наша цель - показать и *доказать* неотвратимость такого синтеза как необходимого и неизбежного условия постижения окружающей действительности, адаптации к ней и, следовательно, существования человека и человечества.

Будучи системной, эта проблема для своего рассмотрения требует обращения к категориям и представлениям более высокого иерархического (в системном смысле) уровня. В качестве такового мы обращаемся к *информационным* представлениям. В адаптационной триаде "информация - решение - действие" (разумеется, в достаточно широких смыслах), наряду с многочисленными своими функциями, как наука, так и искусство выполняют роль источников и поставщиков *информации* как предпосылки любых целенаправленных (не обязательно осознаваемых) деятельности и поведения. Наука приносит эту информацию в дифференциальной форме, стремясь ко

все более глубокому раскрытию все более конкретизируемого предмета. Искусство, напротив, - в форме размытой, интегральной, стремясь к охвату всего богатства переживаемых людьми эмоций.

Интерпретируя эти специфические определяющие особенности науки и искусства в представлениях теории информации (в частности, наиболее распространенной в ней концепции выбора), можно сказать, что по мере своего развития *наука* приносит все возрастающее количество информации о все более *узком* предмете. Развитие этой тенденции означает, что приносимая ею во все возрастающем количестве информация асимптотически становится *бессмысленной*. *Искусство* же, стремясь охватить всю совокупность проявлений духовной жизни, расширяет предмет своего постижения, принося информацию о все более *широком* предмете, но, в представлениях концепции выбора, во все уменьшающемся количестве. Асимптотически это приводит к тому, что все более широкая информация, приносимая искусством, становится *бессодержательной*.

Очевидно, ни бессмысленная (приносимая наукой), ни бессодержательная (приносимая искусством) информации *ценности* в процессе постижения действительности (а следовательно, и адаптации к ней) не имеют. Кстати, этот вывод удачно выражен "народной мудростью" в афоризме: "Можно знать все ни о чем и ничего - обо всем". Отсюда, уже *доказательно* звучит утверждение о том, что лишь в *синтезе* науки (рассудка, логики, материальных категорий) и искусства (чувств, эмоций, духовности) может осуществляться *постижение* среды существования, а значит, и само существование.

В свете сказанного, апелляция к духовным сторонам биополя и биоэкстрасенсорики, как науки, изучающей биополе и его проявления, перестает оказывать шокирующее действие на исследователей, ортодоксально впитавших в себя исключительно материалистическое (употребим еще не так давно часто применяемое определение "наивно-материалистическое"), физикалистское мировоззрение. Более адекватной становится *холистическая* (когда-то порой уничижительно именовавшаяся "дуалистческой") парадигма, обретающая во всем мире все больше сторонников, синтезирующая материальные, физикалистские и идеальные, духовные формы восприятия и постижения реального мира.

Совершенно очевидно, что эти фундаментальные утверждения имеют самое непосредственное отношение к проблематике этого

симпозиума и уж тем более очевидное - к глобализации как к теме нашего доклада.

... и следствия

Физические - еще раз подчеркнем основную мысль доклада: помимо социально-политических мотивов, неотвратимой предпосылкой глобализации служат естественные физические факторы.

Надо полагать, это утверждение получило бы дополнительную поддержку, если бы рассмотреть его и с других, не только биополевых, физических и биологических сторон.

Функциональные - непредсказуемость и неожиданности являются имманентными качествами глобализации.

Это вытекает по крайней мере из двух объективных обстоятельств: не только в силу упомянутых выше специфических свойств сверхслабых взаимодействий, но и из установленной в теории систем принципиальной непредсказуемости поведения больших и сложных систем.

Этические - глобализация реализуется через взаимосвязи и взаимодействия больших масс людей. Их сосуществование невозможно без выработки определенных этических норм. Отсюда - роль этики как науки и практики взаимоотношений между людьми. Сказанное в связи с глобализацией в данном докладе позволяет сформулировать некоторые следствия, касающиеся ее этических аспектов в связи с ролью биополя в ней.

1. Биополе каждого человека принципиально охватывает все человечество, и потому оно оказывается объективным фактором интегрального взаимодействия между всеми людьми на Земле. Следовательно, рассуждая глобально, можно утверждать, что соблюдение этических норм в этой сфере является одной из необходимых предпосылок сохранения человечества.

2. Сущностная основа биополевых эффектов и биоэкстрасенсорики восходит не только к материальным, но и к духовным аспектам существования человечества в их единстве и синтезе. Последняя, духовная сторона самым непосредственным образом включает в себя этику, без которой эту сторону человеческой культуры вообще вряд ли можно представить.

3. Проблема этики в связи с биополем особо обостряется ввиду того, что его проявления представляют собой сверхслабые взаимодействия. Практическая неконтролируемость (по крайней мере, в настоящее время) таких взаимодействий накладывает особую

моральную (этическую) ответственность за все действия и мероприятия в этой области.

4. Как фактор принципиально возможных неосознаваемых воздействий, проблемы биополя и биоэкстрасенсорики приобретают не только этический, но и правовой аспект.

Практические - в силу новизны рассматриваемой в докладе проблематики мы можем говорить о практических приложениях высказанных выше идей лишь в ограниченном количестве областей. Одна из них - использование биополя в целях объективизации неформализуемых эмоционально-психофизиологических реакций людей на оказываемые на них внешние воздействия. В контексте данного доклада речь идет о ситуациях *массового* (глобального) характера, когда люди образуют некоторый социум, реализующий (или, по крайней мере, моделирующий) глобализм. Типичный случай такого рода, в исследованиях которого автор принимает участие, - проблема эмоциональной информативности телерадиовещательных сигналов и программ.

Физико-техническая база в этой практической сфере - разработанный под руководством и при участии автора аппаратурно-программный комплекс БИОЛ [1,2]. Эта система построена на принципе биополевой биологической обратной связи, "рабочим телом" в которой является биополе - конкретно, его инфракрасная компонента, бесконтактно снимаемая с ладони субъекта. Интенсивность ИК излучения ("яркостная температура") репрезентативно отражает психофизиологическое состояние (ПФС) субъекта и его текущие изменения. На основании автоматического анализа динамики ИК излучения ("термограммы") в соответствии с математическим обеспечением (алгоритмы и программы) персональный компьютер диагностирует реакции индивидуума на оказываемые на него эмоциональные воздействия, анализирует их и, при необходимости, вырабатывает управляющие психофизиологические воздействия на субъекта путем автоматического формирования музыкальных и цветовых рядов, воздействующих на слуховой (уши) и зрительный (глаза) анализаторы и корректирующие в нужном направлении ПФС человека.

Использование комплекса БИОЛ придает особую окраску в сфере и таких явлений, непосредственно охватываемых настоящим симпозиумом, как

Шаманизм. Представляется , что идеи глобализма могут дать дополнительное освещение шаманизму как явлению и наукам, его изучающим.

В зависимости от масштабов подхода, шаманизм можно рассматривать и как макро-глобальную проблему - как фактор общечеловеческой культуры, и как микро-глобальную - если интересоваться спецификой конкретных шаманских техник практик и сообществ. Первые опыты использования при изучении шаманов и шаманизма методик объективизации, опирающихся на аппаратурно-программный комплекс БИОЛ, свидетельствуют о перспективности такого рода научных технологий.

* * * * *

1.*Коган И.М.* Теоретическая парапсихология. Естественнонаучные, гуманитарные и культурологические аспекты. М., 1999, 183 с.
2.*Коган И.М.* Биоэкстрасенсорика. Прикладная и фундаментальная наука. М., 2000, 198 с.
3.*Тамм И.Е.* Основы теории электричества. М., 1976, 616 с.

* * * * *

The biofield - factor of globalisation; and some corollaries

Introduction

Globalisation is one from characteristics of a present stage of existence of mankind of the fundamental tendencies. With what the sense was put in this concept, for globalisation there are many premises of an objective and subjective kind. Alongside with obvious positive and favorable for existence and development of mankind by the sides globalisation has also negative problems, menancing to mankind. Values for mankind, paths of development etc. "external" in relation to it of the sides, but also learning globalisation "from within", it immanent of qualities, reasons, premises therefore are actual not only ascertaining of availability of the fact of globalisation, not only research and learning it as global appearance, it.

Among many aspects and premises of globalisation is and purely physical, stipulated by completely objective inevitable appearances and processes. To their number concern and connected with biofield.

The biofield

Under biofield we understand the system of fields of a various nature originating during habitability. As well as any field, biofield in a free space has not boundaries, it at each subject has an infinite expansion. Therefore, all mankind "bathes" in biofields, created by all and each from it of terms; therefore, biofield is the factor, common for all mankind; therefore, biofield it appears by attribute of unremovable correlation and complementarity of all people; and therefore, at last, the biofield - one from objective essences of structures and социумов, doing in this or that measure all mankind certain uniform of a conglomerate, and the globalisation - reflection by this conglomerate. Signifies, globalism there can be, it undeniable.

By the physical factors responsible for the communications in a broad band of distances, including on global, there can be electromagnetic components of biofields, which range is very wide - from superlow-frequency up to radioactive. Leaning on it was possible to place classical positions of an electrodynamics and other sciences, role various component of an electromagnetic component of biofield on various distances. The appropriate frequencies lie in a range of superlong waves raised by well known biocurrents of an organism.

The biofield physical essence of the premises of globalisation has the characteristic specific features, which reviewing allows to illuminate a number of the nontrivial sides of globalisation, and also corollaries from them.

Superweak interactions

One from most characteristic features of biofield interactions - them is not simplis weak, and superweak character. The quantitative decrease of intensity of interactions passes in their qualitative features. One from major features of such interactions - incommensurability of intensity of output response of the system and intensity of stimulus effecting it an input and causing this response. Among set of corollaries from this incommensurability for us, within the framework of this report, the greatest interest represents "threshold", "relay" (from a word " a relay " in engineering) effect originating in the form of very high-power response on very weak effect.

The physical essence of such effects is, that the high-power final effect is achieved not immediately at the expense of energy of stimulus, in summary releases, manifestation of internal energy beforehand which is being available in the system. Incommensurability of intensities of final responses and stimulus, and also the unexpectedness even of a character of consequences (that too is typical superweak interactions), in situations of the globalisation makes obviously acute this problem.

Spiritual component and concept of three levels

Though from the very beginning of the report the attention just to physical aspects of biofield was underlined, it is necessary to affect and spiritual it component. Them parity implies from this, that we have named as the Concept of three levels.

According to this concept the various phenomena of biofield so differ among themselves, that, with the purposes of theoretical interpretation, they should be stratified, reflecting each level of stratification probably by more adequate theory. Our concept reflects in a main information part of biofield phenomena, that it is possible to designate as "Bioextrasensorycs". In frameworks of bioextrasensorycs all observable effects we subdivide into three levels (from here - " the Concept of three levels "). Each from phenomena, observed them, as well as all manifestations of an alive nature, has a complex and diverse structure

and essence. Nevertheless, in majority from them it is possible to allocate some majorants.

The first level we call " a Level of actual physical models ". Such reflects it a title availability of direct physical observations with the help of of physical instruments (availability " of physical models ") of bioextrasensoryc effects. The typical class of phenomena of this level - "nearviewing" – the extrasensory perception (ESP) various objects (in particular, from hands) on small distances (up to several meters), extrasensory diagnostics and healing.

Dominating (but, probably, not unique) the factor for want of it has a physical character - first of all, own a infra-red (IR) radiation of the recognized object (inanimate subject, organ of the person for want of extrasensoryc diagnostics and healing) or a IR radiation of the sensityv (extrasens), reflected by the observable object.

The second level we have named " a Level of potential physical models ". A typical phenomenon of this level - telepaty – ESP of sensityvs thoughts, feelings, moods of other person ("agent"), were on distance (from units of meters up to global and, on some data, even space) from him.

Such title of this level reflects that of direct physical confirmations of effects of a type of telepaty to receive for the different reasons in particular, because of the insignificant value of a telepatyc signal on large distances, yet it was not possible. Nevertheless, from the theory follows, that the significant role in effects of such class should be played too by the physical factors, in particular, electromagnetic radiation in a range of superlong waves raised by observable biocurrents of the person. It gives the basis to expect, that the creation of physical models of biofield phenomena of this class "potentially" is possible; from here - and title of a level.

At the same time, the observations of phenomena of the second level direct on thought, that only by physical factors to explain them hardly it will be possible. And therefore, already at this level there are premises for call and to unphisics, and consequently, and to spiritual aspects ESP.

But to the full basis for interpretation of biofield phenomena in a spiritual orb of representations occur at the third level of effects of bioextrasensoryc.

The third level is called as us "a psichologycal Level". A typical representative of effects of this level - "remote viewing" - obtaining of the information on channels ESP about objects both appearances in an alive and lifeless nature happening on large distances. Here of convincing physical interpretations (at least, while) we not I see, and we associate phenomena of this level with spiritual perception of the world (such as intuition, presentiments, sensation etc.).

Just this level in light of the given report and symposium represents for us the greatest interest. But then it is necessary to show, that spiritual aspect - on the one hand, necessary and even inevitable attribute of interaction both comprehension of the person and mankind with the enclosing world, and with other, - so necessary and inevitable attribute purely of scientific knowledge.

Synthesis of a science and art

Here we as source postulate statement, that the comprehension of the enclosing world by the person and mankind happens by two paths - rational and senses. And the selected concepts "Science" and "Art" are understood and the generalizing categories reflecting accordingly rational, logical perception of life, on the one hand, and senses, intuitive -, with other are used as higher.

The science brings the information in the differential form, tending to more and more deep disclosure of a more and more rendered concrete subject, and art, opposite, - as fuzzy, integrated, tending to a spanning of all riches experienced by the people emotions. Leaning on it is possible to tell information representations,, that in accordance with the development the science brings all increasing amount of the information about a more and more narrow subject. The development of this tendency means, that brought by it in all an increasing amount the information asymptotically becomes senseless. The art, tending to envelop all collection of manifestations of spiritual life, expands a subject of the comprehension, bringing the information on a more and more broad subject, but, in representations of the information concept of a choice, in all a decreasing amount. Asymptotically it reduces that the more and more broad information brought by art, becomes empty.

Obviously, neither senseless (brought by a science), nor empty (brought by art) information of value during comprehension of a reality (and consequently, and the adaptation to it) have not. By the way, this output is successful is expressed " by national wisdom " - in an aphorism " It is possible to know all about anything and anything - about all ". From here, is already demonstrative the statement sounds that only in synthesis of a science (mind, logic, material categories) and art (feelings, emoutions, spirituals) the comprehension of the environment of existence, so, and existence can be carried out.

These fundamental statements have the most direct ratio to a problems of this symposium and especially obvious - to globalisation as to a theme of this report.

Corollary

Physical - once again we shall underline main thought of the report: an apart from of social-political motives, the inevitable premise of globalisation are the natural physical factors.

Functional - unpredictability and the unexpectedness are immanent qualities of the globalisation.

Ethical - globalisation will be realized through correlations and interactions of large masses of the people. From here - role of ethics as sciences and practice of mutual relations between the people. In connection with globalisation the corollaries concerning it of ethical aspects in connection with a role of the biofield it are formulated:

1) The biofield of each person all mankind basic;in essence surrounds, and consequently it appears by the objective factor of integrated interaction between

all people on the Earth. Therefore, reasoning globally, it is possible to state, that the holding of ethical norms in this orb is one from the necessary premises of saving of mankind.

2) The basis of biofield effects and bioextrasensorycs ascends not only to material, but also to spiritual aspects of existence of mankind in their unity and synthesis. The last, spiritual side by the most direct image includes ethics, without which this side of human culture in general hardly can be presented.

3) The problem of ethics in connection with biofield especially becomes aggravated whereas its manifestation represent superweak interactions. Practical unkontrolled (at least, now) such interactions superimposes the special moral (ethical) responsibility for all operations and measures in this area.

4) As the factor is basic in essence of possible not realized effects, the problems of the biofield and bioextrasensorycs gain not only ethical, but also legal aspect.

Practical. One from them - use the biofield with the purposes of objectivisation of non-formalizable emotionally – of psychophisiological responses of the people on external effects, rendered them. In a context of the given report the speech goes about situations mass of a global character, when the people will derivate some sosiety, realizing the globalism.

The phisical-technical base in this practical orb - developed under a manual and with the participation of author is a hardware - program complex BIOL. This system is constructed on a principle of a biofield biological feed-back, " by a working body " which in is a biofield - is concrete, it an infra-red component, has contaktless from a palm of the subject. Intensity IR of a radiation representatively reflects a psychophisiologycal state (PPS) of the subject and it current changes. Because of of automatic analysis of dynamics(changes) of a IR radiation according to a software the personal computer diagnoses responses of subject on rendered not him emotional effects, analyses them and, if necessary, works out managing of psychophisiologycal effect on the subject by automatic creation of musical and colour numbers effecting on acoustical and visual analyzers and correcting in necessary direction PPS of the subject, correcting

The use of a complex BIOL adds the special colouring in an orb and such appearances immediately surrounded by the present symposium, as

Shamans. The ideas of the globalism can give additional lighting to shamans as to an appearance and sciences, it investigator.

The first experiences of use for want of learning to shamans of objectivisation techniques, releating on is hardware - program complecs BIOL, testify about the future of such of scientific process engineerings

Фролов А.М.

Объективизация неформализуемых информационных потоков

Развитие технических средств передачи и представления информации предоставляет человеку все большие возможности по быстрому получению требуемой информации, а также повышению ее качества. Проблема состоит в том, что объем и качество информации влияют на эмоциональную сферу человека. В связи с этим возникает потребность в объективизации эмоциональной информативности воспринимаемой человеком информации. Но для этого необходим как теоретический, так и прикладной аппарат оценки воздействия, оказываемого на эмоциональную сферу человека в процессе восприятия информации. Такую оценку целесообразнее всего производить автоматизированным способом с применением вычислительной техники. Таким образом, встает вопрос о программном обеспечении, которое также достаточно бурно развивается.

В настоящее время развитие автоматизированных систем обработки данных характеризуется переносом акцента с процедурной обработки на структуру и хранение данных. Это приводит к потребности в банках данных, обеспечивающих хранение и поддержание в системе интегрированной базы данных, которая является динамической информационной моделью объекта внешнего мира. Такая постановка вопроса позволяет говорить о разработке квазиуниверсальной модели взаимодействия объектов (как внешнего, так и виртуального миров). Под универсальной будем понимать модель, пространство функциональности которой больше пространства функциональности конкретной задачи. Таким образом, формальная модель взаимодействия различных объектов, или лучше сказать сущностей, может в дальнейшем находить свое применение в различных сферах бытия.

Области применения квазиуниверсальных моделей можно представить практически бесконечным рядом, поэтому в данной работе мы ограничимся только одним классом решаемых задач – потоковые задачи. Потоковые задачи сами по себе представляют обширный класс задач, которые имеют практическое значение в очень многих сферах бытия. Например:

- финансовые потоки (банковские и межбанковские операции);
- производственные потоки (конвейер, складские операции);
- бытовые потоки (информационные, эмоциональные, биологические).

Здесь необходимо подчеркнуть, что в нашей постановке вопроса Человек является одной из сущностей (данной гипотетической модели), которая несет в себе различные функции, в том числе

абстрактного управления процессом. Но это в свою очередь ставит очередные вопросы по организации интерфейса взаимодействия модели как "виртуального мира" и человека как одной из сущностей модели. При этом в некоторых задачах необходимо учитывать, что "виртуальный мир" модели является сущностью внешнего мира.

Если модели взаимодействия человека с финансовыми и производственными потоками жестко регламентированы различными нормативными документами и инструкциями, то сфера бытовых потоков на сегодняшний день находится в стадии активного освоения и формирования моделей взаимодействия, где еще до конца не выработаны четкие совокупности моделей взаимодействия с человеком. Исходя из этого, наибольший интерес в плане научной проработки представляет собой последняя сфера – бытовые потоки. Но при ближайшем рассмотрении оказывается, что и здесь сделано немало.

- Информационные потоки, куда мы можем отнести, например, различного рода вещательные сигналы, тоже в основной своей массе имеют нормативную основу;
- Эмоциональные потоки, куда могут быть отнесены, например, телевизионные и радио программы, имеют в своем активе достаточно мощный аппарат психологических моделей;
- Биологические потоки, строго говоря, опираются на физиологические показатели, которые в свою очередь имеют нормативную поддержку.

Но последние две группы, особенно биологические потоки, имеют практически только статические показатели, которые не отражают динамики взаимодействия потоков и соответственно не могут служить адекватной моделью реального процесса взаимодействия. А это приводит к невозможности построения моделей межпотоковых взаимодействий различных групп потоков.

На сегодняшний день происходит постоянное увеличение плотности информационных потоков практически в геометрической прогрессии. Например, проникновение на рынок радиотелефонов привело к появлению целого пласта потоков различных частот. Создание новой бытовой и профессиональной аппаратуры ведет к адекватному увеличению эмоциональных потоков. Например, появление портативных радио и телевизионных приемников сильно повысило эмоциональную нагрузку на человека. Эти факторы ведут к усилению стрессового состояния человека и в свою очередь по

обратной связи еще более усиливают эмоциональные потоки, что в дальнейшем отражается на биологических потоках. А именно этот стык взаимодействия наименее изучен.

Поэтому крайне важно иметь автоматизированные системы объективизации эмоциональной информативности воспринимаемой человеком информации.

На сегодня существует целый спектр аппаратно-программных комплексов, которые пытаются анализировать и представлять в формальном виде различные параметры анализа исследуемых субъектов:

- аппаратура, основанная на методике супругов Кирлиан;
- аппаратура, основанная на методике Фоля;
- аппаратура пульсовой диагностики;
- нейрофизиологическая аппаратура;
- аппаратура, использующая контактные способы измерения (измерение потенциалов пластинами, щупами по акупунктурным точкам и т.д.);
- аппаратура бесконтактного исследования (тепловизоры, радиометры, томографы и т.д.);
- аппаратура динамического бесконтактного сканирования с петлей корректирующего воздействия (БИОЛ).

Каждый способ измерений имеет свои достоинства и недостатки. Не умоляя достоинств иных существующих методик, рассмотрим комплексы серии БИОЛ.

Здесь подробнее необходимо остановиться на параметрах и механизме объективизации. Для наибольшего взаимопонимания дадим несколько определений:

- исследуемый субъект – ограниченный определенными физическими рамками или параметрами реальный физический объект (но, имея в виду технические ограничения на проведение экспериментов, на данном этапе мы фактически под исследуемым субъектом будем подразумевать человека);
- биополе – весь спектр излучений полей различной природы субъекта, связанных с его жизнедеятельностью;
- компонента биополя – конкретный диапазон излучений, который может быть выражен определенной физической величиной в числовом выражении;

- яркостная температура – величина, которой выражается компонента биополя.

На сегодняшний день самым доступным с технической точки зрения является инфракрасный диапазон. Использование именно этого диапазона, область длин волн в районе 10 мкм, обусловлено еще и тем, что при температуре человека на него приходится наибольшая интенсивность излучения физических тел. Поэтому в комплексах серии БИОЛ используется именно этот диапазон для измерений.

Одним из базисных принципов, положенных в основу работы аппаратурно-программного комплекса (АПК) БИОЛ, является постулат: изменение психофизиологического состояния исследуемого субъекта в значительной степени свидетельствует об изменении биополя. Однако, вследствие невозможности измерения самого биополя, производятся измерения отдельных его компонент, динамика изменения которых в свою очередь отражает динамику изменения биополя в целом и соответственно динамику психофизиологического состояния исследуемого субъекта. АПК БИОЛ предоставляют аппарат измерения яркостной температуры инфракрасной компоненты биополя, что позволяет визуализировать динамику изменения биополя. Это позволило решать задачи объективизации воздействия неформализуемых информационных потоков, воспринимаемых субъектом. В качестве примера можно привести работы по объективизации:

- эмоциональной информативности вещательных сигналов, проводимых совместно с институтом связи (МТУСИ);
- результатов взаимодействия индуктора и перципиента;
- процесса самоиндукции субъекта.

Причем, это позволило разработать механизм петли обратной связи с корректирующим воздействием, устремляющим субъекта к условной норме психофизиологического состояния, то есть в автоматическом режиме (без участия оператора) активизировать механизмы психофизиологической саморегуляции, что в свою очередь позволяет плавно и безболезненно субъекту самостоятельно выходить из стрессовых состояний! При нашем бешеном ритме жизни это ценное качество, но все же не будем считать БИОЛ панацеей. Кстати, условная норма была получена статистическим путем по результатам нескольких тысяч экспериментов.

Теперь, немного о методике измерений. Итак, мы имеем АПК БИОЛ, работающий в двух режимах:

- мониторинг – простое отслеживание психофизиологического состояния субъекта;
- ЦМБОС (цветомузыкальная биологическая обратная связь) – использование цветовых и музыкальных рядов, формирующихся в соответствии с динамикой инфракрасной компоненты биополя, для коррекции психофизиологического состояния субъекта.

В качестве тестирующего фактора, на данный момент, выступает редуцированный тест Люшера в удобном для компьютерной обработки виде. Именно результат теста Люшера формирует характер цветовых и музыкальных рядов, которые в дальнейшем варьируются в определенных рамках.

В настоящее время ведутся разработки методик, позволяющие отказаться от теста Люшера, что будет означать полностью автоматический режим ЦМБОС, который будет формировать характер цветовых и музыкальных рядов в реальном масштабе времени, в зависимости от динамики психофизиологического состояния субъекта. Это позволит обеспечить более естественное для субъекта саморегулирующееся корректирующее воздействие, которое будет быстрее и точнее устремлять субъекта к условной норме самого субъекта, а не к условной норме вообще, как раньше.

Таким образом, в заключении хотелось бы отметить, что сегодня создается большое количество автоматизированных систем, которые пытаются анализировать психофизиологическое состояние субъекта и воздействовать на субъекта с целью нормализации его психофизиологического состояния. Но это – для ленивых. Совокупный объем информационных потоков нарастает с каждым днем. Если мы не научимся сами управлять своим организмом, то никакая техника нам не поможет. Если посмотреть с позиции философии – то нет более совершенной машины, чем человек, да, наверное, и никогда не будет.

****АПК БИОЛ представлен на симпозиум для проведения экспериментов*

* * * * *

Objectivisation
of the non-formalizable information streams

The development of means of transmission and representation of the information submits the person the increasing possibilities on fast obtaining of the required information, and also rise of quality of the obtained information. The problem is, that size and quality of the information influence an emotional orb of the person. In this connection there is a necessity in objectivisation of emotional selfdescriptiveness of the information, perceived by the person. But for this purpose is necessary both theoretical, and application means of an evaluation of

effect of the person, rendered on an emotional orb, during perception of the information. Such evaluation is the most expedient for producing by an automated way with application of computer facilities. Thus, razes the question about the software, which also rather roughly develops.

Now development of automated systems of data processing is characterized by carry of accent from procedural processing on a structure and data storage. It reduces in necessity in data banks ensuring storage and maintaining in the system of the integrated database, which is a dynamic information model of the object of the external world. Such statement of a question allows to speak about development of a kvasiuniversal model of interaction of objects (both external, and virtual worlds). Under universal we shall understand a model, the space of which functionality is more than space of functionality of the concrete task. Thus, formal model of interaction of various objects, or it is better to tell of essences, can hereinafter discover the application in various orbs of life.

The areas of application kvasiuniversal models can be presented practically by infinite number, therefore in the given operation we shall limit only by one class of the soluble tasks - stream tasks. The stream tasks in themselves represent the extensive class of the tasks, which have practical value in very many orbs life For example:

- Financial streams (bank and banking operations);
- Industrial streams (pipeline, warehouse operations)
- Home streams (information, emotional, biological).

Here it is necessary to underline, that in our statement of a question the Person is one from essences (given hypothetical model), which bears in herself various functions, including abstract process control. But it in turn puts the next problems on organization of the interface of interaction of a model as " of the virtual world " and person as by one from an essence of a model. For want of it in some tasks it is necessary to take into account, that " the virtual world " models is an essence of the external world.

If the models of interaction of the person with financial and industrial streams hardly are regulated by various normative documents and instructions, the orb of home streams for today is in a stage of active mastering and creations of models of interaction, where up to an extremity the precise collections of models of interaction with the person are not worked out. Proceeding from this the greatest interest, in the schedule of scientific study, is represented by the last orb - home streams. But on closer examination it appears: as here is made not a little.

- Information streams, where we can refer, for example, various kind of broadcast signals, too in a main mass have a normative basis;
- The emotional streams, where can be referred, for example, television and wireless of the program, have in the assets a rather high-power means of psyhological models;

- The biological streams, strictly speaking, lean on physiological metrics, which in turn have normative support.

But last two groups, especially biological streams, have practically only static metrics, which do not reflect dynamics of interaction of streams and accordingly cannot be for an adequate model of the actual process of interaction. And it reduces in impossibility of a construction of models of stream communications of various groups of streams.

For today the constant increase of density of information streams practically in a geometrical progression happens. For example, the penetration on the market of a wireless of telephones has reduced in appearance of the whole layer of streams of various frequencies. The creation of a new home and professional equipment carries on to adequate increase of emotional streams. For example, the appearance of a portable wireless and television receivers hardly has increased an emotional load per capita. These factors carry on to an amplification of a stress state of the person and in turn on a feed-back even more strengthen emotional streams, that is hereinafter reflected in biological streams. Namely this junction of interaction is least investigated.

Therefore it is extremely important to have automated systems objectivisation of emotional selfdescriptiveness of the information, perceived by the person.

As of today there is a whole spectrum of hardware-software complexes, which try to analyze and to represent in formal sort various parameters of the analysis of the researched subjects:

- Equipment based on a Kirlian's technique;
- Equipment based on a Fol's technique;
- Equipment of pulse diagnostics;
- Nejrophisiological an equipment;
- Equipment using contact ways of measurement (measurement of potentials by slices, probes on acupunctures points etc.);
- Equipment of a contactless research (radiometers, tomographs etc.);
- Equipment of dynamic contactless scanning with a closed loop of corrective action (BIOL).

Each way of measurements has the advantages and disadvantages therefore, not imploring advantages of existing techniques, we shall consider complexes of a series BIOL.

Here it is necessary to stay on parameters and mechanism of objectivisation more in detail. For the greatest mutual understanding we shall give some definitions:

- Researched subject - limited by defined physical frameworks or parameters the actual physical object (but, meaning technical limitations on realization of experiments, at the given stage we actually under the researched subject shall imply the person);
- Bioradiation - all spectrum of radiations of fields of a various nature of the subject connected with it by habitability;

· Component биополя - concrete range of radiations, which can be expressed by the defined physical value in numerical expression;

· Temperature of radiation - value, with which expresss a component of bioradiation.

For today most availablis from a technical point of view is the infra-red range. The use just of this range, area of lengths of waves in region 10 microns, is stipulated also by that at the temperature of person on it the greatest emission power of physical ph is necessary. Therefore in complexes of a series BIOL just this range for measurements is used.

By one from basic principles of operation, puted in a basis, is hardware - program complexes is the postulate - change of a state of the researched subject largely testifies to change bioradiation. However, owing to impossibility of measurement itself the bioradiation measurements of components, separate it are produced, dynamics of which change in turn reflects dynamics of change bioradiation as a whole and accordingly dynamics of a psihophisiological state of the researched subject. HPC BIOL submit a means of measurement temperature of radiation of an infra-red component bioradiation, that allows visualize dynamics of change bioradiation. It has allowed to decide the tasks of objectivisation effect of non-formalizable information streams perceived by the subject. As an example it is possible to reduce operations on objectivisation:

· Emotional selfdescriptiveness radio of signals which are carried out together with institute of link (MTUSI);

· Outcomes of interaction inductor and percipient;

· Process of a self-induction of the subject.

And, it has allowed to develop the mechanism of a closed loop of a feedback with corrective action, take of the subject to a conditional norm psihophisiological of a state, that is in an automatic mode (without involvement of an operator) to actuate mechanisms psihophisiological of selfregulation, that in its queue allows smoothly and painlessly subject independently to quit from stress of states! For want of ours quick a rhythm of life this valuable quality, but nevertheless we shall not consider BIOL as a God. By the way, the conditional norm was obtained by a statistical way by results of several thousands of experiments.

Now, there are some words about a philosophy of measurement. So, we have HPC BIOL, working in two modes:

· Monitoring - simple watching psihophisiological of a state of the subject;

· CMBFB (a colour music biological feed-back) - use of colour and musical numbers formed according to dynamics of an infra-red component bioradiation, for correction psihophisiological of a state of the subject.

As the testing factor, at present, the reduced Lusher's test in sort, convenient for computer processing appears. Just the outcome of the Lusher's test Lusher's forms a character of colour and musical numbers, which hereinafter vary in defined frameworks.

The developments of techniques permitting to refuse from the Lusher's test are now carried on that will mean completely automatic mode CMBFB, which will form a character of colour and musical numbers in an actual time scale, depending on dynamics psihophisiological of a state of the subject. It will allow to supply(ensure) automatically adjusting corrective action, more natural to the subject, which will be faster and more precisely direct of the subject to a conditional norm of the subject, instead of to a conditional norm in general, as earlier.

Thus, in the conclusion it would be necessary to mark, that a great many of automated systems today is created which try to analyze a psihophisiological state of the subject and to effect on the subject with the purpose of normalization it psihophisiological of a state. But it for lazy. The cumulative size of information streams accrues with each day. Therefore, if we shall not learn to operate the organism, any engineering will not help us. If to look from a position of philosophy - that there is no perfect machine, than the person, yes, probably, and never will be.

Абрамов В.А., Венедиктов М.Д., Крапивина Е.Н.

Экологические проблемы телерадиовещания

Экологические проблемы телерадиовещания выражаются в специфических видах негативных воздействий, которые неблагоприятно влияют на физическое и психическое состояние человека, а также на его сознание через загрязнения окружающей среды. Причем под окружающей человека средой следует понимать не только природу, но и культурную, политическую, религиозную, информационную и другие среды, на которые телевидение и другие информационные системы могут оказывать довольно сильное негативное воздействие. Распространение этих систем приобретает всемирный характер, отрицательной стороной чего является угроза глобального загрязнения упомянутых сред обитания человека.|

Кроме опасностей, связанных с количественным ростом информационных систем, имеют место и опасности, вызванные их качественным изменением. В последнее время наметилась тенденция к экспансии в отношении сознания человека. Сознание людей начинает рассматриваться как своеобразное сырье для обработки с помощью новейших информационных технологий. При этом телерадиовещание превращается в одну из главных „фабрик" по переработке сознания людей и изготовления „продукции" с заданными свойствами.

Внедряются все более изощренные методы обработки и подачи информации в том числе скрытые с использованием новейших исследований в области психофизиологии, лингвистики, суггестии,

акустики и визуального восприятия. Такое развитие способствует не только росту зависимости людей от телерадиовещания с усилением контроля над их сознанием, но и приводит к причинению прямого вреда их психическому и физическому здоровью.

Негативные влияния на людей со стороны телевидения можно разделить на четыре основных вида:

1. физиологическое воздействие электромагнитных полей и ионизирующих излучений;
2. психофизиологическое воздействие телевизионных сигналов;
3. воздействие информационного содержания телевизионных программ на эмоциональную и интеллектуальную сферу человека;
4. воздействие подпороговых, неосознаваемых методов подачи информации.

Экологическая вредность телевизионных систем по отношению к организму человека проявляется, в основном, в виде воздействия электромагнитных полей (ЭМП), излучаемых как передающими средствами, так и бытовыми приемными устройствами. Обнаружен кумулятивный, накопительный характер облучений ЭМП, вследствие чего негативные последствия таких облучений проявляют себя только на длительных временных интервалах. Выявлены две зоны действия ЭМП на живые клетки:

- зона малых доз, приводящих, в основном, к эффектам искажающего информационного воздействия на процессы на клеточном и молекулярном уровнях;
- зона больших доз, вызывающих тепловые эффекты разрушительного характера.

Негативные влияния телевидения на психофизиологию человека выражаются, главным образом, в воздействиях на естественные биоритмы человека и особенно - на биоритмы мозга, находящиеся в области инфранизких и низких частот. Так, ритмическая смена яркости или цветов на экране телевизора с частотой альфа-ритма мозга (8 – 10 Гц) в течение всего 4 с. способна вызвать "фотоэпилепсию", что и случилось в 1997 году с 658 японскими детьми при просмотре детского телевизионного фильма "Покемен". В некоторых видеоклипах, используется также прием в виде джиттера т.е. повторения фаз движения изображаемого объекта с частотой биоритма мозга.

Столь же опасны инфранизкие частоты, содержащиеся в звуке в виде продолжительно действующих ритмов, резких повторяющихся перепадов громкости или частоты, ритмической сменяемости гармонических и шумовых звуков. Используется также ритмическое изменение стереобазы с инфранизкой частотой, а также модуляцией шумов.

Особенно сильное негативное воздействие на психофизиологию человека оказывает одновременное низкочастотное воздействие на зрительный и слуховой каналы восприятия в виде вспышек света и ритмических звуков, которые принудительно навязывают мозгу искусственную частоту биоритма.

Однако наиболее сильные загрязнения с помощью телерадиовещания в настоящее время осуществляется в информационной сфере. Наметилась странная тенденция, когда современная аппаратура позволяет свести к минимуму искажения и помехи на сигнальном уровне. Но чем более совершенным становится сигнал, тем более загрязненным становится его информационное содержание. Оказывается, что сигнал высочайшего качества может быть более разрушительным для человека, чем низкокачественный сигнал с помехами и искажениями, т. к. информационные загрязнения более опасны, чем сигнальные.

Известно, что информационное „питание" интеллекта и эмоций человека не менее важно, чем питание тела. При этом качество эмоциональной и интеллектуальной „пищи" имеет огромное значение. Эта „пища" бывает не только недоброкачественной, но и преднамеренно отравленной. Качество питания для интеллекта оценивается по критерию истина – ложь, качество эмоционального „питания" - по критерию добро – зло или красивое - безобразное, а качество телесного питания - по критерию наслаждение – страдание.

Исходя из этих критериев телерадиовещание в настоящее время „изготовляет" и подает „питание" для ума и эмоций очень низкого качества, в котором преобладают ложь, зло и безобразное. Поскольку в человеке интеллект, эмоции и тело – едины, то загрязнение интеллекта и эмоций рано или поздно проявляется в виде страданий тела, т.е. болезней. Тот, кто переполнен ложной информацией, у того, как правило, проявляется склонность ко злу, безобразному и причинению страдания другим.

О качестве информационных „продуктов" можно судить по тем последствиям, которые наступают после их употребления. Так, если имеет место рост преступности, самоубийств, наркомании, распад семей и растление детей, а также чувство безысходности и затяжного стресса, охватившего массы людей, то можно ли такую телера-

диовещательную „пищу" оценивать как высококачественную?

Одной из негативных сторон телерадиовещания является способность к возбуждению в людях сильных отрицательных эмоций.

На эмоциональную информативность телерадиовещательного звукового сигнала оказывают существенное влияние многие виды обработок, такие как компандирование,. фильтрация, шумоподавление, изменение времени реверберации и т.п. Такого рода обработки позволяют изменять эмоциональное содержание сигнала, и в некоторых случаях усиливать негативные эмоции.

Так, широко используемые устройства автоматического регулирования и компактного представления звукового сигнала, не затрагивая смыслового содержания этого сигнала, вызывают заметные изменения его эмоциональной информативности. Например, звуковой сигнал рекламы, как правило, подвергается амплитудной компрессии, вследствие чего такой сигнал начинает характеризоваться резким увеличением крутизны атак и спадов, повышением громкости, „звенящим" тембром. Такие параметры сигнала соответствуют эмоции агрессивности. В результате, если до компрессии реклама могла нести относительно нейтральную эмоциональную окраску, то после компрессии это эмоциональное содержание может сменится на эмоцию агрессии. Известна также проблема „цифровой усталости" при прослушивании цифровых записей, которую объясняют большими перепадами уровня между сигналом и паузами.

Другая опасность заключается в показе по телевидению эмоциональноокрашенных патологических сцен насилия, убийств, сексуальных извращений, которые, которые вводят зрителей в измененные состояния сознания и буквально привязывают к экрану. Эмоции, вызванные такими сценами, приводят к стрессовым состояниям и ответной морфинной реакции организма. Это один из видов психологической защиты на травмирующую информацию. Другими видами такой защиты являются отрицание, подавление, рационализация, вытеснение.

В качестве еще одной меры защиты от стресса при длительных воздействиях негативной телевизионной информации, организм человека способен повышать порог восприятия информации. При этом количество информации, поступившей от органов чувств человека не изменяется, однако она с повышением порога восприятия перераспределяется так, что количество осознаваемой части информации уменьшается, а количество неосознаваемой, подпоро-

говой части возрастает. В результате, сознательное восприятие человеком информации сужается, а бессознательное увеличивается.

Такое повышение порога восприятия при воздействии агрессивной информации подобно повышению порога слышимости у органов слуха, когда при длительном воздействии громких звуков наступает тугоухость, т.е. своеобразная слуховая тупость. Аналогично, повышение информационного порога проявляется в виде возрастания эмоциональной и информационной тупости.

Повышение информационного порога восприятия в условиях агрессивной информационной среды может быть использовано для явных и скрытых методов манипуляции, поскольку процесс сознательного восприятие человеком информации сужается, а бессознательного увеличивается. Это открывает простор для различных методов суггестивного воздействия, а также подпороговых методов подачи информации и управления человеком.

Главными условиями успешного манипулятивного воздействия на зрителей и слушателей телерадиовещательных программ являются:

- отсутствие диалогового режима, когда человек вынужден постоянно пребывать в пассивном состоянии;
- использование для манипуляций авторитетных людей, к которым имеется запас доверия;
- использование хаотичных, фрагментарных методов подачи информации, когда она не соединяется в целостную картину;
- использование эмоциональных ударов, "*синбок*" , когда изображение или громкость резко меняется на стыках разнохарактерных сюжетов и сигналов;
- использование метода сенсаций, когда одно событие патологического характера вытесняет из памяти предыдущую сенсацию, не давая времени для осмысления;
- ежедневный показ зрелищ смерти, изуродованных трупов, бесконечных похорон, когда жизнь подается как непрерывная цепь катастроф, смертей, уничтожения;
- использование методов нейро-лингвистического программирования,
- создание рваного информационного поля, когда поток информации постоянно прерывается рекламой.

При этом главная опасность рекламы заключается не в ее назойливости и безвкусице, а в том, что она заменяет собственные

самостоятельные активные усилия человека по выбору необходимых ему товаров или информации. Такое положение приводит к постепенному атрофированию собственного механизма выбора, когда человек начинает целиком полагаться на выбор, навязываемый ему извне. Ослабление или гибель собственного механизма выбора делает человека крайне зависимым от внешнего управления. И это касается не только выбора товаров и услуг, но и выбора политических деятелей идеологий и т.д. Об этом предупреждал еще Ф.М. Достоевский словами Великого инквизитора о "тысяче миллионов счастливых младенцев", лишенных способности самостоятельного выбора.

Все увеличивающаяся зависимость человека от телевидения позволяет говорить о возникновении своеобразной информационной наркомании. При этом другими признаками такой наркомании, кроме сильной зависимости от приема информационного наркотика и невозможности обходиться без него, являются:

- Готовность потреблять любые информационные суррогаты в случае отсутствия качественной продукции.

- Необходимость в росте дозы потребления и в использовании более сильных наркотиков. В отношении информационной наркомании это выражается например в увеличении времени пребывания у телевизора и тяге к передачам и фильмам патологического характера.

- *Зауживание* внимания и жизненных интересов..

Повышенная внушаемость, потеря воли и легкая управляемость извне.

- Состояние хронической истощенности в виде синдрома хронической усталости.

Следует заметить, что любая внешняя зависимость, в том числе и информационная - это потеря внутренней силы, а где нет внутренней силы, там нет и свободы.

Особый вид опасности представляют подпороговые (неосознаваемые) методы подачи информации, т.е. методы прямого доступа к психике человека. В этом случае через каналы телевидения можно совершенно незаметно для человека вводить в его мозг информацию, которая затем будет определять его потребности, желания, мышление.

В акустической области эти методы включают в себя: предъявление информации ниже порога слышимости на фоне более громко-

го основного сигнала - амплитудную маскировку, а также спектральную, пространственную, фазовую маскировки и методы нейролингвистического программирования.

В качестве визуальных путей воздействия в телевидении используются: прямая, обратная, метаконтрастная и другие виды маскировки; подсознательное воздействие телевизионных фоновых картинок; частая смена видеоряда; встраивание одиночного суггестивного 25 кадра; "диспаратное" предъявление информации, когда каждый кадр видеоинформации содержит только незначительную часть суггестивного образа.

Многие исследователи считают, что постоянно поддерживаемый негативный информационный и эмоциональный фон являются одной из главных причин нынешних трудностей в России. Поэтому негативный информационный и эмоциональный фон, содержащийся в программах телевидения представляет собой особый вид опасности, а потому подобно электромагнитному или радиационному фону требует разработки методов его контроля и нейтрализации.

Если негативные воздействия осуществляются достаточно явными методами, то обнаружить признаки этих воздействий можно по параметрам телевизионного сигнала, отражающих наличие в нем, например эмоциональной информации негативного характера.

В настоящее время не все виды негативных воздействий поддаются аппаратурному контролю. Поэтому, наряду с дальнейшим поиском методов объективного контроля физических, психофизиологических и информационных факторов негативных воздействий, создаваемых телерадиовещанием, необходима разработка методов контроля, связанных с субъектом их воздействия, т.е. с человеком. Такой подход основан на зависимости между уровнем негативного воздействия, создаваемого телерадиовещанием, с бессознательными реакциями на них со стороны человека. Эти реакции проявляются в виде изменений психофизиологических параметров человека, поддающихся аппаратурному контролю. Это перспективный метод, позволяющий интегрально оценивать всю совокупность различных по характеру негативных воздействий (физических, психофизиологических и информационных) на человека.К числу наиболее удобных к применению для контроля реакций человека на различные по характеру негативные воздействия со стороны телерадиовещания можно рекомендовать метод Фоля (измерение электропроводности активных точек на теле человека); измерение яркостной температу-

ры определенных участков тела измерения с помощью энцелографирования и ряд других.

* * * * *

Ecological Problems of Telebroadcastings

Ecological problems of telebroadcasting are evident in specific kinds of negative influences which harmfuly influence human physical and mental condition, and also on his (its) consciousness through environmental pollution. And it is necessary to understand as mediuim environing the person not only a nature, but also cultural, political, religious, information and other mediuims on which the TV and other information systems can render rather strong negative influence. Distribution of these systems gets the world character, the negative side of that is threat of global pollution of the mentioned inhabitancies of the person.

Except for the hazards connected to quantitative growth of information systems, the hazards caused by their qualitative change take place also. The tendency to expansion recently was planned concerning consciousness of the person. The consciousness of people starts to be considered (examined) as original raw material for processing with the help of the newest information technologies. Thus telebroadcasting turns out to be one of main "factories" on processing consciousness of people and manufacturing of "production" with the given properties. More and more sophisticated methods of processing and feed of the information includng secret with use of the newest researches are applied in the field of psychophysiology, linguistics, suggestics, acoustics and visual perception (recognition). Such development promotes not only the growth of deendence of people from telebroadcasting with increasing control of their consciousness, but also causes the direct harm to their mental and physial health. Negative influences on people from the television can be divided (shared) into four basic kinds:

Physiological influence of electromagnetic fields and ionization radiations;

Phycho-physiological influence of television signals;

Influence of the information maintenance (contents) of television programs on emotional and intellectual sphere of the person;

Influence not realized threshold methods of feed of the information.

Ecological harm of television systems in relation to an organism of the person is shown, basically, as influence of electromagnetic fields (EMF), radiated by both transmitting devices, and household reception facilities. Cumulative, memory character of irradiations EMF owing to what negative consequences of such irradiations prove only on long time intervals is found out. Two operative ranges EMF on alive cells(cages) are revealed:

- Zone of the low doses resulting (bringing), basically, in effects of deforming information influence on processes at cellular and molecular levels;
- A zone of the high doses causing thermal effects of destructive character.

Negative influences of TV on psychophysiology of the person are expressed, mainly, in influences on natural biorhythms of the person and is especially - on the biorhythms of a brain which are taking place in area infralow and

low frequencies. So, rhythmic change of brightness or colors on the TV screen with frequency of an alpha - rhythm of a brain (8 - 10 Гц) during only 4 with can cause so-called "photo-epileptic fits" (фотоэпилепсию), as happened in 1997 with 658 Japanese children at viewing nursery television film "Pocketman". In some videoclips, reception as jitter, i.e. recurrences of phases of movement of represented object with frequency of a biorhythm of a brain is used also.

The infralow frequencies are also hazardous. They are contained in sounds such as continiously repeating rhythms, sharp repeating differences of loudness or frequency, rhythmic alternativeness harmonious and шумовых sounds. Rhythmic change of stereobase with infralow frequency, and also modulation of noise is used also.

Especially strong negative influence on psychophysiology of the person renders simultaneous low-frequency influence on visual and acoustical channels of perception (recognition) as flashes of light and rhythmic sounds which compulsorily impose to a brain artificial frequency of a biorhythm.

However the most intense pollution with the help of telebroadcasting now it is carried out in information sphere. The strange tendency when the modern equipment allows to reduce to a minimum of distortion and a handicap at an alarm level was planned. But then more perfect there is a signal, the more polluted is his (its) information maintenance(contents). The signal of the highest quality appears to be more destructive for the person, than a bad quality signal with handicapes and distortions, because Information pollution are more hazardous, than alarm.

It is known, that information "feed" ("meal") of intelligence and emotions of the person is not less important, than a feed (meal) of a body. Thus quality of emotional and intellectual "nutriment" is of great importance. This "nutriment" happens not only substandard, but also purposely poisoned. Quality of a feed(meal) for intelligence is estimated by criterion true - lie, quality of emotional "feed("meal") - by criterion is kind - angrily or beautiful - ugly, and quality of a corporal feed(meal) - by criterion pleasure - suffering.

Proceeding from these criteria telebroadcasting now "produces" and submits "feed("meal") for mind(wit) and emotions of poor quality in which predominate lie, is angry also ugly. As in the person intelligence, emotions and a body - are uniform, pollution of intelligence and emotions sooner or later is shown as sufferings of a body, i.e. illnesses. The one who congested by a false information, at that, as a rule, is shown propensity to harm, ugly and to causing of suffering by another.

It is possible to judge quality of information "products" by those consequences taking place after their use. So, if growth of criminality takes place, suicides, number drug of addicts, disintegration of families and sedycyction of children, and also feeling of a hopelessness and the long stress which has captured masses of people, whether it is possible to estimate such telebroadcasting "nutriment" as high-quality?

One of the negative sides of telebroadcasting is ability to excitation of strong negative emotions in people.

On emotional informativity a telebroadcasting sound signal render essential influence many kinds of processings, such as компандирование. A filtration, noise-suppression, change of time of reverberation etc. Such processings allow to change the emotional maintenance(contents) of a signal, and in some events to strengthen negative emotions.

So, widely used devices of automatic control and compact representation of a sound signal, besides the semantic maintenance(contents) of this signal, cause appreciable changes his (its) emotional информативности. For example, the sound signal of advertising, as a rule, is exposed to a peak compression. Owing to it such signal starts to be characterized by sharp increase of a steepness of attacks and fall (спадов), increase of the loudness, a "ringing" timbre. Such signal parameters correspond (meet) to aggressive emotion. In result if before compression advertising could bear (carry) rather neutral emotional colouring, after the compression this emotional maintenance(contents) can it will be replaced with emotion of aggression. The problem of " digital weariness " is known also at listening digital records which explain the big differences of a level between a signal and hiatuses.

Other hazard consists in display on TV emotionally-coloured pathological stages of violence, murders, sexual distortions which mislead spectators in modified conditions of consciousness and literally adhere to the screen. The emotions caused by such stages, result in stressful conditions and reciprocal morphine organism responses. It is one of kinds of psychological protection on injuring information. Other kinds of such protection are denying, suppression, rationalization, replacement.

As one more measure of protection from stress after influences of the negative television information, the organism of the person is capable to raise a threshold of perception (recognition) of the information. Thus the amount of the information which have arrived from sense organs of the person is not changed, however with increase of a threshold of perception(recognition) it is redistributed so, that the amount of a realized part of the information decreases, and amount not realized, underthreshold parts grows. As a result, the conscious perception(recognition) of the information is narrowed by the person, and unconscious perception increases.

Such increase of a threshold of perception(recognition) as a result of the influence of the aggressive information is similar to increase of a threshold of audibility at ears when at long influence of loud sounds there comes relative deafness, i.e. original acoustical dullness. Similarly, increase of an information threshold is shown as increase of emotional and information dullness.

Increase of an information threshold of perception(recognition) in conditions of aggressive information mediuim can be used for the evident and concealed methods of manipulation as process of conscious perception(recognition)

of the information by person is narrowed, and unconscious increases. It opens open space for various methods suggestic influences, and also подпороговых methods of feed of the information and management of the person.

The main conditions of successful manipulative influences on spectators and students of telebroadcasting programs are:

- Absence of a dialogue regime when the person is compelled constantly to stay in a passive condition;
- Use for manipulations of authoritative people to which there is a stock of trust;
- Use of chaotic, fragmentary methods of feed of the information when it does not incorporate in a complete picture;
- Use of emotional impacts, *sshibka* ("*ошибок*") when the image or loudness sharply varies on joints of various plots and signals.
- Use of a method of sensations when one event of pathological character supersedes the previous sensation from memory, not giving time for judgement.
- Daily display of shows of the death, the spoiled corpses, infinite funeral, when life is displayed as a continuous sequence of catastrophes, circuit катостроф, deaths, murders;
- Use of methods of neuro-linguistic programming.
- Creation of a fragmentary information field when the stream of the information constantly interrupts advertising;

Thus the main hazard of advertising consists not in its importunity and bad taste, but in the fact, that it replaces own independent active efforts of the person at the choice of the goods necessary for him or information. Such position results in gradual atrophy of the own mechanism of a choice when the person entirely starts to leave it to choice, imposed to him from the outside. Attenuation or destruction of the own mechanism of a choice makes the person extremely dependent from external management. And it concerns not only a choice of the goods and services, but also a choice of politicians of ideologies etc. Long ago Dostojevsky warned of it by words of the Great Inquisitor about " thousand millions happy babies ", deprived of abilities of an independent choice.

Increasing dependence of the person on TV allows to speak all about occurrence of an original information drug habit. Thus other attributes of such drug habit, except for strong dependence on reception of an information junk and impossibility to do without him(it), are:

- Readiness to consume any information substitutes in the case of absence of qualitative production.
- Necessity for growth of a doze of consumption and for use of stronger junks. Concerning an information drug habit it is expressed for example in increase of time of stay near TV and craving for programs and films of pathological character.
- *Narrowing* attention and vital interests.

- The increased suggestibility, loss of will and easy controlability from the outside.
- A condition chronic emaciation as a syndrome of chronic weariness.

Any external dependence including information is a loss of inner force and where there is no inner force it is necessary to notice, that, there there is no also freedom.

Special kind of hazard represent threshold (not realized) methods of feed of the information, i.e. methods of direct access to mentality of the person. In this case through channels of TV it is possible to enter for the person into his brain the information completely imperceptibly which then will determine his needs(requirements), desire, thinking.

In acoustic area these methods include: presentation of the information being lower than a threshold of audibility on a background of louder basic signal - peak masking, and also spectral, spatial, phase maskings and methods neurolinguistic programming.

As visual ways of influence to TV are used: a straight line, return, methacontrast and other kinds of masking; subconscious influence of television background pictures; often change video sequence; embedding single suggestive 25 staff; "desparate" presentation of the information when each staff of the videoinformation contains only a negligible part suggestive image.

Many researchers consider, that constantly supported negative information and emotional background are one of the main reasons of present difficulties in Russia. Therefore the negative information and emotional background contained in TV schedules represents a special kind of hazard similar to electromagnetic or to a radiation background demands. That's why it is necessary to develop methods of its control and neutralization.

If negative influences are carried out by enough evident methods. It is possible to find out attributes of these influences using parameters of the television signal, reflecting presence in it, for example for the emotional information of negative character. Now not all kinds of negative influences can be detected. Therefore, alongside with the further search of methods of the objective control physical, психофизиологических and information factors of the negative influences created by telebroadcasting, development of the quality monitoring connected to the subject of their influence, i.e. with the person is necessary. Such approach is based on dependence between a level of the negative influence created by telebroadcasting, with unconscious reactions to them from the side of the person. These reactions are appeared to be changes of phycho-physiological parameters of the person which are giving in to the hardware control. It is the perspective method allowing to estimate integrally all variety of negative influences (physical, phycho-physiological and information) on the person on character.The most convenient of applications for the control of reactions of the person on various negative influences from the side of telebroadcasting it is possible to recommend Fol's method (*метод Фоля*) (measurement of conductance of

active points on a body of the person): measurement brightness temperatures of specific sites of a body, measurement with the help encephalography and a number some other.

* * * * *

Приложение:
результаты практической работы,
авторские концепции, материалы

Слободова А.Л., Купряшина Н.А.

Шаманская техника «Возвращение Души» глазами современного психотерапевта (анализ 8-летнего опыта практической работы)

При всем многообразии терапевтических подходов в шаманизме особое место занимает древняя практика «Возвращение Души». Хочется отметить, что «возвращение Души» не является особенностью какой-либо отдельно взятой шаманской культуры мира. Как и проблема «потери души», целительская методика «Возвращение Души» имеет интернациональный характер. С шаманской точки зрения душа человека – целостное, единое понятие. С другой стороны различные психотравмирующие факторы, которые случаются в жизни любого человека, ведут к нарушению целостности его души, что на языке шаманов называется «Потерей Души». Следствием этой «потери» могут стать самые разные проблемы – неудачи, связанные с личной жизнью, здоровьем, профессиональной деятельностью. Нередко причиной утраты души могут стать обстоятельства, связанные со смертью близкого человека. Если говорить языком психолога, то «потерю души» можно сравнить с нарушениями в эмоциональной личностной сфере человека – личностными кризисами, которые наиболее часто и приводят к проблемам в семье, на работе, в сфере здоровья. Примечателен тот факт, что лица, у которых по мнению шамана «потеряна душа», и те лица, которые обращаются к психологу с проблемой внутреннего состояния, справиться с которым самостоятельно не могут (депрессия, страхи, неуверенность в себе, конфликтное поведение и т.д.), очень схоже описывают свое состояние.

Для того, чтобы восстановить целостность Души и тем самым помочь человеку выйти из кризисной, психотравмирующей ситуации, шаман должен совершить специальной путешествие в Верхний Мир. С помощью Духовного Учителя шаман в Верхнем Мире находит Сад Души своего пациента. И также с помощью учителя он на-

ходит и возвращает в Сад Души утраченные ранее человеком части его души. В результате, душа пациента обретает свою целостность, что позволяет пациенту шамана довольно быстро почувствовать себя легче, ощутить внутреннюю свободу от неблагоприятных обстоятельств, обрести внутреннюю гармонию и уверенность в себе и в своем будущем.

В ходе многолетней работы были получены результаты, подтверждающие эффективность древнего метода «Возвращения Души». Нами выявлено, что работа в шаманском путешествии, направленная на восстановление целостности души, возвращение ее утраченных частиц, позволяет оказывать значительно более эффективную помощь и поддержку в кризисных жизненных ситуации, чем традиционные формы психотерапии.

* * * * *

Ancient shamanic tradition of «Soul Retrieval» for healing emotional and physical illness has a special place in diversity healing methods in shamanism. As a problem soul loss, these healing method has international character in a world of shamanic practices. Soul is wholeness concept from shamanic point of view. And the basis of different personal problems in concept of soul loss – loosing crucial parts of ourselves that provide us with life and vitality. These parts get lost through different psychical traumas. Some examples of soul loss:

A person envolved in an abusive relationship may be aware of being locked into destructive patterns but feel too weak and powerless to move away. Or in leaving the relationship, he or she might feel as though something was left behind with partner.

As psychologists we noticed that peoples with shamanic diagnosis «Soul Loss» and people with psychological problems (depression, aggressive behavior, different fears, etc), they give similar descriptions self inner condition.

We received convincing results, that confirm effectivness ancient method Soul Retrieval, during 8-years psychological practice. Shamanic work purposeful on restoration soul's wholeness permit to provide more effective help and support in situations crisis in laif, than traditional ways of psychology and psychotherapy.

Лежава И.К., Булыгина Т.Д.

Экология человека. Сферы сознания, подсознания и бессознательного как носители и преобразователи природных информационных связей

Все мы живем в пространстве природных информационных связей, которые можно разделить на уровни, на миры. В этом пространстве действует не только отдельный индивид, но все человечество, вся Вселенная - прошлая, настоящая, будущая.

В нас существуют все миры Вселенной, которая нас породила: все уровни развития, обладающие своими функциями и свойствами, своей (индивидуальной для каждого из нас) степенью развитости. Каждый уровень можно сравнить с полем возможностей. Он дает нам шанс не только пользоваться теми или иными его качествами, но и менять степень качеств, развивая и совершенствуя их. Насколько в действительности мы ощущаем и используем любой уровень, зависит от того, на чем сконцентрировано наше внимание. Если человек больше интересуется материальным, он будет зависеть от природных катаклизмов и социальных стереотипов, а его заболевания будут производными от них. Если же внимание человека сосредоточено в области духа, его болезни будут следствием отторжения, отказа от собственного материального тела.

Человек - система разных миров, система разных тел. И все они - равноправные части человеческого "я", но различаются по типам реагирования и типам соответствующих им энергетик. То, что мы называем энергетикой, является разложением субстанции на различные спектры, характеризующиеся определенными свойствами. Ощутить и проанализировать можно каждый мир, составляющий нас, особенно в тот период, когда идет наработка необходимых качеств данного мира. Если же какой-то из миров уже достаточно освоен, то с помощью луча внимания можно исследовать его.

Мы изучаем и работаем с очень многими телами человека - и с теми, что относятся к сфере чисто человеческой; и с теми, что относятся к сфере духа; и с теми, что относятся к сфере животного мира и мира стихий.

Каждый из миров человека взаимодействует с информационным пространством Вселенной через собственный носитель и преобразователь энергии определенного типа - через чакру. Говоря общепринятым научно-логическим языком, чакры - это конструктивный элемент информационного пространства. Необходимая информация принимается и передается чакрами, когда они входят в резонанс с колебаниями определенной частоты. Каждая чакра воспринимает и передает вибрацию только своего спектра.

Термин "чакра" не нов. Он встречается в буддизме и в одной из древних индийских философий - йоге. Буддисты, описывая чакру, сравнивали ее с цветком лотоса. Как я это вижу, чакра похожа на

цветок, лепестки которого вибрируют с определенной частотой. Колебания и цветовой спектр являются свойствами информационного поля. Кроме того, они связаны между собой - колебания разной частоты проявляются как цвет каждой из чакр. Спектр вибрации несет определенный тип информации. Таким образом, входя в резонанс с информационным полем, чакры передают и принимают необходимую информацию. Так происходит обмен между мирами человека и всеобщим информационным полем.

Далее я буду употреблять названия цвета чакр исходя из того, какими я их воспринимаю.

Верхние миры, проявление надсознательного, мы воспринимаем как предощущения. Их информация входит в наше сознание слабым сигналом, как бы говоря: "так может быть". Существовать в верхних мирах осознанно мы не можем, для этого нужно иметь там достаточно развитое тело. Но наш дух обитает именно там. Любой дух начинается в верхних мирах. Этот верхний мир мы ощущаем через фиолетовую чакру (Сахасрара).

Характерная черта верхних миров - в них всё представляет единое целое. Там не время, а вечность; там всё в единстве, там все связаны друг с другом. В верхних мирах мы не выделены из окружающего, "ты" и "я" еще не различимы.

Еще один верхний мир мы ощущаем через синюю чакру. В нем сквозь вечность уже просвечивает индивидуальное "я". И потому этот мир, включающий наше "я", воспринимается с другим оттенком. Там есть понятия "я вечен", "я един со всеми". В этом мире есть то, что вечно; есть то, что едино; есть то, что связано.

На этом уровне надсознательное как бы заканчивается и берет начало сознание. Через синюю чакру (Аджана) идет осознание своего предназначения, ощущение цели жизни. Оно может возникнуть только там, где появилось "я". Где нет "я", там нет ни предназначения, ни пути.

С третьего уровня миров начинается область сознания - человеческий мир. Здесь возникает предощущение времени. В этом мире целое раскладывается на отдельные понятия. Вечность распадается на время, общее - на детали; понятия дробятся, начинается выделение частного из общего. Здесь из вечности выделяется понимание сегодня, вчера и завтра.

Этот мир мы ощущаем через голубую чакру (Вишудха). Здесь наше маленькое "я" вырастает из "я" духа и возникает отдельность

нашего человеческого "я". В верхних мирах сюиминутной личности еще нет, она пока не отдельна и существует в блоке.

В человеческом мире, который мы ощущаем через зеленую чакру (Анахата), истоки таких качеств, как сравнение и противостояние. Проявившись обособленно, мы сталкиваемся с другими, также отдельными, личностями. Именно в этом мире мы осваиваем сравнение: я и ты, я и он, я и животное, я и Бог, я и Вселенная. И узнаем, что наше сегодняшнее "я" не похоже на "я" вчерашнее и завтрашнее. Противостояние кому-то или чему-то мы осваиваем тоже здесь. Животные еще не противопоставляют себя другим особям, они всё принимают как данность. Человек же может идти против потока и противопоставлять себя другим. Наше человеческое начало уже видит разницу между понятиями "я", "ты", "он", "сегодня", "завтра", "вчера". Для духа же все понятия и предметы находятся в единстве.

На этом же информационном уровне начинается и наше эмоциональное "я". Когда этот мир оказывается ведущим, когда на него падает основная нагрузка, наша эмоциональность может проявиться чрезмерно или недостаточно - одним словом, негармонично. И, как следствие негармоничности развития, появляются болезни.

В мире, который мы называем животным и ощущаем через желтую чакру (Манипура), через душевное происходит соединение животного и духовного. Здесь доминирует наше животное начало, однако участие душевного начала в соединении очень важно. Если душа недостаточно развита, если "уроки" животного мира не освоены, может возникнуть одно из нарушений этого мира - механическое соединение различных миров, при котором человек как бы выпадает из одного состояния в другое, а не сочетает в себе качества обоих миров. Образный пример негармоничного соединения духовного и материального из древней мифологии - кентавр - внизу лошадь, наверху человек. Животное начало в какие-то моменты берет верх над духовным и проявляется дикий нрав кентавра.

И духовные, и материальные пути одинаково важны. К сожалению, люди духовного склада часто пренебрегают своим животным началом, своим материальным телом и считают, что можно жить одним духом. На самом деле, материальное тело - необходимое условие для выживания и реализации наших задач. Если оно слабо или недостаточно развито, мы не сможем занять свое место в материальном мире. А, значит, не сможем выполнить свою задачу. Слабое материальное начало не позволит осуществить великие идеи,

рождающиеся в нашей голове. Так по законам дикой природы неприспособленный, слабый погибает или становится добычей для более сильного.

При выборе материального пути уже заложено противопоставление себе подобным, миру, природе. Обособленность, возникая, сразу включает человека в действие. Это противопоставление различных вариантов тех ролей, в которых мы попеременно выступаем: "я охотник - ты добыча, я добыча - ты охотник". Если в нас доминирует животное начало, то в любых жизненных ситуациях мы будем отдавать предпочтение активной, наступательной позиции. Если же наше животное начало задавлено, мы чаще всего будем оказываться в позиции жертвы.

Следующий мир (ему соответствует оранжевая чакра Свадхистхана) растительный. Его отличительное свойство - приспособление к среде. Этот мир дает нам ощущение цветения, ощущения жизни во всех ее проявлениях. Тип единства здесь другой, чем в верхних мирах. Там "ты" и "я" едины всегда, а в растительном мире единство существует сиюминутно, здесь вечна только изменчивость. Здесь мы уже различны, хотя и едины. Освоение программ растительного мира дает нам навык адаптации к среде обитания. При нарушениях в этом мире человек теряет ощущение детства, ощущение внутренней радости, гармонии. Болезни появляются из-за неумения найти для себя комфортное место в мире.

Среди растений тоже есть своя борьба. Но она идет медленно. Одно растение как бы "выдавливает" другое растение для захвата его территории. Потому единство в этом мире существует сиюминутно. Растения едины по территории, а не по структуре; идет постоянная борьба за доминирование. Как следствие, начинаются депрессии, возникают проблемы с лимфатической системой, с железами внутренней секреции. Так проявляется один полюс проблемы. А другая крайность - в чрезмерной зависимости от среды, в неумении выделить свое "я". Человек перестает развиваться как личность, не проявляет инициативы, не берет на себя ответственность. Ему удобнее быть "винтиком", исполнителем; удобнее, чтобы все за него решал кто-то.

Человеческий, животный и растительный миры - все это область подсознательного. Через подсознательное мы переживаем низшие формы человеческих отношений, переживаем свое животное

и растительное начало. Дальше начинается бессознательное, то, что очень сложно вынести на поверхность и проанализировать.

Информационный уровень, где проявляется наше бессознательное, это мир первичных форм жизни - микробы, молекулы, органические и неорганические соединения. В этом мире все существует как вид и нет разграничения между отдельными ячейками самоосознания. У первичных форм жизни общее поле, а сами они изменяются как единое целое. Выживание в этом мире идет за счет принятия ситуации как должного. Это состояние абсолютной несвободы. Необходимо научиться быть свободным в состоянии несвободы. Нормально освоенная программа этого уровня впоследствии даст человеку умение адекватно принимать действительность и успешно выживать каждый раз в совершенно иной ситуации. А если остались "пробелы" и какая-либо часть не проработана до конца, тупики и рытвины жизни будут преследовать нас, и каждое изменение жизненной ситуации станет трагедийным. Этот мир мы ощущаем через красную чакру (Муладхара).

Существует в нас еще один трудно осознаваемый мир - мир атомов, стихий, первичного начала Вселенной. В этом мире вселенные ежесекундно возникают и исчезают. И каждая новая Вселенная отличается от предыдущей. То, что мы называем развитием, невозможно без участия этого мира. Никакая информация из верхних миров не станет осознаваемой человеком, если она не пройдет длинный путь вниз от чакры к чакре, от мира к миру и, омывшись в стихийном начале, не начнет восхождение вверх. Без участия мира атомов и стихий невозможен никакой творческий созидательный процесс. Силы, работающие в этом мире, хорошо описаны в мифологии. Например, в греческой мифологии их олицетворяли Кронос, Гея, Титаны и другие. Мир стихий - это наше глубинное бессознательное. Если этот мир должным образом освоен, мы становимся сотворцами событий, которые происходят внутри и вокруг нас.

Нижние миры обеспечивают устойчивость, позволяют сохранять равновесие в любых жизненных ситуациях в том случае, если их программы достаточно освоены. Нижние миры позволяют создавать ситуации и участвовать в строительстве будущего, на которое мы все уповаем.

Таковы достаточно общие соображения о сложной системе миров, составляющих поле жизни каждого из нас. Нарушения в наших взаимоотношениях с каждым из уровней - вещь встречающаяся до-

вольно часто. А перекос по одному параметру рождает цепочку проблем из разных миров. К тому же существует еще одна взаимосвязь - человек подобен Космосу, также как и Космос подобен человеку. И мы живем по одним и тем же законам, влияем на мир, на Вселенную, порождая события, катаклизмы, болезни.

Чтобы Вселенная и мир стали другими, чтобы изменились они, мы должны изменимся сами. А для этого нужно увидеть себя, чтобы познать себя. Это первая ступенька к любым глобальным переменам.

* * * * *

Human ecology. The Spheres of consciousness and sub consciousness, as the carriers of the natural informational connections

All of us live in the space of natural informational connections, that is divided into the levels and worlds. All humankind, all the Universe of the past, present and future, as well as the single person, can act in this space.

Inside of us exist all worlds of the Universe, which has born us. There are presented all levels of development with their functions and features, with their grade of maturity (individual for each of us). Every level can be compared with the field of possibilities, that gives us the chance both to profit by these features and to develop them. How much can we use and feel any of levels actually depends on the goal of concentration. The person interested in material things frequently depends on the natural cataclysms and the social stereotypes, and his/her diseases are their derivatives. If the person's attention is concentrated around the spirit the diseases are occurred as the result of refusal from his/her material body.

Man is the system of different words, different bodies. All of them are equal members of the personal "I", but may be different due to the type of reaction and the type of correspondence energetic. The thing, we call "energetic", is the decomposition of the substance (nowadays it's impossible to give its proper definition) on the different spectrum that may be characterised by certain features. We can feel and analyse each of the words we are consisted of. The results are particular at the moments of working out of the necessary qualities within the given world.

We learn a great number of the Person's mental bodies and work with them. They belong to the human sphere, to the sphere of spirit, to the animal and plant words as well as to the world of element(s).

Every personal (private) world interacts with the informational space of the Universe through its own special carrier and transformer of the energy – the Chakkra. Saying according the generally accepted scientifically logical terms, the Chakkra is the structural element of the informational space. The essential information is received and transmitted by the chakkras, when it comes in

resonance with the vibrations of the informational field at a certain frequency. Each chakkra can receive and transmit the vibration of its spectrum.

The term "chakkra" is not new. We can find it in the Buddhism and the Yoga –one of the oldest Indian philosophies The Buddhists described chakkra like the flower of lotus. The chakkra, as I can see it, looks like the flower. Its petals vibrate at certain frequency. Rippling and colour spectrums are the features of the informational field. They are connected tightly, so the rippling of different frequency appears as the colour of certain chakkra. The vibration spectrum consists the special type of information. Hence, the chakkras receive and transmit the certain spectrum being in the resonance with the informational field. This is the way of exchanging between the worlds of the person and the universal informational field.

Further I'll use the colours of chakkra as I perceive them.

The upper worlds are manifestation of the above conscious that can be apprehended as fore feelings. Their information enters into our consciousness like a light, weak signal deciphered as "it may be". Nobody can exist in the upper worlds consciously, because of absence of highly developed body. But our spirit inhabits right there. Any Spirit begins from the upper worlds This upper world we can feel through the violet chakkra so called Sahasrara.

Being as a whole single is the special feature of the upper words. There is eternity, but no time. Everything and everybody are connected and present the single whole. We are not distinguished from the environment. "You" and "I" are not separated yet.

One more upper world we can feel through the blue chakkra (Ajana). Here the personal, individual "I" appears through the eternity. This world includes our "I" and that's the reason for perceiving it in a different light (shade). There we can find the following notions. "I am eternal", "I am in close unity with everyone".

The above conscious is finished at this level and begins the consciousness. Through the blue chakkra we get the perception of our destination and the goal of our life. It arises just where it's appeared "I". No "I" means no way.

From the third level of the worlds begins the sphere of the consciousness. This is the human world, where the unity distributes on to the separate concepts (notions). The eternity disintegrates into the time and the unity – on to the details. The conceptions are divided and the detachment of particular from the general starts. "Today", "tomorrow" and "yesterday" are distinguished from eternity. This world we can feel through the blue chakkra – Vishudha. Our small individual "I" arises from the spiritual "I" and also from our social conditions of our evolution and at last forms the person, who is perceived and estimated by acquaintances of ours.

The human world is felt through the green chakkra (Anahata). It consists the source for comparison and contradiction skills. Here we manifest ourselves apparently and right here come together (collision) with the other separated ones.

Namely in this world we learn to distinguish the conceptions "I", "You", "He/She", "today", "tomorrow", "yesterday" All conceptions and all things are in unity for the spirit.

At the same informational level begins our emotional "I". When this world leads or it is too much overloaded , our emotionality can be too high or too insufficient. In short, it is inharmonious. As usual the diseases are appeared.

In the animal world the animal and human origins are joined through the soul. This world is felt through the yellow chakkra (Manipura). Here dominates our animal origin, though the participation of soul is quiet important for the junction. If the soul is not enough developed, if the "lessons" of the animal world are not enough assimilated, usually occurs the widespread violation of this world. That's the mechanical junction of various worlds. The person twists from one state to another because of lack of skill for combination both the human and animal features. The most well known metaphorical example of unbalanced and disorderly behavior of twisting from one emotional state to another is the mythological Centaur – half man and half horse. In the case of animal origin domination over the spiritual, Centaur reveals the wild nature.

Both spiritual and material values are equally valuable. Unfortunately, the spiritual type of person often disregards his/her animal origin, ignores the material body and considers the spiritual type of life as unique. Actually, the material body is the important condition for man's survival and realization of our tasks. If the material body is quiet week or badly developed, the person does not have enough possibility to engage the suitable place in the material word. It means, that the task cannot be accomplished. The week material origin doesn't allow us to realize the great ideas bearing in our brains.

According the laws of wild nature the unadapted weak man perishes or becomes a victim of stronger.

The contradiction to the world, nature or the similar creations is the usual background at the moment of choosing the material way. As soon as the man starts to be isolated the man is switched on in the movement. Here are presented the various role plays like "hunter"/"prey", where we perform the roles "you are a prey, I'm a hunter" and "I'm a prey, you are a hunter". If the animal origin dominates, we prefer the active, aggressive position and vice versa in the case of pressed, crushed animal origin, the person occurs in the position of victim.

In so-called animal world felt by yellow chukka (Manipura) the spiritual and animal origins are connected through the soul. The term "Soul" we interpret, as the well-developed emotional skills of the person. Despite the fact that, at this level dominates our animal origin the participation of the soul for the joining process is very important. The nature of the animal origin may be quite different E.g. the behavior of beasts is not similar to the behavior of the herbivorous. The style of their behavior clearly shows who is the leader and who is the private (soldier) in the pack.

The animal world gives each of us the bright emotional features. Behind the social behavior of an average man the animal stereotype, that is the feedback of his/her social role, is shown very well. E.g., during dangerous circumstances rabbit runs away nip and tuck, but turtle hides into its shell. To catch the field mouse the fox has to know the habit of mouse as well as possesses keen ear and well-developed catching reflex. Mouse, in its turn, can save itself using a clever disguise and maneuver.

The world of plants is felt through the orange chakkra (Svadhisthana). This world gives us the skill of adaptation to the environment, the feeling of florescence and the life in its entirety. Here dominates another kind of unity in contrast to the upper worlds. In the upper world "you" and "I" are always in unity as distinct from the world of plants, where the unity is momentary and where just the mutability is everlasting, endless. Despite of unity, here we start to be different. Learning (assimilating) the programs of the plant world gives us the skill of adaptation. In the case of destroying the plant word the person loses the feeling of childhood, internal joy and harmony. Disease appears, when person is not able to find the comfortable place in the society.

Among the plants we can also find the sort of very slow struggle and fight. One plant presses out another for occupying its area. That is the permanent fight for domination. So, the plants exist in territorial, but not in structural unity As a result the person is depressed, the problems of lymphatic system are arisen. That's one polar source of problem. Another polar of the problem is the high dependence from the environment, the lack of skill for distinguish the individual "I". The person stops to develop, being initiative and loses the sense of responsibility. It's more convenient to be executor.

Thus, the area of subconscious consists of the human, animal and plant worlds. Here we go through the lowest forms of human relations, our animal and plant origin. Further it starts the area of unconscious, the most complicated area for analysing.

The informational level, where it appears our unconscious , is the world of primary forms – microbes, molecules, and the organic and inorganic junctions. In this world everything exists as the species and there is no distinguish between separate sells of (self-)consciousness. The primary forms have got the common field of life and change as a single whole. We consider this state as absolute absence of freedom. Our task is to learn being free in the state of unfreedomness. If this program is assimilated normally, the person receives the possibility to have the adequate reaction of reality and survive the any situation. If we leave some lacks and the part of problem is not worked out, we can meet the deadlocks and ruts during the life. In this case every change we perceive as the tragedy. This word is felt through the red chakkra (Muladhara).

There is another difficult-to-realize world, the world of element(s), atoms, the primary begging of the Universe. In this world the universes arise and die incessantly. And each of new ones differs from previous. Without taking part of

this word the development is impossible. No information from the upper words cannot be realized without going through the long way from one chakkra to another chakkra, from one world to another world and begins the gradual ascent back to the upper world after diving in the world of elements. Without world of atoms and elements the process of artificial creation doesn't exist. The power of this word is well described in Greek mythology. Kronosus, Geya, Titans are the best illustration. The world of elements is our deep unconscious. If this word is well-assimilated, we can become the co-creators of events happened inside or outside us.

When the programs of lower worlds are assimilated, they provide the stability, allow us to keep the balance in any situation and, at last, give the possibility to create the situations and take part in building process for future.

That's our quiet general opinion about such a complicated system of words composing the field of our life. We meet frequently the wrong relations with the levels. The imbalance even one of the parameters bears the series of problems. We have to remember one more correlation – the sameness of Space and Man. We live according the same rules, influence on the world and Universe, and generate the events, cataclysms and diseases.

For changing the Universe and the world we have to change ourselves. We should learn to cognize ourselves. That's the first step towards the global changes. (*Translated by Kitivan Gadilia*)

Дивнич Т.В.

Мышление как инструмент познания и влияния на окружающую среду

Материал, который предлагается Вашему вниманию, представляет собой результаты многолетних (10лет) наблюдений, исследований, экспериментов. Особенностью этих материалов является то, что сначала были осмысленны механизмы, закономерности процессов, явлений, а затем эти результаты были сопоставлены с известными достижениями в области энерго-информационных процессов.

Основным инструментом познания, которым пользуется автор в своих исследования, является вертикальная система мышления (ВСМ) или же расширенное объемное сознание, которое было сформировано к.ф.-м.н. Н.В.Левашевым и развито автором по определенной методике. По этой же авторской методике очень многие люди смогли расширить свое сознание, изменить свою жизнь, превратив ее не в выживание, а в единый творческий процесс, наполненный радостью, осознанием происходящего и сознательным управлением своей событийностью.

Далее был создан определенный соответствующий данной системе Образ Жизни, в свете, которого человек выполняет свою нормативную, творческую духовно- нравственную программу (не религиозную). Выполнение этой программы крайне необходимо т.к. она позволяет поддерживать инструмент исследования в оптимальном рабочем состоянии проникающего объемного видения и осмысления (озарения) происходящих процессов. В данном случае, инструментом исследования и проникновения является мозг человека, а также его способность осознавать и правильно переводить ощущения, образы, знания в язык нашего мышления и понимания.

Хочу подчеркнуть тот факт, что такого состояния мозга можно достичь только при выполнении определенных правил и законов – это и есть Образ Жизни. В ином случае ничего не получиться, а то и вред себе можно нанести непоправимый.

Когда я писала этот доклад, на ум пришла одна очень интересная работа некоего В.Лепилова, который исследовал влияние эмоций на всхожесть и развитие зерен.

Негативные эмоции препятствовали всхожести зерна, и дальнейшее его развитие протекало замедленно, хотя в зерне изначально все оптимально для роста.

Также и в людях – закладывается при зачатии ребенка, рождении максимально оптимально. Но что же мы делаем (родители, воспитатели, учителя) соответственно своим негативным эмоциям, своей негативной некачественной материей в наших детях, самих себе, социуме, в среде обитания? Разрушение «зерна – ребенка – человека». Как важно, чтобы тот, природный, индивидуальный созидательный потенциал человека всегда сохранялся в соответствующем оптимальном режиме. Его потенциал можно раскрывать, развивать в отличие от «зерна», им можно овладевать, но, как и для «зерна», ему нужны соответствующие условия развития (не лучше, не хуже, но соответствующие его программе развития).

Но вернемся к инструментам исследования и осмысления.

Благодаря тому, что оптимальный Образ Жизни (В Духе Святом) был создан т.е. безошибочное выполнение нормативно-божественной программы жизнепроявления (уровень Жизни), стало возможным совсем по-иному взглянуть, по-иному рассмотреть, осмыслить и осознать общепринятые понятия, законы, которыми оперируют люди в повседневной «жизни», научных изысканиях, в философских осмыслениях. *Таким образом, общепринятые понятия*

получили некую развертку в объеме. Стало очевидным, в каких уровнях работают те или иные понятия, в каких уровня они не действенны, а в каких даже вредны. Например: понятие «творить зло». Зло не творят, его совершают, но процесс, содержащийся, имманентно в этом словосочетании разрушителен и скрыт. В созидательном слове творить, спряталось разрушительное слово зло, как - будто бы его и нет. Но оно есть! И оно разрушает созидательную материю творчества. Это все равно, что «в бочке меду –капля дегтя». Я неслучайно так подробно рассматриваю эти понятия, т.к. они являются стандартной понятийной среднестатистической операционной системой, которой оперируют ежедневно десятки людей, смешивая понятия и процессы. А ведь каждое слово – это процесс, событие, явление. И такое понятийное и процессуальное смешивание, приводит к болезням информационного плана, в результате которых нарушаются события нашей жизни, социальной жизни, а также заболевает материя и природы и человека. Люди не обращают на это никакого внимания, т.к. не обладают вертикальной системой мышления, их сознание – смешанное, не прозрачное для видения, понимания, а тем более осознания процессов, в которых они участвуют в повседневной жизни. Вследствие этого, в их сознании накапливается искаженная понятийная среда, в их материальной энергоинформационной структуре накапливаются разрушительные процессы, следовательно, они формируют вокруг себя больное агрессивное пространство, которое является питательной средой для различного рода заболеваний, агрессивных проявлений социума, природных катаклизмов.

С целью защиты энергоинформационной структуры людей от подобных влияний, а так же влияния негативных разрушительных воздействий среды обитания, автором разработана методика контроля изменения нормативных программ жизнепроявления индивида, социума, природы Земли т.е. происходит визуализация ошибок или нарушений.

Контроль происходит по нескольким уровням:

1 Плотноматериальный уровень:
-психо - эмоциональный,
-физиологический;
2 Тонкоматериальный уровень:
-образно-символический,
-чувственный.

-информационный.

На каждой стадии отклонения от нормативной программы или оптимального режима развития (скорость прохождения процессов), мы наблюдаем то или иное сигнальное проявление (индикация) Происходит первоначальное и поэтапное обращение к индивидуальному эталону эволюции, согласование с ним при постоянном контроле возможного отклонения от нормы, а также строгом соблюдении рекомендаций по технике безопасности.

В течение 1,5 – 2,5 лет происходит трансформация искаженных программ жизнедействия в эталонные, которые должны работать сегодня, сейчас, в этот период развития личности.

Происходит замена программ отставания, которые не соответствовали сегодняшней эволюции индивида, вследствие чего, происходило отставание скорости развития личности от собственной скорости эволюции, а так же от эволюционных процессов

Природы Земли, программами развивающими, дающими возможность согласования скоростей эволюции по всем процессам.

Это связано с тем, что в эпоху высокодуховного Человека, а это новая эволюционная ступень Природы Земли, люди, не обладающие расширенным сознанием и вертикальной системой мышления (ВСМ), как того требует эволюционный момент, не смогут продлить свою жизнь и будут покидать свои тела самыми разнообразными способами. Это происходит, и это я наблюдала на практике, когда у людей не выстроены тонкие структуры, и, к тому же, не имея знания как их выстраивать, они не справляются с болезнями, сложными жизненными ситуациями. В них нет жизни, в них нет дыхания и свежих обменных потоков энергий – система замкнута на себя, она уязвима для внешних воздействий. Как только таким людям даешь знание, объясняешь закономерности - происходят чудеса. Люди наполняются силой, энергией, которая их оздоравливает и при дальнейшем старании, позволяет выстраиваться тонким структурам.

Сознание людей консервативно само по себе, но сейчас, когда социальная идеология направлена на выживание, то и в результате идеологии выживания, как материальной видовой ниши, сознанию каждого из людей достаточно трудно прорваться к личной идее - программе сквозь толщу социально навязываемой идеи выживания. Конкретному человеку невдомек, что ему следует бороться не за хлеб насущный, а за чистоту своего мышления, за способность к познанию, которое является двигателем не только его личности, но и

генератором жизни социума, Природы Земли в целом, т.к. выполняется закон взаимообмена чистыми энергиями, истинным знанием. Происходит энергоинформационное дыхание самого человека через Природу Земли, через социум, при условии чистоты материи социума, человека, природы. При иных условиях происходит информационное инфицирование, загрязнение, индуцирование пространством социума негативных программ личностей по подобию и идентичности вибраций, а также обратное действие – загрязнение пространства социума и природы информационной грязью индивида. Когда человек замкнут сам на себя идеей выживания, происходит целенаправленное растрачивание энергии созидания на себя, на выживание. Система замкнутая сама на себя самоуничтожается. Это мы наблюдаем в социуме. Это же происходит и в среде обитания.

Природа Земли – Разумное Существо, имеющее свои периоды, свои циклы, ступени эволюции в которых люди своими индивидуальными, личностными эволюциями должны занимать соответствующие ниши и создавать единую среду развития материи Земли. Человек как разумное начало, как катод Природы Земли не создает для нее созидательных процессов. Природа не дорабатывает в своей эволюции в связи с негативным влиянием людей, т.к. люди еще не развили еще себя и не согласовались со статусом Человек. Человек – это явление, процесс создающий дыхание Жизни планете и всем на ней Живущим. Люди находятся в такой сильной степени закрытости сознания, что лишь единицы способны самостоятельно пробиться своим сознанием в соответствующие развитию, созидательные области знания, следовательно, и к силе жизни. Поэтому во все времена к людям приходили учителя, которые открывали Путь, зажигали Свет Знания, чтобы дать способ Жизни, чтобы создать Образ Жизни и прописать Законы Бытия. Воспринимали их по-разному: одни обожествляли, боялись, предавали и уничтожали, а иные почитали, хранили и передавали Знание, Законы, Образ Жизни из поколения в поколение. ЭТО БЫЛИ И ЕСТЬ МИССИОНЕРЫ. Они всегда, при всех обстоятельствах, выполняли и продолжают выполнять свою Высочайшую Духовную (не религиозную) Миссию – нести Свет Знания. Этот свет несут каждому, но не каждый способен принять его. Не каждый хочет духовно трудиться каждый день и каждую минуту своей «жизни». Поэтому создавались религии, которые пользовались невежеством и духовной ленью людей – так продавались души. Люди продавшие свои души сознательно или же отдавшие их неосознанно, навсегда лишались возможности стать Человеками, потому что только те, кто обладает чистой душей и любящим сердце, могут соединиться со своим Бессмертным Духом, который является для каждого и Учителем, и Защитником, и Воином, и Отцом, а вместе все это есть Единый Процесс БОГ. Человеку в его Едином Личностном Процессе БОГ не нужны посредники, т.к. это чужеродная материя (ЗАНОЗА) В ЕДИНОМ ЕГО КАНАЛЕ-ПОЛЕ ТВОРЕНИЯ И СОЗИДАНИЯ. Человеку необходимы Знания и первые навыки владения им и, если у него есть стремление к восхождению, он постигнет свои духовные вершины.

Мне посчастливилось, т.к. свой духовных опыт я приобретала не по книгам. Объектом моих исследований были не только люди, с которыми я взаимодействовала, но и я сама стала объектом с своих наблюдений. Мне пришлось преодолеть тернии духовных испытаний, в которых закалялась моя Душа, через которые мое сознание накапливало опыт, и в этих трудностях мой ДУХ наращивал Силу. Единственным моим спасением на этом пути было выполнение нравственных норм, которые как стражи защищали меня, чтобы я в своем незнании не стала достоянием темных сил, чтобы не лишилась рассудка, чтобы у меня были кристально чистые прибор и инструмент познания и осмысления, чтобы я не боялась.

Страх, как он убивает людей. Он парализует, но тот, кто его преодолел, не оглядываясь, пошел дальше, стал непобедимым. Когда знаешь, что предначертано выполнить тебе, когда выполняешь все необходимые нормы, с тобой ничего никогда не случиться. Камень, который мог бы тебя размозжить – меняет траекторию; машина, которая может тебя задавить - останавливается, как вкопанная у твоей коленки; когда летишь над своим телом и видишь как тебя несут на руках и, через несколько часов, возвращаешься в тело; высоты мертвым ; когда все тело каменеет, ты не можешь открыть глаза, сказать слово, пошевелить рукой и подать признаки жизни - очень четко работаем мозг, ему ничто не мешает. Так получаешь первый опыт отключаться, отрешаться от всего, что тебя окружает и что тебе дорого, потому что это умение отсоединится от всего внешнего пространства, станет твоей защитой.

И созерцание… Оно сопровождает меня с детства. Всегда участник ситуации и наблюдатель-свидетель одновременно. Меня вели, погружали в различные ситуации, где я должна была найти решения. Я их находила. Меня бережно растили, открывая знания и прак-

тикуя умение. А затем компьютерные игры - так я их называю. Задается очень быстро множество ситуационных вопросов, и необходимо правильно решить ситуацию – это развивает скорость мышления. «Тренажерный зал», здесь нужно найти нелогичность, ложь, абсурд, истину. Таким способом развивалось умение различать качество сигнала (излучения).

Пройдя такие жернова, многому научаешься. *И самое главное, что ты не веришь, а Знаешь. Тебе понятна суть вещей. Все становиться ясным и прозрачным.* Понятны механизмы, используемые колдунами, магами, шаманами, целителями – все это системы воздействия. Мне думается, очень важно научить людей *исследовать* себя, научить *признавать* свои пороки и, *самое главное - объяснять*, для чего это нужно, что зависит от одного конкретного человека и что он *обретает вследствие трансформации* своих пороков. Знаю, человечество выйдет из тьмы своего духовного невежества, осознает себя, соединится с Бессмертным Духом своим, станет Целостным - Единым, возвратив свое ЦЕЛОМУДРИЕ, т.к. многие Человеки уже достигли этого.

Давлетова Х.А.

Феномен Хуржан Давлетовой и его исследование

Я родилась в Узбекистане, в г.Хива в 1956 году. В настоящее время живу и работаю в Венгерской Республике: в 1990-1991гг. я практиковала в г.Кечкемет, а с 1992 г. работаю в г. Сегед. Мне 45 лет, я имею пятерых детей.

Мой отец Ата Максум был народным целителем, хотя и работал шофером. Мой дедушка Давлат Ахун был знаменитым и замечательным человеком – гипнологом, шаманом. Он лечил людей различными методами, но всегда с прекрасными результатами.

Я с детства научилась многим целительским методам от своего отца. Он часто давал мне полезные советы. Он умер в 1973 г.

Я училась в медицинском техникуме. Но потом сложилось так, что долгие годы работала в торговли.

В 1981 г. я заболела – у меня начались частые приступы тахикардии. Я лежала в областной и городской болезни, в кардиологическом отделении. Мне ставили разные диагнозы. Позже меня направили в Республиканский кардиологический центр. Но и там не могли поставить точный диагноз, а посоветовали обратиться в Москву, в неврологический центр Боткинской больницы.

Еще когда я лежала в больнице в Узбекистане, я случайно обратила внимание на то, что к моему телу прилипают различные предметы. Потом я стала замечать, что после моего посещения соседей, у их детей тоже обнаруживалось это свойство – предметы ненадолго прилипали к телам. Я стала наблюдать за этим свойством и убедилась, что если я с кем-то разговаривала или прикасалась к человеку, то к ним на несколько минут тоже прилипали разные предметы.

В областной больнице врачи показали меня опытному невропатологу с большим стажем доктору Омарову. Он обследовал меня и сказал, что у меня есть дар лечить людей. И еще сказал, что как только я начну лечить людей, то тахикардия у меня прекратиться.

Но я поехала в Боткинскую клинику. Там я была на консультации у невропатолога и рассказывала ей о своем странном свойстве. Она слушала мой рассказ о том, что ко мне прилипают металлические предметы и только улыбалась. Так и не узнав ничего о своей болезни, я уехала домой. Я действительно считала себя тяжело больной.

Но в Москве мне повезло. По дороге из больницы я зашла в книжный магазин и купила книгу «Парапсихология и современное естествознание», написанную А.П.Дубровым и В.Н.Пушкиным. Я очень люблю читать и потому сразу стала просматривать эту книгу. Я очень удивилась, когда прочитала там о таком же свойстве, как у меня – о прилипании предметов к телу человека.

Позже я решила написать письмо одному из авторов этой книги – доктору биологических наук Александру Петровичу Дуброву – и рассказать ему о своих проблемах. Попросить помощи. Я отправила письмо в адрес издательства «Совамино».

Когда я вернулась в Узбекистан, я была приглашена в Ташкент на 1-ый Международный съезд экстрасенсов. Я надеялась встретить там г-на Дуброва, но его в Ташкенте не было. И только месяца через полтора я получила телеграмму, в которой он писал о том, что у меня – уникальный дар, предлагал позвонить ему в Москву. Я позвонила и с удовольствием приняла его приглашение приехать в Москву для экспериментального исследования.

Г-н Дубров оказался очень добрым и душевным человеком. Он сразу же повез меня в Московский Центральный кардиологический центр, где меня обследовали и сказали, что я совершенно здорова. А тахикардия у меня проявляется из-за избытка биоэнергии.

Позже я была на экспериментальном обследовании в Отделе теоретических проблем АН СССР, где экспериментом руководил д.ф.-м.н. Андрянкин Э.И.; в нем участвовал также к.ф.-м.н. Березин А.А. Обнаруженные необычные феномены там не только исследовались, но и снимались на видеокамеру.

Позже А.П.Дубров отвез меня на обследование в отделение нейрохирургии госпиталя им.Бурденко к проф. Доброхотовой Т.А., которая обнаруженные ею интересные явления моего организма описала в книге «Левши» (М., 1994).

Весной 1990г. г-н Дубров предложил мне поехать на обследование в Венгерскую Республику и одновременно поступить учиться на ф-т Народной медицины в Университет Дружбы народов им. Патриса Лумумбы. Я согласилась. В 1990 г. меня пригласил для участия в исследовательском эксперименте проф. Эгали Дердь; таким образом я оказалась в Будапеште, где в университете меня исследовали различными методами. Потом я три месяца практиковала в Кечкемете и в конце декабря вернулась в Узбекистан. По окончании курсов в университете Дружбы Народов я получила предложение продолжить работу в Кечкемете.

Я Венгрии я лечила различных пациентов. Например, был случай, когда я спасала ребенка, находящегося в коматозном состоянии. Все время шел эксперимент. Со мной были известный венгерский натуропат проф. Торок Сильвестер и натуропат Иштван Фаренчик. Они специальным прибором мерили энергию ребенка до и после сеанса. Сразу после сеанса было улучшение, но на второй день мальчику стало хуже. Я думаю, что это связано с тем, что мальчика после моего воздействия пытались лечить другими методами. К сожалению, он умер.

Во время экспериментов в Венгрии обо мне было написано несколько статей в газетах, были интервью на телевидении и радио. Одну из статей в газете «Курьер» случайно прочитали в отделении милиции г.Сегед; сын начальника отделения в это время лежал после аварии в больнице, в реанимации – он был в коме. За мной приехали мужчина и женщина. Они очень просили посмотреть больного. Я не знала венгерского языка. Сначала испугалась. Но потом согласилась ехать в Сегед.

Оказавшись в больнице и посмотрев больного, я сказала, что не смогу помочь: он получил очень серьезную травму и потерял много крови. Я уже собралась уезжать, но около больницы встретила мужчину и женщину, которые плакали. Я узнала, что сын мужчины 36 дней лежит в коме, у него 5 раз была клиническая смерть, а врачи не знают, что с ним. Все это женщина рассказала мне по-русски. Они меня умоляли поехать с ними в Будапешт в клинику Сант Ласло, где в отделении реанимации находился этот мальчик. Он был единственным ребенком. Мне стало жаль родителей, я поехала с ними.

Когда я посмотрела мальчика, то почувствовала, что смогу ему помочь. Он чем-то напомнил мне моего сына. А материнское сердце бескорыстно. Я работала с ним минут 20, и чувствовала, что он хорошо принимает энергию. Вскоре у него появились рефлексы. Я уехала домой. Состояние больного стало улучшаться, он стал открывать глаза. После второго сеанса он совсем пришел в себя.

Я вылечила этого мальчика за два месяца. Уже при первом посещении я определила, что у него менингит от укуса клеща. Мой диагноз подтвердился. Это был первый такой случай в моей практике. Сейчас этот человек здоров и живет как все люди. Аллах помог мне вылечить этого ребенка, слава Аллаху! С тех пор я часто помогаю людям выходить из коматозных состояний.

В 1992 г. я с семьей переехала на постоянное жительство в г. Сегед и открыла свою фирму «Хуржан». Я помогаю очень многим людям иногда в тяжелейших ситуациях.

Второго января 1995 г. ко мне пришел очень взволнованный человек. Он, плача, рассказывал о том, что у него тяжело больна дочь. Врачи считают, что ей осталось совсем недолго жить. У нее разрушена иммунная система, диагноз – синдром нефрита. Ей могла помочь только искусственная почка. Когда я согласилась посмотреть его дочь, он привез ее. Я очень удивилась, решив, что на ней – маска. Потом я поняла, что у нее сильное гормональное нарушение – тело девочки было покрыто волосами и сильно вздуто. Она принимала, по словам отца, два вида гормональных препаратов, не соблюдала никакой диеты. Девочка была очень нервная, ни с кем не разговаривала.

Я проверила девочку своими методами, поправила ее энергетические чакры, провела успокоительный сеанс и рекомендовала ей ограничить потребление соленого, острого, жареного, мясного, а также предложила пить чай из кукурузных рылец. Я предложила также уменьшить дозу лекарств. Все это строго соблюдалось.

Уже через два месяца были заметны улучшения. Стало нормальным мочевыделение и изменился состав мочи, пропала одутло-

ватость, стали исчезать волосы с лица. Ежемесячно я меняла ей чай и диету. К концу лета девочка совсем поправилась, ее иммунная система укрепилась. Это был второй очень тяжелый случай в моей практике.

Хочу рассказать еще об одном тяжелом случае. В 1999г. ко мне пришел мальчик Мартон со своим папой. Папа сказал, что у мальчика непонятная болезнь – все суставы опухли, болят – врачи считают, что у него нарушен иммунитет; они не могут помочь. Медицинский прогноз был удручающим – мальчик через год должен был оказаться в инвалидной коляске. Медики сначала сделали рентген, предполагая, что суставы травмированы; потом удалили гланды, посчитав, что с ними связано воспаление суставов. После удаления гланд ситуация не улучшилась, а продолжала ухудшаться.

Когда я посмотрела мальчика, то определила, что его укусил клещ. Я попросила, чтобы проверили кровь, и назначила диему вместе с лечебным чаем. Анализ крови показал, что я права. Я лечила мальчика с осени 1999г. по июнь 2000г. Сейчас он совершенно здоров. Иногда приходит ко мне на контрольный осмотр.

В феврале 2001 г. мне позвонил знакомый, у отца которого в ту ночь случился инфаркт. Мы поехали в больницу. Состояние больного врачи определяли как крайне тяжелое и говорили о том, что только через трое суток смогут сказать что-то более определенное. Я начала лечение. Уже на второй день состояние пациента стало намного лучше, а через неделю он был выписан из больницы. Через месяц я повторила ему курс лечения, назначив чай и диету. Сейчас он здоров.

Все случаи моего лечения подтверждены врачами.

Мой метод лечения включает диагностику. После постановки диагноза я начинаю лечить. Лечение обычно комплексно: это диета, чай, спорт, если необходимо; сюда же входит точечный, контактный и бесконтактный массаж. Все это используется в зависимости от состояния больного. Лечу я бескорыстно, помогаю людям с чистой душой. Я думаю, что мне в моей работе помогает Аллах.

В 1998г. А.П.Дубров написал книгу «Современные проблемы парапсихологии». В ней идет речь и обо мне, о моих способностях. Я сама не могу объяснить, что это за феномены, но с интересом и удовольствием участвую всегда в научном экспериментальном исследовании. Я готова помогать ученым в изучении необычных феноменов и очень благодарна всем тем, кто проводил со мной научные исследования.

* * * * *

Янева-Балабанска И.

Эффективность целительского воздействия на пациентов (медицинское исследование целительства в современной Болгарии)

Автором исследовались болгарские целители, которые используют экстрасенсорные методы диагностики и лечебной практики (методы, основанные на восприятии и воздействии без участия известных органов чувств). При работе использовалось анкетирование, интервьюирование, личное наблюдение, изучение предварительной медицинской документации пациентов и последующих заключений врачей, совместно с которыми работают целители.

Образцы материалов:

Найденка Сланчева, 52 k-, д.Крупник - Благоевградская область.

Найденка лечит уже 5 лет. "Она контактирует с Высшим Космическим Разумом (с Богом)". "Получает информацию" для диагностики и лечения каждого пациента с помощью некоего "Голоса", после того как помолится перед иконой Бога, Святой Девы, Иисуса Христа.

Александре Т. (Благоевград) врачи поставили диагноз "рак молочной железы" и рекомендовали операцию. Н. Сланчева сказала ей: "Это не рак, это мастопатия". А.Т. оперировалась. В заключении, выписанном в Первом хирургическом отделении Медицинского Университета Софии (18.08.99 г.) - читаем, что в больницу А.Т. поступила со следующим описанием эхографического обследования правой молочной железы: "в горнолатеральном квадранте правой молочной железы видна тумурная формация с неровными очертаниями, неправильной формы, с гипоехогенной структурой и с размерами 6/9 мм.» ТАБ/цитологическое исследование/ правой молочной железы: "В группах и подвижно, предимно клетки, сходные по морфологии с бластомными". После сделанной операции (Resectio sectoralis gl. mammae dex, Quandrantectomia gl. mammae, extirpatio mammae aberens – резекцио секторалис гландуле маме декстре, квадрантектомия гландуле маме, екстирпацио маме аберенс) результат гефрира: "мастопатия фиброцистика". Таким образом подтвердилась правота целительницы.

Найденка во время исцеления использует бесконтактный и контактной массаж. Работает руками так, как «Бог направляет» ее руки. "Бог направляет мои руки - когда кладу руку на тело больного, я не могу отдернуть ее оттуда".

Она избавила множество женщин от опухоли груди. Еще один пример. К ней пришла для лечения М.Н. из Софии с диагнозом "кисты левой молочной железы". Пациентке предварительно были сделаны мамография и эхография левой малочной железы. В заключении мамографии левой молочной железы от 04.09.2000г. значится: "Рентгеновские данные о "Masthopathia chronica fibrocystica gl. mammae sin / мастопатия хроника фиброцистика гландуле маме синистре." Результаты эхографии молочной железы следующие: "При эхографическом обследовании в дольном латеральном квадранте левой молочной железы видна киста размерами 20/13 мм. Видны маленькие кисты размерами 2-4 мм. Заключение -/ Cysta gl. mammae sin – киста гландуле маме синистре/.» Заключение подписано доктором С. Петровой.

Найденка лечила М.Д. 10 дней от 5-10 до 15 минут путем контактного и бесконтактного массажа. Курс лечения был повторен через 10 дней, целительница работала еще 10 дней. После этого была сделана эхография левой молочной железы М.Н. (05.10.2000г.) с заключением - "без особенностей".

Другая целительница, Цветанка Миланова, 47 г., живет в Софии, имеет среднее немедицинское образование. Цветанка лечит уже 10 лет. Делает "бескровные операции". ОНа "отделяет астрального двойника человека", а потом "диагностирует и исцеляет его". "Получает телепатически информацию о заболеваниях от Высшей энергоинформационной силы». Делает и "диагноз рисунком": рисует тело человека и его больные органы.

Начало лечения требует абсолютной веры в его благоприятный исход и веру в целителя. Во время "бескровных операций" Цветанка использует "лазерный нож". Пациент при этом не страдает. Его боль "проецируются" на Цветанку - страдает она. До лечения Цветанка обычно голодает.

Один из ее пациентов - Борис Матков из Софии, 42 г. с диагнозом "стенозис пилора". В рентгеноскопии и рентгенографии его желудка от 19.12.1991, сделанных в Институте скорой помощи им. Пирогова, заключение следующее: "Рентгеновские данные о стенозе пилоры" (д-р Гарванска). Цветанка "сделала ему бескровную операцию". Это выглядит так. Она "стоит на расстоянии от пациента, который лежит на диване, ее руки делают разные движения". Цветанка сделала Борису "6 сеансов". Во время первого сеанса, "больной находится в особенном состоянии, в комнате пахнет озоном". После сеанса у больного остановилась рвота. Цвета сказала ему, чтобы он не принимал никакой пищи. После второго сеанса разрешила ему есть, но немного. Продолжительность сеансов была различна - от 20-30 до 60 и больше минут.

07.01.1992г. Борису была сделана новая рентгенография в том же самом институте. В заключении медиков значится: "...пилор пропускает свободно контрастную материю... Заключение - рентгеновские данные о гастродуоденных изменениях. Перидуоденитные изменения (д-р Гарванска)".

Сейчас у Бориса нет желудочных проблем. Цветанка сделала еще пять "бескровных операций" пилорной стенозы; у всех ее пациентов есть медицинская документация, подтверждающая выздоровление.

Бойка Т., 33 лет (София) - другая пациентка Цветанки. У Бойки диагноз "левкоплакия мочевого пузыря" в области тригонума. Результат цистоскопии мочевого пузыря (Епикриза N 3901/307 с 26.08.1988, данной Военной больницей г. София). В 1991 г. во время эхографического обследования почек Бойки врачи обнаружили почечный камень размером 6 мм в нижней части правой почки. В 1992 г. Бойка посетила Цветанку. Цветанка "сделала ей бескровную операцию"; она работала 20 дней. Бойка рассказывает, что во время сеансов она спала, чувствовала себя "под наркозом". Спустя месяц после лечения у Цветанки Бойка сделала венозную урографию, в описании которой значится: "На обзорной урографии не видны тени конкрементов. ... Уретеры - проходимы, мочевой пузырь - без изменений". (06.05.1992 г., д-р Въжаров).

Цветанка может лечит и "дистанционно". Во время лечения пациенты Цветанки не страдают, но страдает она. Не исключено, что это связано с тем, что во время лечения, по словам целительницы, она и пациент становятся одним целым, происходит "энергетическое слияние" - их пульс один, их дыхание - одинаковое.

Лечение может выглядеть и так. Цвета сидит или лежит рядом с пациентом, держа его за руку. Но она всегда лечит "астрального двойника". У другой пациентки Цветы, Марии Стойневой 52 лет из Софии в эхографии щитовидной железы (N 3620 / 19.10.94 г.), сде-

ланной в Национальном онкологическом центре в Софии, заключение следующее: "аденома щитовидной железы". После лечения, больной была сделана в то же самом институте сцинтиграфия щитовидной железы: заключение следующее: "отсутствуют сцинтиграфические данные о патологии щитовидны железы" (д-р Е. Пиперкова, к.м.н.).

Жиолета Петкова 23 лет (София) лечит только год. Жиолета "делает спонтанно рисуемый диагноз" - рисует на анатомических схемах "больные участки" человека и выписывает диагноз. Цветанку Г. она нарисовала с "искривлением в правой стороне шейных позвонков". Цветанка сделала 05.10.2000 г. рентгенографию шейных позвонков. Заключение следующее: "Артрозные изменения позвонков шейного отдела позвоночника".

Игнат Игнатов, 38 л., высшее образование, физик. Лечит с помощью бесконтактного массажа гиперметропию, миопию и амблиопию. Получил статистически доказанный результат, что биоэнерготерапия улучшает визус.

Вера Николова, 60 л., (г. Троян), высшее образование. Вера "делает бескровные операции и ставит диагноз", "получая информацию от своих Учителей (Высшего Разума)". Ее сила - в установлении диагноза. Д-р Стефан Чикакчиев, специалист по внутренним болезням, подтвердил, что Вера продиагностировала 163 пациентов за 1 год в больнице г. Ловеча (с 01.03.94 г. до 10.03.95 г.). Вера была точна в диагнозах 142 пациентов (87 %). Ее диагнозы подтверждены медицинскими обследованиями.

Радка Великова, 62 л. (г. Русе), образование - среднее. Лечит контактным и с бесконтактным массажем, "мыслью". У ее пациентки М. Митевой результаты эхографического обследования яичников от 18.08.97 г. следующие: "Киста левого яичника размером 24 мм". После лечения Митева сделала новую эхографию яичников, в заключении которой было написано: "эхографически киста не визуализируется".

Таня Илинова, 38 л. (София), неполное высшее образование. Лечит уже 18 лет. Таня "исцеляет с помощью Высшего Разума". Она получает от него "информацию и ѐтановиться его проводником". Она лечит путем наложения рук (глубокой магнитной терапией).

У ее пациента Димы Иванова, 8 лет, есть диагноз - аортная стеноза высокой степени - сердечная клапанная и подклапанная (Эпикриза от 20.12.1999 г. Государственой Университетской педиатрический больницы в Софии). В эпикризе читаем: "Эхокардиографские данные о сердечной левокамерной хипертрофии". Ребенку предложили операцию, но его родители не согласились. Таня лечит его 2 месяца по 5 дней в неделе Один сеанс продолжает 15 минут. Метод лечения - "глубокая магнитная терапия ткани". После лечения (02.10.2000г.) д-р Томова сделала Диме эхокардиограмму в то же самой больнице. Заключение эхокардиограмы Димы следующее: "Не наблюдаются изменения в размерах левого вентрикула и в толщине стены. Градиент на выходе левого вентрикула и аорте асцеденс уменьшился, нет данных о декомпенсации".

***

Я привела лишь отдельные примеры целительской работы, эффективность которой подтверждается медицинскими исследованиями. Клиническая медицина подтверждает их "диагностический и терапевтический эффект" эффект. Как врач, я хочу обратить внимание широкой научной общественности на факты благотворного воздействия целителя на пациента и призвать к всестороннему интегративному изучению этих пока еще трудно объяснимых феноменов.

Очевидно, что собственно целительское объяснение отражает некие сенсорные моменты восприятия происходящего целителем, что он пытается прокомментировать сообразно своему мировидению. Подчас уровень образования и понимания происходящего позволяет обладателю уникального феномена просто ссылаться на расхожие домыслы о сути происходящего в процессе лечения. Дойти до истины в выяснении сути целительского феномена дело профессиональных ученых.

* * * * *

The effects of treatment - effectuated by some Bulgarian extra-sensitive healers on patients - confirmed by methods of the „orthodox" medicine

Bulgarian extra-sensitive healers have been studied in their use of extra-sensitive methods of diagnostics and cure /methods based on extra-sensitive perceptions occurring without the participation of the five known senses/. Because of the fact that „phenomenal" healers were under investigation, the basic methods which were applied consisted in: personal direct observation, interviewing, inquiry, as well as studying medical documentation about patients of the extra-sensitive healers and conclusions of physicians with whom they were working. Subject of the present report are the results of „diagnostic and therapeutic activities" of some of the examined Bulgarian extra-sensitive healers.

Naydenka Slancheva, 52, village of Krupnik, Blagoevgrad region

Naydenka „has been curing" for the last five years. She „contacts" with a Supreme Cosmic Mind /God/. She receives „information" from him as a „Voice" after praying - before the icons of God, Virgin Mary and Jesus Christ - for a specific person. The „information" contains a diagnosis and the way of treatment to be applied on the ill person.

For Alexandra G., from Blagoevgrad, physicians from the Blagoevgrad hospital made a diagnosis: „cancer of the mammary" and recommended her to undergo an operation. Naydenka told her: „It's not cancer, it's mastopathia". Alexandra had an operation. In the epicrisis issued by First Surgery Ward of the University of Medicine in Sofia, from 18 Aug 1999, we read that „the patient enters with the following results of ultrasonic analysis of the right mammary – „in the upper lateral quarter of the right mammary a tumor formation is visible with uneven delineation, irregular form, „hopoechogene" structure and dimensions 6/9 mm. TAB of the right mammary – in groups and movable, mainly cells similar by morphology to „blastome" ones". After the operation /Resectio sectoralis glandulae mammae dextra. Quadrantectomia gl.mammae dex. extirpatio mammae aberens/, the result of the „gefrir" done is: „mastopathia fibrocystica". Naydenka turned out to be right. During treatment, Naydenka becomes a „conductor of Supreme energy". Her hands spot the tender place „directed by God". She cannot move them away of her own will unless the „Force does not let them". She applies a non-contacting and contact-making massage, herb prescriptions, recommends also any treatment „about which she receives information".

She was visited by M.N., from Sofia, with diagnosis „cysta of the left mammary", mammography from 04 Sept 2000, X-ray data about mastopathia chronica fibrocystica of the left mammary and ultrasonic examination of the left mammary. By ultrasonic analysis of the lower lateral quarter of the left mammary a cysta is visible with dimensions 20/13 mm. Also small cystas are visible, 2/4 mm. The conclusion is: „cysta glandulae mammae sinistra"/Dr Petrova/. Naydenka treats M.N. for 10 days, also by „making séances" in different ways: 5-10-15 minutes of contacting or non-contacting massage „while her hands are guided by God". After a rest of 10 days, another 10-day course of treatment is done. On 5 Oct 2000, the ultrasonic examination made on M.N., shows that her mammary has no peculiarities".

Tsvetanka Milanova, 47, Sofia, with secondary, not medical education. She has been healing for the last 10 years. She makes „non-bleeding operations". Tsvetanka „separates the astral duplicate of the patient and „makes him a diagnosis and operates him". She obtains by telepathy information from Supreme energetic-and-informational power about diseases and the way to be cured. She makes also „drawing diagnostics, non-intentionally" by drawing the human body and hatching on it the ill organs. The beginning of the treatment means an absolute faith in its positive issue and in the healer. When making „non-bleeding operations" Tsvetanka uses a laser knife. The pains and the complaints of the patient reflect onto her. She suffers. Before treating serious cases, Tsvetanka fasts.

Boris Mitkov, 42, from Sofia, has a diagnosis „stenosis of the pylorus". The conclusions of radiography and radioscopy from 19 Dec 1991, made at the Institute of Emergencies „Pirogov", Sofia, read: „X-ray data about stenosis of the pylorus" – Dr Garvanska. Tsvetanka operates him in a non-bleeding way doing for him 6 seances. Tsvetanka stays at a distance from the patient who lies on the couch. Her arms do different movements. During the first séance the patient falls asleep perceiving smell of ozone... His vomiting stops. Tsveta asks him to fast. After the second séance she allows him to start eating. The duration of the seances is different: 20, 30 and more minutes. For Boris, on 7 Jan 1992 a new radiography of his stomach is made in the same institute and it reads: „the pylorus lets pass freely contrasting matter". Conclusion: „X-ray data about gastroduoden changes, periduoden changes" /Dr Garvanska/. Tsvetanka made 5 more non-bleding operations of patients having pylorus stenosis found by medical analyses.

Boyka G., 33, is another of Tsvetanka's patients. Boyka has diagnosis: „leucopathia of the bladder in the area of the trigonum" – cystoscopy of the bladder as described in an epicrisis No: 3901/307 from 26 Aug 1988, issued by the Military hospital at the Ministry of Interior, Sofia. In 1991, when an ultrasonic examination of Boyka's kidneys is made, a small stone was found – 6 mm in the lower cups of the right kidney. In 1992 Boyka visited Tsvetanka. Tsvetanka operated her in the non-bleeding way „working with her during 20 days". Boyka describes her sensation that during the seances she slept as if under anaesthesia. A month after the treatment Boyka underwent a venous urography – on the venous urography no shadows of concrements are visible, the ureters are passable, the bladder has no changes"/6 May 1992, Dr Vajarov/. Tsvetanka can treat also from a distance. During treatment her patients feel no pain; she is the one who feels it. Tsvetanka says that „during treatment she and the patient become one", a kind of energetic fusion occurs. She and the patient have the same pulse, same breathing rhythm, physically she starts resembling the patient. The treatment applied by Tsvetanka, seen from aside, can be done in the following way: she keeps patient's hand lying or sitting by his/her side. But what she always does is „curing the astral duplicate of man". What way of treatment to choose is „just known" by her. Maria Stoykova, from Sofia, 52, with diagnosis „adenoma of the thyroid" /ultrasonic-graphy of the thyroid No: 3620/19 Oct 1994 by the National Oncological center in Sofia/. After the treatment carried out by Tsveta on the „astral duplicate" of the patient, scintigraphy of the thyroid is made – conclusion: „no scintigraphic data about pathology of the thyroid". Dr Piperkova, M.A./. Tsvetanka has lots of cured patients who had different diseases, all of them are cases with abundant medical documentation.

Jioleta Petkova, 25, from Sofia, higher education

Jioleta „has been curing and making diagnoses" since a year now. She „draws non-intentionally diagnoses" of people on anatomic schemes. She „draws the tender places on the schemes and writes diagnoses".

For the patient Tsvetanka M., she drew „deformation of the cervical vertebrae on the right". Tsvetanka had a radiography of the cervical vertebrae on 7 July 1995 with a conclusion: „arthritis deformations of vertebrae of a cervical segment of the spinal column".

Ignat Ignatov, 38, from Sofia, higher education

I.Ignatov treats by contacting and non-contacting massage: hypermetropia, myopia, amblyopia. The effects respectively were statistically proved: his bio-energy-therapy improves the sight acuteness

Vera Nikolova, 60, from the town of Troyan, higher education

Vera makes non-bleeding operations by contacting „Teachers from the Invisible World". She makes diagnoses by telepathy, she makes „non-intentional" diagnoses by drawing the ill organs and the damages caused on them on anatomic schemes. She has an „X-ray" sight. Diagnosing is her speciality. Dr Stefan Chikakchiev, specialist in internal diseases, from Lovech, attested that Vera makes diagnoses achieving 87% of accuracy /from 163 patients examined during one year in his consulting room at the Lovech hospital /from 1 March 94 till 10 March 1995, she was accurate in the diagnoses of 142 patients confirmed by the medical analyses and examinations/.

Radka Velikova, 62, from Ruse, secondary education. Radka cures by contacting and non-contacting massage, by „thought". Her patient M.Miteva had diagnosis: cysta of the left ovary with dimensions 24 mm – found by ultrasonic examination on 18 Aug 1997. After Radka's treatment „the cysta is not visualized in ultrasonic way".

Tania Ilinova, 38, from Sofia, college education. Tania has been curing for the last 18 years. Tania makes diagnoses and cures „helped by a Supreme Mind" who provides her information by telepathy, she becoming its conductor". She treats by the method of „hand on" – deep-tissue-magnetic therapy. Her patient Dimo Ivanov, 8-year-old, with diagnosis „high-leveled aorta stenosis – of valves and sub-vulve" – epicrisis from 20 Dec 1999 issued by the State University Hospital of Pediatria in Sofia, clinic of cardio-vascular diseases, blvd „Nestorov" 15, Sofia. In the epicrisis is described the result of ultrasonic-cardiography made to him: „ultrasonic-cardiographic data about left-ventricle hypertrophy". A planned operation is suggested. Tania treats him for two months – by deep-tissue-magnetic therapy, 5 days weekly, every séance continuing 15 minutes. After her intervention, on 2 Oct 2000, an ultrasonic cardiograma is made for Dimo, by Dr Tomova, and her conclusion is: „no changes of the dimensions of the left ventricle and of the wall thickness are observed, the „tradient" at the exit of the left ventricle and the aorta ascendens is normal; no data about decompensation".

These are only several cases the results of which are confirmed by medical examinations and when „diagnosing and therapy activities" of extra-sensitive healers are attested. Science still cannot explain by adequate scientific theories the mechanism of the effect of the extra-sensitive methods of diagnosing and treating, but this does not mean they to be ignored.

Булатов А.О.

Экологический аспект традиционных религиозных представлений народов Дагестана, связанных с шаманством

В прошлом у народов Дагестана наряду со служителями официального культа выделялась особая группа лиц, специализировавшихся на общении со сверхъестественным миром духов-джиннов. Этот мир в традиционных представлениях не воспринимался как отдельный от земного, и существовал, как считалось, в том же пространстве, что и человеческий, параллельно ему. В образах джиннов в верованиях народов Дагестана сочетались черты кораническех персонажей, от которых они унаследовали свое название, и местных локальных духов природы, «хозяев» определенных территорий, водных источников. К их помощи обращались в разных трудных случаях жизни: при внезапном заболевании, не поддающемся излечению обычными методами, для выяснения его причин и способа исцеления, для нахождения пропавших вещей, выявления виновника пропажи, выяснения судьбы исчезнувших родственников. Процедура, в ходе которой осуществлялась связь с миром духов, у народов Дагестана обычно называлась «собиранием» или «изгнанием» джиннов, что обозначало два основных направления действий лиц, вступавших в контакт с ними, – вызов, «собирание» духов-помощников, в качестве которых выступали более доброжелательные к людям белые джинны, и изгнание причинивших вред черных джиннов, считавшихся однозначно антагонистами человека. Необходимыми качествами, которые требовались от «собирателей джиннов», были наличие особого склада психики, обуславливавшего быстрое вхождение в измененное состояние сознания (ИСС), и определенной образованности в религиозном отношении (знания определенных мусульманских молитв, порядка и последовательности их чтения при проведении соответствующих ритуалов). Следует отметить, что последнее условие было, в некотором отношении, произ-

водным от первого. Согласно имеющимся у нас материалам, «собиратели джиннов» обычно изначально не имели особого религиозного образования и не отличались по уровню своего общего культурного развития от окружающих. Но, ощутив свое избранничество, они считали необходимым подвести под свои открывшиеся способности принятую в их обществе идейную основу. Те из них, кто достигал наибольших успехов на этом поприще, почитались окружающими как мусульманские ученые – алимы.

В то же время в ряде случаев имела место обратная направленность, связанная с тем, что человек, достигший определенного уровня в изучении мусульманских дисциплин традиционного для Дагестана суфийского (тарикатского) характера, воспринимался окружающими как тот, кто должен быть в состоянии благодаря своим теоретическим познаниям управляться с джиннами и защищать людей от их вредоносного воздействия. Но на практике далеко не каждый из таких ученых-алимов мог осуществить действия по «собиранию» или «изгнанию» джиннов. Для этого, как и в предыдущем случае, требовалось наличие особых способностей, что свидетельствует о ведущей роли внутреннего эзотерического начала по отношению к внешнему, формальному, связанному с влиянием господствующей религии – ислама. Вместе с тем следует учесть, что суфизм, как это уже давно установлено в науке и многократно отмечалось исследователями у различных народов, вобрал в себя многие черты шаманского культа, что в данном конкретном случае в отношении Дагестана могло способствовать сосуществованию шаманских ритуалов с официальным исламом, распространенным здесь, как уже отмечалось, в прошлом преимущественно в форме различных направлений тариката.

«Собирателями джиннов» в ходе проведения соответствующей процедуры использовались различные способы вхождения в ИСС – аффективный, медитационный, гипнотический, смешанный в зависимости от способа проведения ритуала: с использованием дополнительного посредника в лице ребенка 7–12 лет или же непосредственно вступая в контакт с иным миром, с применением специальных атрибутов – зеркала, емкости с водой, яйца, освобожденного от содержимого и покрытого смолой, посоха, специальной палочки, плети и т.д. – и от возможностей самого ведущего ритуала[1].

Среди рассматриваемой нами категории специалистов сакрального характера, выполнявших посреднические функции между

людьми и сверхъестественным миром духов, выделялась относительно небольшая группа лиц, обладавших, как считалось, умением определять неблагоприятные для местонахождения человека территории, участки земли. Такие считавшиеся небезопасными для здоровья и жизни человека места (используя современную терминологию – геопатогенные зоны) могли находиться как за пределами поселения – определенные участки леса, рощи[11], ущелья, вершины гор, пустыри, заброшенные селения, и обычно о них знали все члены сельской общины, так и в непосредственной близости от села или на его территории, а также внутри жилых помещений. В таких случаях требовалось уже участие указанных выше специалистов. К ним обычно обращались за помощью при выборе места для постройки дома, а также при возникновении каких-либо конфликтных ситуаций, связанных с территорией проживания людей и не имеющих рационального объяснения (полтергейст, некоторые заболевания).

Специалисты такого рода в конце XIX – XX вв. были известны в различных районах и селениях Дагестана (некоторые из них практиковали еще в начале 90-х гг. XX в.). Одним из таких знатоков был житель с. Зехида Цумадинского района Имаммагома (умер в начале 40-х гг. XX в.). Однажды к нему обратился за советом односельчанин, собиравшийся купить земельный участок для постройки дома. Имаммагома отсоветовал ему делать это, объяснив, что на данной территории обитают джинны, и она поэтому неблагоприятна для проживания там людей. Позже этот участок был куплен другими людьми, которые не сочли нужным посоветоваться с Имаммагомой. Вскоре семью их стали преследовать несчастья – смерти, болезни, и из них выжило только несколько человек, переселившихся в другое место. По сообщениям информаторов, Имаммагома обладал даром ясновидения и умением изгонять джиннов, хотя и не считался современниками особо ученым человеком. Как рассказывают, он мог лечить некоторых из своих коллег, пострадавших от джиннов во время совершавшихся ими ритуалов. Так, в соседнем с ним селении Кидеро того же района жила молодая женщина по имени Аминат, которая была известна своей способностью излечивать людей от вреда, причиненного им джиннами. В наказание за это последние мучили ее, избивали (в подтверждение этого она показывала своим родственницам синяки и кровоподтеки, появлявшиеся на ее теле после проведения ею сеансов «изгнания джиннов»), после чего она приходила в состояние помешательства. Излечивал ее от этого

Имаммагома. Судьба Аминат была трагична. В начале 40-х годов прошлого столетия, когда Имаммагомы уже не было в живых, она решилась помочь одной своей тяжелобольной родственнице, над которой уже читали «Ясин»[III], хотя знала, чем ей это грозит. После проведенного ею сеанса «изгнания джиннов» больная через 2 дня выздоровела, а Аминат в тот же вечер помешалась, и, поскольку ей уже некому было помочь, то она оставалась в таком состоянии до самой смерти, наступившей через год[IV].

Как уже указывалось, негативные по характеру своего воздействия на людей зоны, связывавшиеся в традиционных представлениях с обитанием там джиннов, могли располагаться и в жилых помещениях. Так, в одном из селений Гунибского района в конце 40-х годов XX в. произошел следующий случай. Внезапно заболел один из жителей селения. Поскольку никаких явных симптомов каких-либо распространенных заболеваний не наблюдалось, а больному становилось хуже, он слабел, не вставал с постели, то родственники заподозрили, что причина болезни кроется в зловредном воздействии джиннов. Приглашенный ими местный алим обнаружил в жилом помещении, где находился больной, несколько мест, где, по его мнению, обитали джинны. Самое сильное из них по своей отрицательной энергетике находилось на балках потолка, и поначалу алим решил, что именно оттуда оказывалось основное вредоносное воздействие на больного. Но затем он решил проверить и остальную часть комнаты. По словам информатора, ребенком присутствовавшего на этом сеансе очистки помещения от джиннов в качестве зрителя, алим выявлял присутствие джиннов, медленно обходя комнату и при этом водя по сторонам вытянутыми руками, выполнявшими, очевидно, в данном случае роль своеобразных антенн, приемников отрицательных импульсов, идущих от джиннов. Внезапно алим остановился около стены у печки, рядом с местом, где находилась лежанка больного, и заявил, что здесь находится главный источник негативного воздействия на него. По его требованию больного перенесли с этого места. После этого он опустился на пол и стал руками разгребать землю у основания стены, пока там не получилось большое углубление. Затем он вытащил тонкий прутик с раздвоенным концом, который принес с собой, и сказал присутствующим родственникам и соседям больного хозяина, что сейчас он вставит этот прут в сделанное им углубление и после этого упадет, потеряв сознание, поскольку джинны, обитающие в этом месте, его ударят. От

присутствовавших же требовалось привести его в чувство, не оставлять его надолго в таком состоянии. После этого он взял приготовленный прутик и, читая молитву, ткнул его раздвоенным концом в углубление и сразу после этого, по словам информатора, упал как подкошенный, потеряв сознание. Его тут же стали приводить в чувство, но сделать это было нелегко: руки алима были сжаты в кулаки, их свело судорогой, лицо побелело, дыхания не было слышно. Ему стали массировать руки, растирать плечи, грудь, постепенно кулаки разжались, он выпустил прут, который держал, судорожно сжав, в руке и пришел в себя. Очнувшись, он сказал хозяину, что теперь тот выздоровеет, поскольку он изгнал из его дома джиннов, бывших причиной его болезни. Больной вскоре пошел на поправку и через несколько дней выздоровел[V].

В некоторых случаях «собиратели джиннов» оказывались бессильны. Подобная ситуация имела место в 30-х гг. XX в. в с. Мочох Хунзахского района. Члены одной семьи, по рассказам их односельчан, были буквально выжиты из своего дома в течение 3-4 дней тем, что сейчас принято называть «полтергейстом». С наступлением темноты и до самого утра их дом забрасывался камнями, летевшими откуда-то снаружи. Началось это все внезапно и ни причины, ни источника этого нападения жители дома определить не могли. При этом камни не задевали людей, но все стекла и даже рамы в доме были выбиты. Для того, чтобы защититься от града камней, хозяева сложили перед домом днем каменную стенку, а окна заложили камнями и подперли их тяжелыми предметами. Но это не помогло: стена будто сама собой обвалилась, а вложенные в оконные проемы камни, несмотря на подпорки, были сброшены какой-то силой вовнутрь. Стены дома сотрясались от сильных ударов, от них отлетали куски камня и глины. Свидетелями происходившего были жители селения и вызванный по этому поводу из райцентра милиционер. Присутствие представителя власти никак не подействовало на разошедшихся духов. Какой-то голос, который слышали только хозяева дома, кричал им, чтобы они убирались отсюда, а ночью кто-то невидимый стаскивал с них одеяла, не давая спать. Отчаявшиеся хозяева вызвали из соседнего селения Хиндах некоего Чечен-Магомеда, считавшегося специалистом по общению с нечистой силой. Это был необычный человек. По рассказам информаторов, он жил один, часто проводил время вдали от людей где-нибудь в пустынной местности за селением. У него была странная походка, непредсказуемое

поведение. Он мог, сидя в компании, внезапно встать, уйти и появиться через несколько дней. Считалось, что он мог общаться с джиннами, знал, где они обитают, мог договориться с ними в том случае, если они являлись причиной болезни кого-то из сельчан. Для этого он относил им в определенное место подарки: мелкие лоскутки материи, маленькие, размером с напёрсток, хлебцы, халву. Иногда он возвращался из своих походов к джиннам побитым, объясняя это тем, что они его поколотили, будучи недовольны принесенными им подарками. Его считали человеком, подмененным в детстве джиннами, вследствие чего он был для них своим. По существовавшим поверьям, если мать в первое время после рождения оставляла ребенка хотя бы ненадолго одного, то его могли подменить джинны, положив вместо него в колыбель своего младенца. В приведенном выше случае Чечен-Магомед объяснил перепуганным хозяевам, что дом их расположен на территории, где живут джинны, а они, по-видимому, в процессе своей жизнедеятельности как-то их побеспокоили, и теперь за это джинны им мстят. Вероятно, в этой ситуации Чечен-Магомед никак не мог воздействовать на джиннов, поскольку хозяева вскоре вынуждены были съехать из-за непрекращающихся бесчинств в их отношении. Сразу после их выезда из дома, по воспоминаниям информаторов, все прекратилось[VI].

Иногда, как считалось, люди могли сосуществовать с джиннами на одной территории при выполнении ими определенных условий: поддержании в доме чистоты и порядка, тихой спокойной жизни без семейных ссор и скандалов, соблюдении необходимых мер предосторожности в отношении джиннов. Так, по сообщению информатора из рутульского сел. Ихрек, когда он ряд лет назад в связи с увеличением количества членов своей семьи хотел занять один из пустующих домов в селении, не имевший хозяина, ученый Гасан-хан из этого же села (умер в начале 90-х годов) предупредил его, что на территории участка улицы, где располагались пустующие дома, живет джинн. Но там можно поселиться при условии, что новые жильцы будут вести достойный образ жизни при соблюдении указанных выше требований. В противном же случае они будут беспокоить своим поведением сверхъестественного хозяина этой территории, и жизнь у них здесь не сложится. По словам информатора, он и его близкие последовали совету Гасан-хана, и в дальнейшем у них не возникало никаких проблем с проживанием в этом доме[VII].

Гасан-хан, по сообщениям его односельчан, пользовался какой-то книгой на арабском языке, не являвшейся Кораном, к которой обращался в поисках ответа на вопросы, с которыми к нему приходили. Считалось, что таким образом он мог предсказывать будущее, предупреждать о грозящих человеку опасностях, определять наиболее благоприятное время для начала каких-либо важных дел и т.д. В Рутульском районе, кроме Гасан-хана, популярностью пользовались еще два специалиста такого рода – Молла Жабир и Кичибек. Все они обучались своему искусству еще до революции у местных алимов и практиковали его, пока были живы, до конца 80-х – начала 90-х годов. Проводившиеся ими действия обозначались обычно выражением «смотреть в книгу» или «открывать книгу». Прежде чем «открыть книгу», полагалось узнать имя и дату рождения того, на кого нужно было «смотреть», и имена его родителей. При этом могли не спрашивать имя того, по поводу кого обращались к алиму и имя его отца, но дату его рождения и, особенно, имя его матери полагалось узнавать обязательно. Затем по сочетанию цифр в дате рождения и букв в именах матери и собственном, если последнее узнавалось, по специальной таблице, содержавшейся в книге, определяли страницу, на которой надо было ее открыть и строку, что должна была содержать ответ на вопрос. Особенности этого гадания по книге, основанного на сочетании чисел и букв, напоминают средневековую еврейскую магию каббалистику.

У нас нет данных относительно указанных гадателей по книге о том, что они, помимо своего основного занятия, практиковали также «собирание» или «изгнание» джиннов. Но окружающие считали их способными оказывать магическое воздействие на других людей, в том числе негативного характера. С последним связывалась участь одного из популярных в 80-ые гг. в районе народных певцов-ашугов, который сочинил песню про Гасан-хана, Молла Жабира и Кичибека, где всячески их высмеивал, выставляя в неприглядном свете. Эту песню он несколько раз исполнил на торжественных мероприятиях, после чего слег. Врачи не могли ему помочь. Тогда его взрослый сын приехал к одному из трех обиженных ашугом старцев (все указанные гадатели по книге в это время были уже в почтенном возрасте) Молле Жабиру с просьбой простить его отца и помочь ему излечиться. В ответ на это Молла Жабир заявил, что ашуг наказан за дело и не поправится, поскольку на него наложено сильное заклятье

(кем именно из трех обиженных им гадателей по книге оно сделано, или всеми вместе, он не стал уточнять)[VIII].

Следует отметить, что возможности подобной различной направленности сверхъестественного воздействия были свойственны, по преданиям, ряду популярных в Южном Дагестане святых – местных жителей, ставших объектами почитания после смерти, о которых в народе говорили, что они могли творить и добро, и зло.

Подводя итог всему сказанному выше, можно отметить, что в деятельности лиц, практиковавших вступление в контакт с духами-джиннами, проявлялись многие характерные для шаманства черты – это осуществлявшаяся ими функция посредничества между миром людей и миром духов; избранничество их духами[IX]; проведение ритуалов «собирания» или «изгнания» джиннов в измененном состоянии сознания с использованием разных вариантов вхождения в него[X]; направленность служения на защиту интересов человеческого сообщества, сохранение жизни и здоровья его членов, оберегание их от воздействия неблагоприятных природных факторов, некоторые из которых лежат за пределами современного научного знания; целительская практика, одним из приемов которой было принятие причиненного пациенту вреда на себя[XI].

Анализ действий, производившихся «собирателями джиннов», показывает их ярко выраженную экологическую направленность, свойственную, в целом, всему комплексу традиционных религиозных представлений народов Дагестана, но, в отличие от природоохранных и природосберегающих мотивов, доминирующих в других формах архаических воззрений, в шаманских превалирует иной аспект – защита человека от неблагоприятного воздействия окружающей среды.

* * * * *

[1] Подробнее об этом см. Булатов А.О. Пережитки домонотеистических верований народов Дагестана в XIX - начале XX в. Махачкала, 1990. С.175-209; его же. Реликты шаманства у народов Дагестана // СЭ. 1991. №6. С.115-125; его же. Новые материалы о шаманстве в Дагестане // Экспедиционные исследования Института ИЯЛИ в 1990-1991 гг. Махачкала, 1992; его же. Некоторые реликты шаманства в современном быту народов Дагестана // Болгария. Дагестан. Турция. Сборник научных трудов. Вып.IV. Махачкала, 1999; его же. Избранничество в системе шаманских воззрений у народов Дагестана // Наука и молодежь. Сборник статей молодых ученых и аспирантов по гуманитарным проблемам. Вып.III. Махачкала, 2001 и др.

[I] Во многих случаях табуирование определенных участков леса, рощ было связано со стремлением сохранить их, оградив от хищнической вырубки. См. Булатов А.О. Экологический аспект некоторых фольклорных сюжетов народов Южного Дагестана // Географические исследования в Дагестане в 1992 г. Махачкала, 1993; его же. Защита окружающей среды в древнейших верованиях народов Дагестана // Тезисы докладов Региональной научной конференции молодых ученых, посвященной гуманитарным исследованиям. Махачкала, 1995; его же. Экологические представления в религиозных верованиях народов Дагестана // Краткое содержание докладов Лавровских (среднеазиатско-кавказских) чтений. СПб., 1997 и др.

[2] «Ясин» – мусульманская молитва, читаемая у изголовья умирающего.

[3] Сообщение М.П., 1961 г.р., уроженца с. Кидеро Цумадинского района.

[4] Сообщение Г.М., 1934 г.р., уроженца с. Гонода Гунибского района.

[5] Сообщение А.Ш., 1925 г.р., уроженца с. Мочох Хунзахского района, и Т.Н., 1935 г.р., уроженки с. Арани Хунзахского района.

[6] Сообщение Ш.И., 1939 г.р., уроженца с. Ихрек Рутульского района.

[7] Сообщение Ш.И., 1939 г.р., уроженца с. Ихрек Рутульского района.

[8] Вопрос о характере и формах избранничества в традиционных воззрениях народов Дагестана, связанных с шаманством, был нами рассмотрен в ряде более ранних работ. См. указанные в п.1 работы.

[9] Там же.

[10] Об использовании подобного способа лечения шаманами у якутов и долган см. Элиаде М. Шаманизм. Архаические техники экстаза. Киев, 2000. С.218, 223-224

* * * * *

Along with the ministers of the official cult there was pointed out an especial group of persons specialised on dialogue with the supernatural world of spirits-genies at the peoples of Daghestan in the past. The images of genies in beliefs of the peoples of Daghestan combined the features of Koran's characters from which they have inherited their name and local spirits of nature, "owners" of certain territories and sources of water. One appealed to them for aid in different difficult circumstances of life: at sudden disease which is unhealable by usual methods, for finding out its causes and way of healing, for finding the disappeared things, revealing of the causer of the loss, finding out about life of missed relatives. Procedure, during which the communication with the world of spirits was carried out, usually was called "gathering" or "expulsion" of genies at the peoples of Daghestan, that meant two basic directions of actions of persons entering contact to them, - call, "gathering" of spirits-assistants, as which more benevolent to people white genies did, and expulsion of black genies which caused harm, considered univocally antagonists of a man. Special mentality causing fast entry in a changed state of consciousness (CSC), and certain religious scholarship (knowing a certain Moslem prays, an order and a sequence of their reading at a certain rites) were essential qualities, which required from "the collectors of genies".

"The collectors of genies" used various ways of entry in the CSC – affective, meditation, hypnosis, mixed depending on the way of a rite realisation: with the use of additional intermediator (a child of 7-12 years) or immediately coming into contact with the other world, with the use of special attributes (a mirror, container with water, hollow egg covered with tar, a crook, a special rod, a lash etc), and from the opportunities of a conductor of a rite.

It was pointed out comparatively small group of persons possessing as to be

accounted, skilled to determine territories and sites of ground adverse for man, among the category of the experts of sacral character considered by us, which carried out intermediary functions between people and the supernatural world of spirits. Such places considered unsafe for man's health and life (using a modern terminology - geopathogenic zones) could be as outside a settlement (certain areas of a wood, groves, gorges, tops of mounts, barrens, deserted settlements) and all members of a village commune usually knew about them, so and in immediate proximity from village or on its territory, and also inside dwellings. Participation of above-mentioned experts was already required in such cases. One usually appealed to them for aid when choosing a place for building a house, and also in disputed situations connected with the territory of people's habitation and which had no reasonable explanations (poltergeist, some diseases).

Some of these experts used some book in Arab (which was not Koran) in their practice. They defined not only places favourable for man's life activity, but also could foretell future, warn about threaten dangers with its help. The actions, spent by them, were indicated usually by expression "look into the book" or "open the book". For bibliomancy it was necessary preliminary find out a name and a date of birth of that who one was "to look at", and names of his parents. One might not ask a name of that who was appealed to alim and a name of his father, but it was necessary to find out a date of his birth and, especially, a name of his mother. Then they determined a page and a line containing the answer to the question in the special table in the book with the combination of digits in a date of birth and letters in a names of his mother and his own, if last was found out. The features of this bibliomancy, based on a combination of digits and letters, remind medieval Jewish cabals magic. It is necessary to note, that people considered fortune-tellers capable to exercise magic influence on other people, including ones of negative character.

Summing up all above, we can note, that many shamans' features were displayed in the activity of the persons used the entering contact with spirits-genie. These are a function of intermediary between the world of the people and world of spirits; election of shamans by spirits; realisation of rites of "gathering" or "expulsion" in a changed state of consciousness with the use of different ways of entry in it; orientation of serve on protection of interests of human community, protect its members' lives and health from influence of the adversities, some of which lay outside modern scientific knowledge; healer practice, one method of which was acceptance of a harm, caused to a patient, on himself.

The analysis of actions of "the collectors of genies" shows their brightly expressed ecological orientation, inherent, to all complex of traditional religious notions of the peoples of Daghestan as a whole. But other aspect prevails in shaman's motives unlike nature-oriented and nature-save motives dominant in the other forms of archaic views. This is a protection of man against adverse influence of the environment.

Зенько М.А.

«Священное» и «чистое» в представлениях лесных ненцев. (К проблеме сохранения природного и культурного наследия)

Экологичность принципов хозяйственной деятельности традиционных обществ Западной Сибири следует рассматривать, очевидно, прежде всего, как результат духовного познания, осознания ими окружающего мира. Вместе с тем, воплощаемая материально, в дальнейшем она продолжает сама воссоздавать – при условии сохранения тех же условий для ее воспроизводства (т.е. и природной, и культурной среды) - экологичность нравственных основ их культуры и традиционного сознания.

Анализ экологических норм (правил, требований и пр.), практикующихся в традиционных обществах, в том числе, исследование их генезиса, сущности и собственно их трактовка, должен, следовательно, проводиться с учетом особенностей характерного для этих коллективов в целом традиционного мировоззрения. Наиболее правильным при этом представляется подходить к анализу таких норм не с позиций современной, общепризнанной установки «чистое – (значит) экологичное», а с позиций традиционной. Последняя подразумевает понимание «чистого» как «священного» (сакрального) и, далее, следуя логической цепочке, «чистое – (значит) священное – (значит) нетронутое, незапятнанное, лучшее – (значит) экологичное».

Функционально различные по своему содержанию и имеющие самостоятельное значение (как социальные явления, качественные характеристики и объекты научных знаний) «чистое, экологичное» и «чистое, священное» имели, тем не менее в определенный момент своего развития общие формирующие их мотивы-начала. Это их смутно проступающее родство ярче всего проявляется сегодня там, где сохраняются еще традиционное знание и традиционная культовая практика, основывающиеся на неразрывной связи Человека и Природы и обосновывающие эту связь.

Вместе с тем хорошо известны примеры, когда священные для коренных народов места (горы, источники, озера и пр.), обладающие определенным целебным действием или просто природным своеобразием и «заповедностью», характеризуются вследствие этого и «популяризируются» в дальнейшем только как чистые или экологические (См. об этом: Харитонова, 2000, с. 132-148). Однако такое

«узкое» отношение к этим культурным и, одновременно, природным «святыням», определяемое, в том числе, и большей распространенностью знаний экологических, нежели этнологических, психофизиологических, религиоведческих зачастую приводит к исчезновению или постепенному разрушению уникальных священных-(одновременно)-экологических мест. Использование их в первоначальном качестве становится практически невозможным (См. указ. раб.).

В этом случае, очевидно, более перспективной в плане сохранения может представляться иная категория священных мест – не обладающих целебными свойствами и относящихся в основной своей массе только к явлениям культурного порядка. Однако, учитывая расположенность этих священных/культовых мест (в большинстве случаев) на индустриально осваиваемых территориях, богатых природными ископаемыми, их вряд ли можно исключить из круга объектов, находящихся под постоянной угрозой разрушения. Вместе с тем, они так же, как и широко известные священные-экологические места балансируют окружающее их экологическое пространство в целом, в том числе, пространство сознания и бытия представителей традиционных культур.

Важно отметить, что в политике, осуществляемой на данный момент в российских регионах в отношении священных мест коренных народов, проступают две основных тенденции. Первая, в соответствии с общепризнанными принципами и нормами международного права, российского этнического и экологического законодательства, проявляется в стремлении к их сохранению (т.е. определению статуса, вида, категории, постановке на учет, охране государством). Вторая обнаруживает равнодушное, пассивное отношение со стороны местных органов власти к проблемам «чистых-священных-экологических» мест. В то же время именно за «местной инициативой» остается первоочередное право на решение вопросов, затрагивающих экологические и этнические интересы местного (в т.ч., коренного) населения. Сегодня вполне реальным видится сохранение таких уникальных в определенной степени объектов: выиграв время принятием локальных нормативных актов и охранных мер, уже затем, силами специалистов, можно пытаться определить их статус и значение в культурном и природном пространстве – региона (субъекта РФ), государства, планеты. Такой подход к решению конкретных проблем с конкретными священными и, одновременно, экологическими (так как, во-первых, они представляют собой незагрязненные уголки природы; во-вторых, они не существуют вне самой природы и т.д.) местами представляется особенно необходимым и действенным. Он актуализируется и ставшей сегодня очевидной не только для этнологов, экологов, биологов и других специалистов, но и широких слоев населения обусловленностью развития среды культурной условиями среды обитания человека или окружающей его природной среды.

Для уяснения всех нюансов отношений священные места-традиционные культуры-экологические места и предотвращения локальных культурных и природных кризисов необходимо правильно и своевременно использовать все имеющиеся о таких объектах и связанные с ними традиционные знания. Весьма важен в этом отношении любой положительный опыт взаимодействия ученых-специалистов, органов исполнительной власти и коренного населения. Только объединение желаний и усилий всех сторон-участников, необходимых для решения связанных со священными местами эколого-культурных проблем, могут привести к конкретным результатам. Примеры такого взаимодействия и результатов имеются на сегодняшний день в Ханты-Мансийском автономном округе (Зенько и Зенько, 1998). Речь идет о природном парке «Нумто», где проживают и сохраняют свой традиционный образ жизни семьи лесных ненцев (172 чел.) и хантов (51 чел).

Лесные ненцы озера Нум-то, представляющие собой одну из компактных групп этой самодийской общности (около 2000 чел. – по официальным данным), занимают своеобразное положение не только в культурном, но и в природном пространстве данного региона. Этот район известен среди обско-угорского и тундрово-ненецкого населения не только как местоположение одного из крупнейших святилищ Северо-Западной Сибири, но и как наиболее длительно и активно сохранявший традиции шаманства и традиционные знания в целом (Зенько, 1999). Кроме того, для лесных ненцев оз. Нум-то и соседствующих с ними казымских хантов общими являются еще несколько расположенных в данной местности святых мест, главным из которых является святилище богини р. Казым Касым-пуща (лесн.н.) или Казым-ими/Вут-ими (хант.). Следует отметить, что для данной территории как в целом и для некоторых других этноконтактных зон (ненцев и обских угров) характерно значительное количество священных мест разного уровня. Однако это культурное

явление в данном случае объясняется не столько особенностями этнокультурного освоения данного региона, проходившего с использованием определенной природно-географической специфики, сколько самими, обуславливающими развитие этого процесса, географическими и природными характеристиками местных территорий. Расселение хантыйских групп, проходившее по направлениям течения основных притоков Оби, на данной территории напрямую связано с р. Казым. Лесные же ненцы, располагающиеся на современной карте Тюменской области в верховьях рек Казым, Надым, Пим, Тромъеган, Аган, Лямин, Пур и, соответственно, на находящихся между этими реками водораздельных территориях, богатых болотными угодьями (удобными для мелкотабунного оленеводства), использовали в процессе своего расселения, очевидно, именно эти особенности западно-сибирского ландшафта. Само озеро Нум-то является особо уникальным в природно-географическом отношении объектом, в его окрестностях берут начало некоторые из вышеперечисленных рек. Истоки этих рек или соотносятся в сознании лесных ненцев со священными, чистыми местами или представляют (представляли) собой местонахождение конкретных святилищ. Как и с главным для всех лесных ненцев священным местом – островом, находящимся в центре этого озера, с ними также связаны традиционные представления лесных ненцев о «чистом», «священном» и мироздании в целом. Сегодня природный парк «Нумто», включающий в себя эти и другие, этнокультурные и природные объекты, представляет собой наиболее чистую в экологическом плане территорию Белоярского района - экологически самого благополучного в Ханты-Мансийском округе.

В представлениях лесных ненцев, как и других коренных народов Сибири, «священное» сопоставляется с «чистым» как с чем-то непогрешимым, незапятнанным обыденностью, находящимся в высшей власти и недоступным в повседневности. Исключение же возможности повседневного пользования священными местами сопряжено в традиционном сознании, прежде всего, с охранительной функцией – сберечь и защитить то, что «священно» и «чисто». Вместе с тем все «священное» и «чистое» представляется для лесных ненцев также редким и необычным. В той или иной степени, тем или иным образом это священное-чистое-редкое-необычное связано в их традиционном понимании с человеком и окружающим человека пространством (видимым и невидимым, осязаемым и неосязаемым,

сакральным и обыденным). Являющееся частицей этого пространства-мироздания, сотворенного высшими силами, «священное-чистое» существует, следовательно, в том мире, участниками которого выступают не только высшие силы, но и люди, и сама Природа.

Однако в культуре лесных ненцев, как и сосуществующих с ними народов, к редким и необычным, требующим защиты и сохранения относятся не только объекты сакрального, культурного происхождения, но и природного. Ими могут быть некоторые виды животных, растений, кедровники, ягельники, озера-нерестилища, речные протоки и сами истоки рек. Иногда эти объекты соотносятся только с экологическими, этноэкологическими интересами-потребностями (именно с ними связано возникновение конкретных природоохранных правил); иногда – затрагивают одновременно и экологические, и этнокультурные отношения. Граница между экологическим и священным в этих случаях представляется весьма условной, как в целом и та граница, которая усматривается формально (в традиционных обществах) между иррациональным и рациональным знанием. Утрата же традиционных знаний о «чистом» и «священном» может привести к еще большему стиранию и полному исчезновению граней между священным и экологическим, и в конечном итоге обернуться нарушением общего экологического равновесия – сознания человека, окружающей его культурной и природной среды.

У лесных ненцев на сегодняшний день многое из традиционных знаний – как об объектах природного, так и сакрального характера – можно назвать утерянным. Например, не совсем ясной в представлениях лесных ненцев видится картина самого мирового устройства, обнаруживаются путаница или «белые пятна» в иерархии верховных божеств, в разных вариантах перечисляются животные-тотемы. Причина подобного «разброда» знаний видится нам не столько в особенностях их этнокультурной истории, сколько в потере устойчивой, питаемой знаниями и культовой практикой, связи между объектами естественного и сверхъестественного «миров-порядков». Единственное на сегодняшний день крупное священное место лесных ненцев – оз. Нум-то – представляется своего рода оплотом подобных знаний, местом их аккумуляции и воспроизводства. Это утверждение основывается на исследованиях, проводимых автором среди других групп сибирских лесных ненцев.

Среди лесных ненцев (и хантов), живущих в окрестностях озера, не только активнее, нежели в других группах этой общности со-

храняются и передаются знания об окружающем их сакральном и природном пространстве, но и обнаруживается большее количество людей, обладающих такими знаниями, в том числе, относящихся к категории ясновидящих, камлающих и лечащих шаманов. Однако иногда не только имена, но и знания этих людей тщательно скрываются и остаются невостребованными в собственной этнической среде. Этой негативной в целом установке во многом способствовали репрессии середины 30-х гг. прошлого столетия, направленные в этом районе на борьбу с ненецким и хантыйским шаманством. Вместе с тем во время наших полевых выездов в этот район нам все же удалось не только увидеть содержимое священных нарт двух разных семей, но и присутствовать на семейном камлании «знающего» человека (он и его родные никак не хотели признавать в нем шамана) и кормлении изображений-кукол богов. Кроме того, нам довелось участвовать в роли «пациента» в оздоровительном сеансе-гипнозе и посетить – насколько это возможно женщине – некоторые общие для лесных ненцев и хантов священные места.

В культуре сибирских лесных ненцев граница между чистым-экологическим и чистым-священным, на наш взгляд, кажется еще более размытой нежели в традиционных представлениях о мире соседних с ними хантов, тундровых ненцев и северных селькупов. Запреты на убийство тотемных животных, являющихся священными для определенных родов лесных ненцев, могут нарушаться в зависимости от количества этих животных и, следовательно, варьироваться для представителей одного рода на разных территориях. Вместе с тем практически каждое первое, добытое охотником самостоятельно, животное становится священным, культовым; его череп, нос или когти становятся промысловыми амулетами и помещаются в специальную, священную, нарту (О промысловых культах лесных ненцев см. также: Карапетова, 1990, с. 58-67). Животные же или растения, обладающие особыми полезными свойствами, но не относящиеся к разряду священных, могут использоваться в сакральном пространстве в более специфических целях, например, для обрядов очищения (как шкурки выдры или бобра, не относящихся к тотемным животным). Таким образом, не являясь священными в том понимании, которое отводится «священному-чистому» в представлениях лесных ненцев традиционно, эти животные (или растения) тем не менее считаются полезными, редкими, необычными (из-за свойств) и, очевидно, чистыми, так как используются в обрядовых,

культовых действиях. Следовательно, они могут рассматриваться и рассматриваются в какой-то степени и как священные.

Такая практика разрушает кажущуюся на первый взгляд логической цепочку «священное – чистое» и ведет к образованию в ней обратных связей «чистое – (значит) священное». Кроме того, ценность этих редких-полезных-необычных-чистых-священных животных приводит к заботе об их воспроизводстве в целом и, следовательно, к выработке в отношении них определенных экологических норм. Таким образом, уже сами экологические принципы, лежащие в основе освоения традиционными коллективами окружающего их природного пространства не всегда согласуются с установкой, что только священное является чистым. Тем более, что в условиях «изобилия» или, наоборот, особо трудных условиях, когда стоит вопрос о выживании человека, как правило, могут сниматься (варьироваться) любого рода экологические ограничения, в том числе, в отношении «чистых» и «священных» объектов как живого, так и неживого миров (например, таких как боры, реки, озера и др.). В немалой степени подобным изменениям в экологической этике (и практике в целом) лесных ненцев способствует и трансформация традиционного нравственного сознания, наблюдающаяся у аборигенного населения этих территорий с приходом русского населения.

Весьма показательна в этом отношении «история» самого озера Нум-то, «священность» которого и «чистота» не только мифологизированы, но и могут объясняться с практических позиций, то есть его природно-географическими характеристиками и этнокультурным прошлым края. Кроме того, на его примере хорошо прослеживается развитие традиционных представлений, знаний лесных ненцев о «священном» и «чистом», востребованных уже в современное время с целью сохранения находящихся на данной территории уникальных памятников природы и культуры.

Для аборигенного населения Северо-Западной Сибири это озеро издавно считалось священным (это одно из трех наиболее больших озер Тюменской области, его водная площадь составляет около 60 кв. км). В представлениях лесных ненцев озеро отождествляется с человеком-богом, спустившимся на землю. Имя этого человека-бога звучит (теперь) так же, как и название озера - Нум-то (озеро Нума). У озера-человека Нум-то есть жена – Пяку-то (озеро чуть восточнее Нум-то, но лежащее приблизительно на одной с ним широте; район Пяку-то – место расселения пуровских лесных ненцев). Как-то они

поссорились, жена предлагала идти дальше, на новые места, но Нумто не захотело. Пяку-то ушла, а Нум-то обиделось на нее и упало от боли и обиды на спину, превратившись в озеро. Руки и ноги этого человека-озера – это речки, вытекающие и впадающие в него. Шея – это протока. Голова – небольшой залив. А сердце озера-человека – это остров, расположенный посередине его водной глади. На этот остров, по представлениям всех лесных ненцев может спускаться сам Нум, главное верховное божество ненцев; остров же и является его главным святилищем. Здесь в честь верховного ненецкого божества ежегодно (февраль-март) устраиваются коллективные жертвоприношения; в течение года остров посещается также живущими неподалеку лесными ненцами и хантами – с обязательным приношением сюда даров. В более раннее время посещение этого острова было обязательным для представителей (мужчин) большинства родов тундровых ненцев – святилище необходимо было посещать один раз в три года и приносить на берегах озера или самом острове кровавые жертвы (оленей). Сегодня это правило помнится лишь стариками.

До середины прошлого столетия в отношении озера строго соблюдались все запреты, касающиеся подобного рода священных мест – в озере нельзя было рыбачить, его протоки так же нельзя было перегораживать, на острове нельзя было рубить деревья и шуметь. На остров не допускались женщины, которые не должны были также касаться и водной глади самого озера. С созданием в середине 30-х годов рыболовецкой артели, членами которой являлись, в основном, ханты и коми, на озере начал осуществляться лов рыбы. Постепенно запреты на добычу рыбы в озере были вытеснены из сознания живущих в окрестностях озера лесных ненцев. Кроме того, произошли некоторые другие «уступки» в плане смягчения запретов, касающихся этого священного места. Так, некоторые стали считать возможным присутствие на острове женщин, правда, на самом краю берега. Но все же подавляющая часть лесных ненцев придерживается здесь сегодня строгих правил, регламентирующих порядок посещения таких священных мест.

Анализируя появление конкретных запретов в отношении озера Нум-то, как и сам факт появления этого священного места необходимо отметить следующие обстоятельства. Во-первых, о чем уже было сказано нами ранее, это озеро – одно из крупнейших озер данного региона, то есть уже в силу этой его особенности оно является

приметным и необычным. Во-вторых, из него берут начало реки Казым, Надым, Пим и Тромъеган, водоразделы которых являлись первоначально территориями активного хозяйственного освоения лесными ненцами. Ранее в верховьях Надыма (около 150 лет назад) находилось святилище бога Щуки, животного-тотема рода Айваседа, перенесенное позднее – с переселением части лесных ненцев на р. Аган - на остров, расположенный на р. Варьеган (изображение этого бога хранится сейчас в одной из семей аганских лесных ненцев). Верховья р. Казым и сегодня, по мнению лесных ненцев, представляют собой священное место - местообитание духа (богини) реки Казым. Истоки рек Тромъегана и Пима также соотносятся в их представлениях со священными местами. Эти священные места практически не посещаются и не должны посещаться человеком. Они «чистые» и должны оставаться такими всегда. Посещение подобных мест может обернуться угрозой, бедой для человека. В то же время известно, что исток-ручей, дающий начало большой реке, требует осторожности и внимания, он не должен быть засорен, перегорожен и, следовательно, он должен оставаться экологически чистым. Таким образом, истоки рек, соотносимые со священными-чистыми, но не посещаемыми местами рассматриваются как священные только благодаря традиционному экологическому опыту и знаниям, базирующимся на многовековых наблюдениях за окружающей средой. Истоки-ключи сразу четырех крупных рек, берущие начало в окрестностях озера Нум-то, являют собой в общем-то уникальное природное явление. Отмеченное традиционными знаниями, осознанными в русле традиционного миропонимания, оно еще более подчеркивает положение озера в сакральном пространстве.

Однако не только эти географические наблюдения могли способствовать возникновению такого крупного священного места (а в настоящее время и природного парка), но и некоторые другие. Так, «современная» уникальность этого природного объекта связана, в первую очередь, с природно-ландшафтными характеристиками данной местности. Это единственное на российском севере место, где южнее 63 градусов с. ш. обнаруживаются вклинивающиеся в зоны северной и средней тайги «острова» тундр (Природный парк Нумто, 1998). В этноэкологическом плане эти места особенно благоприятны для осуществления полувольного выпаса оленей и развития характерного для лесных ненцев мелкотабунного оленеводства. Обилие ключей и водно-болотных угодий, кроме того, способствует сохра-

нению запорного, в том числе зимнего лова рыбы, а также промыслу дичи. На незначительном расстоянии от озера веками пролегают тропы мигрирующих лосей, в прошлом - объекта распространенного здесь вида охоты на копытных. Очевидно, удобное географическое расположение озера, а также богатство и разнообразие его животного и растительного окружения были отмечены человеком очень давно.

В окрестностях озера, в близлежащих борах и на берегах рек (озер) обнаруживается керамика эпохи раннего железа, при этом на самом острове найдены остатки древних поселений (археологические раскопки запрещены с приданием данной территории статуса природного парка). В традиционных представлениях лесных ненцев такие находки (что характерно для традиционных обществ в целом) только усиливают сакральное значение уже существующего священного места. В то же время, возможно, что выбору и выделению данного объекта, наоборот, способствовали более ранние, давние находки таких необычных-редких-(и,следовательно, так же попадающих в разряд)-священных предметов (идолов, например, и тех же, еще сохранившихся городищ). Подвергшиеся мифологической интерпретации, необычные находки вполне могли явиться мотивом-началом создания здесь одного из крупных священных мест. Стоит отметить также, что у лесных ненцев оз. Нум-то до настоящего времени сохраняется традиция иррационального подхода к объяснению всех явлений. Представления о «чистом» и «священном» пропитывают здесь любые обыденные действия. Например, при нашем «вселении» в пустовавший без хозяина дом, мне было предложено почистить его от злых духов, бросив кусочки коры ивы на раскаленную печь. «Чистота» жилища в данном случае отождествлялась с его освящённостью, хотя дезифицирующие свойства коры ивы можно в то же время рассматривать и через экологические параметры. В данном эпизоде-действии ярко проявились, очевидно, уже иные связи, то есть не «чистое – (это) священное», а «освящённое – это чистое». В этой связи любопытно будет вспомнить и этимологию самого термина «экология», соотносимого в первой своей части с обозначениями - «дом», «жилище», «местообитание». Забота о своем местообитании, окружении – как культурном, так и природном – определяет характер взаимоотношений лесных ненцев с окружающим миром в целом.

Связь «чистого-экологичного» и «чистого-священного» можно проследить и на других примерах, касающихся непосредственно озера. Так, еще до недавнего времени озеро являлось крупнейшим нерестилищем полупроходной (ценной) рыбы – сырка, спускающегося с низовьев Оби и проходящего в этот водоем через р. Казым и небольшие протоки. Очевидно, эта его природная особенность была не только замечена много веков назад, но и ее «обнаружение» прямым образом можно попытаться связать со временем появления легенды об озере-человеке. В ином случае не появились бы такие строгие запреты относительно загораживания входящих в озеро и выходящих из него рек-проток – «рук» и «ног». Наблюдения за тем, как активный лов рыбы (что происходило, возможно, в условиях плотной заселенности его берегов) в озере ведет к уменьшению ее количества в целом (остающийся в озере на зиму сырок не успевал воспроизводиться в необходимых объемах), возможно, привели древнее население этой территории к мысли о необходимости введения в отношении этого водоема определенных экологических запретов. Очевидно, что немногим позднее эти запреты принимают уже сакральную окраску (табу), а сам объект (кормящий многочисленное племя) попадает в разряд не просто необычных-ценных-редких, но и священных мест.

Такой ход событий представляется нам тем более вероятным, если учитывать, что священным местом считается все озеро, включая его берега, протоки и заливы, а святилищем Нума – только непосредственно сам остров. Вместе с тем в контексте соотношения обыденное-сакральное такое «расходование» пространства видится нецелесообразным и непрактичным. Таким образом, среди причин, послуживших толчком к созданию такого крупного священного места как озеро Нум-то, в первую очередь, можно назвать экологические. Именно экологические запросы-потребности обусловили продвижение предков современных лесных ненцев далее на восток, деление их на группы и возникновение на основе этих этнокультурных событий их истории легенд об озере-человеке Нум-то и его жене Пяку-то (большая часть этой общности проживает сегодня восточнее, в бассейне Пура), а также, скорее всего, и самого святого места. В то же время интересно отметить, что лесные ненцы оз. Нум-то представляли (и представляют) собой, очевидно, некое «культурное» ядро всей общности, так как именно у этой группы сохраняются сегодня наиболее архаичные явления материального и

духовного порядка. Таким особенностям этнического облика лесных ненцев оз. Нум-то, его «чистоте» в целом не в малой степени способствовала сохраняющаяся здесь длительно экологическая чистота (в глобальном смысле), сказавшаяся в отсутствии давления и любого вмешательства извне на природное и культурное пространство местной среды. Именно эти условия-обстоятельства (как и традиционные представления, знания лесных ненцев об окружающем их сакральном и обыденном) явились поводом для создания здесь природного парка «Нумто», целью которого стало сохранение не только уникальной природной ниши, но и традиционного образа жизни живущего здесь коренного населения. Важным моментом при создании парка «Нумто» явилась та позиция (на основе принципов соответствующих этой ситуации документов международного права), что проблема сохранения природного и культурного наследия должна рассматриваться в неразрывной связи.

* * * * *

Анисимов А.Ф. Духовная жизнь первобытного общества. М.-Л., 1966.
Харитонова В.И. «Священные места» в свете проблем экологии: точка зрения современного шамана// Итоги полевых исследований. М., 2000, с. 129-149.
Зенько А. и М. Озеро Нум-то – обиталище духов. И центр природного парка// Тюменская правда, 1998, 17 января.
Зенько М.А. Шаманство лесных ненцев: современные тенденции развития// Материалы международного конгресса «Шаманизм и иные традиционные верования и практики» / Этнологические исследования... Т. 5, ч. 2, с. 275-281.
Природный парк Нумто. Тюмень: ИПОС СО РАН, 1998. 24 с.
Карапетова Н.А. Промысловые культуры лесных ненцев// Религиоведческие исследования в этнографических музеях. Ленинград, 1990, с. 58-67.

* * * * *

"Sacred" and "pure" in world outlook of forest nents
(To a problem of conservation of natural and cultural heritage)

Ecological rules of principles of economic activities of the traditional societies of Western Siberia it is necessary to consider as result of spiritual knowledge, comprehension by them of a surrounding world.

Analysis of ecological standards (rules, demands and etc.), practising in the traditional societies, including study of their genesis, essence and actually their treatment, should be conducted in view of features characteristic for these collectives in the whole traditional outlook. Most correct thus are represented to be approached to analysis of such standards not from stands modern setting «pure - (means) ecological», but from traditional stands. This is means understanding »pure" as »sacred" and, further, following a logic chain, «pure - (means) sacred - (means) untouched, best - (means) ecological».

Is function various under the contents and having independent value (as the social phenomens, the qualitative performances and the objects of scientific

knowledge) «pure, ecological» and «pure, sacred» had, nevertheless at the defined moment of the progressing communal motives, reshaping them.

At the same time the examples, when sacred for the native peoples places (mountains, sources, lakes and others), having the defined curative operating or simple natural originality, are characterized there in further only as »pure" or ecological.

It is important to note, that in policy realized at present in the Russian regions, concerning sacred places of the native peoples, appear two basic tendencies.The first, according to the conventional principles and standards of international law, Russian ethnic and ecological legislation, is exhibited in aiming to their conservation (i.e. definition of the status, kind, category, protection by the state). Second finds out the indifferent, passive relation of regional authorities to problems of »pure"-»sacred" – »ecological" places.

For understanding of all nuances of the relations the »sacred places - traditional culture - ecological places" and prevention of local cultural and natural crises are necessary correctly and in time are to used with all available traditional knowledge, connected to such objects. Any positive experience of interplay of the scientists, executive bodies and indigenous population is very important. Only association of desires and efforts of all participants, indispensable for the decision of eco-cultural problems, connected to sacred places, can giving concrete results. The examples of such interplay and results are available for today in Khanty-Mansiyskiy autonomous area. The speech goes about natural park »Numto", where live and keeping the traditional lifestyle some forest Nenets (172) and Khanty (51).

Forest Nenets of the lake Numto, representing one of compact groups by this samoedic ethnos (about 2000 - on the official data), are occupy the original position in cultural and natural area of the region. This territory is known among ob-ugrians and samoedic population not only as locus of one of the largest sacred places of Northwest Siberia, but also as is most known center of keeping traditions of shamanism and traditional knowledge as a whole. Besides, for the forest Nenets of Numto and their neighbors – Kasym Khanty are some other communal sacred places, disposed in this region, major of which is sacred place of the goddess of Kasym-river by name Kasym-pusya (F.N.) or Kasym-imi/Vut-imi (Kh.).

However in the culture of forest Nenets, as well as other near living peoples, to rare and unusual, exacting protection and the conservations refer not only objects of sacral, cultural derivation, but also natural objects. They can be some sorts animals, plants, lakes, fluvial and sources of the rivers. The boundary between ecological and sacred, in these cases, is very conditional, as and whole the boundary (for traditional societies) between supernatural and rational knowledge.

»History" of the lake Numto, is indicate, that its sacred features and »purity" has not only religious sources, but also can be explained from practical stands, i.e. its geographic performances and ethno-cultural past of region.

In outlook of forest Nenets the lake is identified with the man - god

dropped on ground. The name of this man - god sounds (now) the same as also title of lake - Нум (Numto – Num's lake). Arms and legs of this man-lake is rivers, flowing out and running into the lake. A head - small embayment. And heart of the lake-man is an island disposed in the middle of the lake. This island, on presentation of all forest Nenets, can be visited by the Num - Supreme deity of Nenets. The island also is his major sacred place.

The connection of »pure – ecological" and »pure – sacred" can be looked on examples, concerning with the lake. So, the lake was largest storage of fish. Overseeings, how active fishing in the lake conducts to decrease of quantity of fish as a whole, probably, have resulted the ancient population of this territory in an idea on necessity of the introducing the some ecological interdictions. It is obvious, that by later these interdictions accept sacral colouring (taboo), and object (feeding multiple clan) gets in the category of sacred places.

These conditions (cultural and ecological) were by an occasion for creation here of natural park »Numto", the purpose of which - conservation not only unique natural niche, but also traditional mode of life of indigenous population.

* * * * *

Любимова Г.В.

Ритуально-магическая практика в условиях стихийных бедствий и других ситуаций коллективного неблагополучия (на материале традиционной культуры русских старожилов Сибири)

Экстремальный характер природно-климатических условий Сибири, связанный с частыми засухами, наводнениями, заморозками и прочими неблагоприятными для земледельца ситуациями, предопределил наличие целой системы ритуально-магических мер, существовавшей у русских крестьян-сибиряков на случай того или иного стихийного бедствия.

Обусловленные спецификой сибирского существования представления о том, что "с природой нужно бороться", долгое время сочетались с верой в безграничность и неисчерпаемость ее запасов, порождая бесконтрольное потребление ее богатств. Размышления на эту тему находим у местного краеведа, с горечью писавшего об отсутствии *"жалостного и бережного"* отношения его земляков к природе - ср.: *"Да и как с ней было не бороться, если и без того малопроизводительный труд населения Сибири иной раз сводился к нулю вследствие засухи, вымочки посевов, осенних и весенних заморозков или вредителей. Зато сама природа была настолько буйна и обильна, что не было этому обилию ни конца и ни края. Лесу руби, сколько надо, и не вырубишь, траву коси и не выкосишь, рыбу лови и*

не выловишь... а также не выносить из лесов и полей грибов, ягод и прочих даров" [Сузунский краеведческий музей, фонд П.Ф.Пирожкова].

Вместе с тем, традиционные принципы отношения к окружающей среде предусматривали постоянный взаимообмен, своего рода диалог с природой, которая рассматривалась не столько как объект одностороннего воздействия, сколько как субъект двустороннего взаимодействия, его полноправный участник. Не случайно важнейший земледельческий период от сева до жатвы в Сибири, как и в России в целом, обрамлялся обычаями катания по земле с приговорами типа *"нивка, отдай мою силку"*, которые символизировали обмен с нивой некой плодородной силой - ср.: *"пашня, пашня, хлебца нам дай, а силу нашу отдай"*, - говорили пахари, катаясь по земле после окончания весенней вспашки [АРГО, р.59, оп.1, №17, л.43, Иркутская губ.]. Отметим, что наблюдатели народного быта еще в первые десятилетия XX в. писали о сохранении "до удивления архаичных" нравов и обычаев "русского сибирского народа" [Макаренко, 1913, С.10-11].

Дары природы воспринимались крестьянами как награда Господа за тяжелый труд. Более того, среди сибирских старообрядцев, в тюменских "раскольничьих" деревнях, существовало убеждение, что *"при уменьшении трудов в земледелии человек будет... недостоин уже того, чтобы Господь одождил его ниву"* [АРГО, р.61, оп.1, №29, л.3; Тобольская губ.]. Стремление воспользоваться дарами Господа раньше положенного срока или взять у природы больше необходимого традиционно расценивалось как грех. Согласно принципу "святины", которого придерживались алтайские староверы, употребление в пищу ягод, меда и других продуктов нового урожая регламентировалось календарными сроками, после которых они считались "освященными", то есть, готовыми к потреблению - ср.: *"чернигу, бруснику, смородину с Ильина дня брали, варенье на меду варили. До Спаса меда не ели - ждали когда святина пройдет. После Спаса Господь будто рыбу по Катуни гонит, рыбе святина. Огородам тоже святина была"* [ПМА, 2000].

Исключительно важную роль в обрядовой жизни сибирской общины XIX - начала XX вв. играло сельское духовенство, которое в определенной степени "монополизировало" функцию посредничества между рядовыми общинниками и сакральными силами высшего порядка, в ряде случаев заменив собой традиционных исполнителей

Показательным в этом отношении представляется обычай *"катать батюшку по зеленям"*, совершавшийся после крестного хода в поле по молодым всходам озимых, отчего, по преданиям, *"урожаи бывали куда лучше"* |АРЭМ, ф.7, оп.1, д.992, л.6об., Орловская губ.|.

Крестные ходы и молебны вне храма сопровождали весь процесс созревания урожая. Так, накануне полевых работ *"единственно для благодарнейшего посева"* крестьяне освящали *"всех родов зерновой хлеб"* |АРГО, р.57, оп.1, №3, л.51об., Енисейская губ.|; не отлагались крестные ходы и тогда, *"когда все благоприятствовало прозябанию растений и обещало обильные плоды"* |Пермская губ.|; начало колошения хлебов, когда *"хлеб пускает колос и... начинает наливаться зернами"*, повсеместно отмечалось как *"большое сельское торжество"*, а наступление жатвы сопровождалось молебнами *"за счастливое окончание сельскохозяйственных работ"* и общемирским пиром, для которого *"резали и пекли баранов"* |АРГО, р.55, оп.1, №59, л.3об.: Тобольская губ.|.

Типология обрядовых форм, разработанная на материалах сибирского шаманизма, позволяет рассматривать приведенные примеры как религиозно-магическую практику, которая совершалась "в условиях 'недостачи' не ценностей, как таковых, а знаний" |см. Новик, 1984, С.133|, в данном случае, знаний о перспективах предстоящего хозяйственного сезона. Коммуникативно-обменный характер указанных обрядовых акций особенно явственно выступает в благодарственных молебнах и жертвоприношениях по случаю наступления жатвы, являвшихся, по сути, ответом на помощь высших сакральных сил в получении урожая.

Христианизированные формы обрядовых действий с участием священника, служением молебнов и организацией крестных ходов преобладали также в случае стихийных бедствий и других ситуаций коллективного неблагополучия, причины которых осмыслялись крестьянами как наказание за грехи, связанные с несоблюдением бытовых запретов и правил поведения - ср. замечание Д.К.Зеленина о том, что *"не покрыв головы... замужняя женщина призывает гнев божий: неурожай хлеба, падеж скота, болезни людей"* и пр. |ПФА РАН, ф.849, оп.1, №223, л.5|. Вместе с тем, непосредственными виновниками тех или иных несчастий нередко считались колдуны, ведьмы, вещицы и прочие категории лиц, статус которых указывал на их близость к иному миру - ср., к примеру, свидетельство чиновника особых поручений В.Паршина о том, что в Нерчинском округе

"крестьяне чуть не утопили старую женщину, "колдунью", подозреваемую в том, что она виновница небывалой засухи" |АРГО, р.59, оп.1, №13, л.124, Иркутская губ.|. Точно также в Ояшской волости чуть было не совершился самосуд над женщиной-вещицей, умевшей *"обращаться сорокой"* и *"вынимать телят из коров и младенцев из беременных женщин"*; *"подобные случаи,* - писал корреспондент Алтайского подотдела ЗСО РГО в 1892 г., - *стали повторяться очень часто и общество присудило сжечь ведьму (колдунью). Приготовлен был даже сруб, в котором предполагалось сжечь ее. Но она дала обещание не делать подобных вещей и напасти кончились"* |ЦХАФ АК, ф.81, оп.1, д.36, л.11об.-12, Томская губ.|.

Итак, в случае засухи, *"несвоевременной стужи"*, а также *"при пожарах, неурожаях хлеба, скотских падежах и на людей разных болезнях"*, крестьяне, как писал в 1848 г. корреспондент РГО М.Серебренников, просят обычно *"служить молебны с водоосвящением вне селений, на скотских выгонах и пашнях, и обносят иконы вкруг селений"* |АРГО, р.62, оп.1, №2, л.2, Томская губ.|. Все это хорошо фиксируется полевыми материалами, отразившими поздний этап бытования традиции - ср.: *"в засуху все, кто мог, старые и малые, иконы поднимали и с батюшкой на поля или Богу молиться"* |ПМА, Новосибирская обл.|. Хождение с иконами нередко принимало форму кругового обхода села, приближаясь к обряду опахивания - ср.: *"иконы из часовни вынимали, на носилки ставили, вкруг деревни носили и крещенской водой все кропили"* |ПМА, Тюменская обл.|. Сходные меры принимались и при нашествии насекомых-вредителей - ср.: *"когда червяк хлеб ел, одна старушка грамотная подсказала: "Надо ехать на поля, Богу помолиться"*; при этом на месте нередко совершались дополнительные магические действия: *"березки топором рубили, в поле ставили, иконы на них вешали, и в каждом углу поля четыре узелка на пшенице завязывали"* |записано от М.М.Татарниковой, 1909 г.р., правосл., с.Киряково, Болотнинский р-н, Новосибирская обл.|.

Последнее описание очень напоминает так называемый "залом хлеба", связанный, как считалось, с наведением на поля порчи колдунами и "колдовками" - ср.: *"злой человек берет несколько колосьев и, повернувши* (их) *на излом... завязывает волосом, при чем читает наговор... Если не найдется знахаря снять залом, то поле с хлебом бросают"* |АРГО, р.58, оп.1, №16, лл.39-41, Восточное Забайкалье|. Забайкальские староверы также полагали, что снять порчу с поля

можно только с помощью "лекарки": *"она придет, почитает чего-нибудь и снимет залом"* [ПМА, 1999].

Основными участницами рассмотренных действий являлись женщины, как правило, пожилого возраста. В этой связи, приведем мнение А.К.Байбурина, согласно которому, женский состав исполнителей подобных обрядов, "вероятно, говорит об особой "ответственности" женщин за подобного рода несчастья и о том, что мы имеем дело с "женским" вариантом ритуального обновления и очищения мира" [Байбурин, 1993, С150].

Забайкальские старообрядцы совершали в аналогичных случаях восхождения к воздвигнутым на окрестных сопках деревянным крестам - ср.: *"девки нарядные и бабы на гору ко кресту ходили, распятьё поднимали, образа несли, Илье от засухи молились, Миколе от непогоды: "Батюшка Илья, намочи наши поля", "Микола Чудотворец, утишь, угомони бурю..."* [ПМА, Тарбагатайский р-н, Республика Бурятия]. Моделирование желаемого результата в данном случае происходило путем непосредственного обращения к сверхъестественным участникам коммуникативного процесса, причем сами исполнители были глубоко убеждены в эффективности принимаемых мер- ср.: *"священник не успеет помолиться, как дождь пойдет"*; *"к вечеру, глядишь, тучи нагонит"*; *"назавтра гроза поднимается"* и т.п.

Использование христианских атрибутов, как и участие самого духовенства, не может заслонить дохристианского, языческого смысла рассмотренных обрядовых действий. Значительный интерес в этом отношении представляют сведения о том, что *"батюшка иной раз крест в колодец макал, чтобы дождь пошел"* [записано от А.Д.Щербаковой, 1899 г.р., правосл., с.Коурак, Тогучинский р-н, Новосибирская обл.]. Действия священника в данном случае полностью аналогичны действиям участников полесского обряда вызывания дождя, когда в колодец в качестве жертвоприношения сыпали хлеб, мак, соль или другие освященные продукты. Не менее показательным представляется использование такого христианского символа, как икона "Неопалимая Купина" в обрядах, направленных на прекращение грозы или града, когда хозяйки, выйдя на крыльцо, бросали во двор *"все из русской печки"* - хлебную лопату, заслонку, помело, клюку, сковородник и пр. [записано от А.П.Чистяковой, 1916 г.р., семейск., с.Десятниково, Тарбагатайский р-н, Республика Бурятия]. Икона с изображеннной в центре горящего куста Богороди-

цей в данном случае служила таким же "магическим орудием в борьбе с небесной водой", как и предметы печной утвари, имевшие более непосредственное отношение к стихии огня [см. об этом: Толстые, 1982, С.59].

Полное отсутствие христианской символики на поздних этапах традиции было характерно для немногих способов борьбы с засухой и другими бедствиями. Одним из таких способов является редкий для Сибири обряд "пахания реки", сведения о котором вплоть до недавнего времени носили единичный характер [Толстая, 1986, С.18]. В Тогучинском районе Новосибирской области со слов В.Н.Креневой [1916 г.р., правосл., с.Чемское] были записаны сведения о том, что *"в засуху девки с бабами плуг возьмут и по речке ходят, тогда гроза поднимается"*.

Сопоставление обряда "пахания реки" с широко известным обрядом опахивания селений привело в 1927 г. А.Н.Максимова к выводу, что оба эти обряда "при всем своем внешнем сходстве" (совершение ритуальной пахоты) "глубоко различны по своему внутреннему содержанию" (борьба с засухой, в одном случае, и с повальным мором людей или скота, в другом) [Максимов, 1927, С.19]. Тем не менее, совокупность таких признаков, как *условия* совершения обрядовых действий (то или иное бедствие), их *цели* (ликвидация его последствий), *атрибуты* (непременное использование сохи или плуга), а также *состав участников* (разновозрастные женские группы) позволяет говорить, если не о тождестве, то о глубокой типологической близости обрядов пахания реки и опахивания селений.

Это положение подтверждают материалы кузунского краеведа П.Ф.Пирожкова, которому удалось восстановить события, связанные с бушевавшей в 1892 г. в приобских селах холерой, когда деревня Зорина оказалась небольшим островком, не затронутым болезнью. *"Зоринские мужики,* - читаем у автора, - *собрались на сход к старосте...* (Поначалу) *решили закрыть все входы-выходы, поставить карантин и зажечь навоз вокруг деревни. Но знахарь Иван Гаврилович Сотников решительно настоял на том, чтобы... огородить деревню "огородом" (специальной молитвой)"*, для чего потребовалось найти соху, двух "благочестивых девушек" и такого же парня. И далее: *"Медленно идет деревенский колдун, а за ним, громыхая на буграх и ямах,* (следует) *запряженная в соху тройка. В ночной тиши раздается монотонный голос: "От земли и до неба, от востока и до запада...". Полоса земли должна преградить путь*

холере. Так наши... предки боролись с эпидемиями, которые частенько посещали здешние места" [Сузунский краеведческий музей, фонд П.Ф.Пирожкова].

Следует отметить, что авторы всех более ранних описаний обращали внимание на исключительно женский состав исполнителей рассмотренных обрядов, однако трактовали его по-разному. Представители мифологической школы полагали, что женщины в обрядах опахивания были олицетворением "облачных жен и дев" и совершали действия, являвшие собой "символическое знамение грозы" [Афанасьев, 1865, С.569]. Д.К.Зеленин, собравший дополнительные (по сравнению с подборкой А.Н.Максимова) сведения, касавшиеся "загадочного обряда пахания реки", предложил истолкование его через сравнение с другими обрядами, имевшими не сходную форму (пахота), но сходные функции (борьба с засухой): "рассматриваемый обряд, - писал автор, - ... явно развился из магического мышления:.. открытие подпочвенных, "подземных", вод должно было вызвать, по магическому сходству, открытие "небесных" вод, т.е. дождя" [Зеленин, 1934, С.5]. Относительно состава участников обряда автор высказал мнение, что его "женский характер... мог свидетельствовать об оформлении и закреплении его в эпоху матриархата" [Там же, С.8]. С.А.Токарев, посвятивший обряду опахивания специальный раздел в труде о восточнославянских верованиях, обратил внимание, что исполнявшие его женщины шли обычно "в одних рубахах, босиком или даже обнаженными", и высказал предположение, что наряду с "фигурой круга и железным сошником" апотропеем в данном случае служила также "женская половая сила" [Токарев, 1957, С.132].

Действительно, в ряде случаев ритуальное обнажение могло выступать как средство изгнания болезней - ср., к примеру, выписку Д.К.Зеленина из Тобольских губернских ведомостей за 1864 г.: *"павшую скотину привозят ночью на крайний двор и закапывают в воротах"*; потом *"голая баба с распущенными волосами бежит от ворот крайнего дома до ворот поскотины и, не оборачиваясь, обратно, приговаривая, что коровьему мору в деревне делать нечего"* [ПФА РАН, ф.849, оп.1, №187, л.382]. Более того, указанный ряд (мор, болезни и стихийные бедствия), как показал Н.И.Толстой, можно дополнить и таким пунктом, как вооруженное столкновение с врагом: комментируя зафиксированные письменными источниками случаи демонстративного обнажения женщин перед лицом неприятеля, автор подчеркивал, что их поведение носило не глумливый, а именно ритуальный характер, поскольку "враг", согласно славянским представлениям, мог выступать не только в человеческом обличье с оружием в руках, но и в виде грозовой или градовой тучи и пр. [Толстой, 1994, С.6-7]. Принципиальным представляется вывод автора о том, что ритуальные действия в этих случаях носили сходный характер.

Приведенные выше суждения не касаются особого статуса исполнителей обрядовых действий, которыми, как правило, выступали вдовы, старухи, "бабы-неродицы", "благочестивые" или "незазорного поведения" девушки и пр. [см.: Афанасьев, 1865, С.564-569 и др.]. Проанализировав связанные с падежом скота обряды, А.Ф.Журавлев пришел в выводу, что невинность девушек и продолжительная безгреховность вдов, старух и солдаток, т.е. "чистота" участниц ритуала, служила залогом чистоты опахиваемой территории [Журавлев, 1978, С.75]. Помимо прочего, возрастной статус участниц помогал, по мысли А.К.Байбурина, обеспечивать моделирование двух фаз, двух состояний мира (старого и нового), что выражало идею "обновления" "состарившегося мира" с помощью ритуала [Байбурин, 1993, С.123, 148].

Особого внимания заслуживает сам факт передачи традиционно мужских функций (пахоты и сева) женщинам - ср.: *"Вот диво, вот чудо! / Девки пашут, / Бабы... рассеивают"*, *"Где это видано, / Где это слыхано, / Чтобы вдовушки пахали, / Молодушки-девушки сеяли"* и т.п. [см.: Афанасьев, 1865, С.567]. Отметим, что образ запряженных в плуг девушек встречается в святочном фольклоре восточноромански народов, а именно, при описании мест, откуда прибыли колядовщики - ср.: "там жарко зимой и холодно летом", "там на огне замерзают галушки", "там в плуг впрягают девушек" и т.п. Приведенные характеристики, соответствующие иному миру или "миру с обратным знаком" [см.: Цивьян, 1984, С.108], подтверждают близость к нему участниц рассмотренных обрядов, что подчеркивалось не только обликом последних, но и характером совершаемых ими действий.

Что касается ритуально-мифологических функций самого плуга, то в этой связи напомним, что в славянской мифологии плуг выступает в качестве одного из инструментов творения, являясь средством перехода от хаоса к космосу. Согласно широко распространенному фольклорному сюжету, именно пахарь вытеснил с земли первобыт-

ных великанов - воплощение диких, необузданных сил природы, в то время как другой культурный герой, кузнец (Божий Коваль), с помощью плуга укротил змея, пропахав, на нем гигантские борозды - Змиевы валы [Славянская мифология 1995, С.234, 301].

Остававшийся во многом традиционным характер мышления русских крестьян-сибиряков предопределял восприятие стихийных бедствий и других ситуаций коллективного неблагополучия как временный возврат к хаосу, требовавший немедленного восстановления прежнего, ненарушенного хода жизни и миропорядка в целом. Мифоритуальный способ стабилизации сложившейся этноэкологической системы нередко достигался с помощью искусственного воссоздания ситуаций "первотворения", в том числе, путем воспроизведения полного технологического цикла в одной из сфер человеческой деятельности.

Теми же целями диктовалось использование текстильного кода в обрядах изготовления обыденной новины. Созданная в течение одного дня ("от обработки льна до последнего стежка") рубаха-"обыдёнка" вплоть до 1930-х годов использовалась сибиряками-старожилами как средство борьбы с холерой или тифом: готовую - "обыдённую" - рубаху вывешивали на кол или надевали на больного с тем, чтобы тот обежал в ней "вкруг деревни" [ПМА, Сузунский р-н, Новосибирская обл.]. Сакральность и магическую силу продукту труда в данном случае обеспечивали не только полнота и завершенность самого процесса, но и его "спрессованность" во времени.

Приведенные материалы показывают, что восстановление нарушенного природно-экологического баланса в традиции русских сибиряков-старожилов чаще всего связывалось с ритуально-магической практикой различных социовозрастных групп женщин, вместе с тем, экологические знания, скорее всего, не были отрефлексированы на уровне сознания, оставаясь частью коллективных бессознательных представлений.

* * * * *

ПМА - полевые материалы автора
АРГО - Архив Русского Географического общества
АРЭМ - Архив Российского Этнографического музея
ПФА РАН - С.-Петербургский филиал архива Российской Академии наук
ЦАЛФАК - Центр хранения архивного фонда Алтайского края

Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т.1. М., 1865.
Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов). СПб, 1993.

Журавлев А.Ф. Охранительные обряды, связанные с падежом скота, и их географическое распространение // Славянский и балканский фольклор (далее - СБФ). М., 1978.
Зеленин Д.К. Истолкование пережиточных религиозных обрядов // Советская этнография, 1934, №5.
Макаренко А.А. Сибирский народный календарь в этнографическом отношении // Записки РГО по отделению этнографии. СПб, 1913. Т.XXXVI.
Максимов А.Н. Пахание реки // Труды этнографо-археологического музея 1-го МГУ. М., 1927.
Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. Опыт сопоставления структур. М., 1984.
Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995.
Толстая С.М. Пахание реки, дороги. Материалы к полесскому этнолингвистическому атласу. Опыт картографирования // СБФ. М., 1986.
Толстой Н.И. "...выходила потаскуха в чем мать родила" // Живая старина, 1994, №4.
Толстые Н.И. и С.М. Заметки по славянскому язычеству. 3. Первый гром в Полесье. 4. Защита от града в Полесье // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982.
Цивьян Т.В. К мифологической интерпретации восточнороманского колядного текста "Плугушор" // СБФ. М., 1984.

* * * * *

Ritual and Magic Practices in the Conditions of Natural Calamities and Other Situations of Collective Troubles (on the Materials of Traditional Culture of Russian Siberian Old Residents)

This paper, on the basis of author's field work materials and new archival data, different means of ritual and magic actions undertaken by Russian peasant communities of Siberia in the times of natural calamities examines. It's well known that in the conditions of severe Siberian climate such troubles as frosts, droughts, damages done by hail, pest invasions, losses of cattle, people pestilences etc., used to happen regularly.

The author assumes that traditional principles of relationship with the environment were based on the continual exchange, or specific dialogue between the man and the nature. At the same time, the nature itself was considered not only as an object of unilateral influence, but also a subject of bilateral interaction, i.e. as an equal participant of communicative process.

Country clergy played an exceptionally important role in the ritual life of peasant communities in XIX - early XX centuries. Rural clericals to some extent "monopolised" the function of mediation between ordinary members of a community and the higher sacred forces, sometimes acting as traditional performers of ceremonial rites and customs. Religious processions with cross and banners and public prayers organised outside a temple equally with other thanksgiving services were held throughout the whole process of the crops ripening and were explicitly of communication and exchange character.

The traditional way of thinking of Russian Siberian peasants which was still the case in its main features at the beginning of XX century predetermined their perception of natural calamities and other situations of collective troubles as a temporary return to the stage of chaos. This situation required urgent measures aimed at re-establishing the former, non-disturbed course of life and universal order itself. The mythological and ritual way of stabilization of an established ethnoecological system was often achieved with the help of an artificial reconstruction of the situation when the world was first created, including the restoration of an entire technological cycle in one of the spheres of human activities. This notion is illustrated in the paper by a detailed analysis of such ceremonial rites as "river ploughing", "ploughing round a village" and "making a shirt in one day", which were perfomed in the cases of droughts, epidemics or epizooties.

The facts collected in the paper show that Russian Siberian old residents frequently associated disturbance and restoration of the natural and ecological balance with the activities of different female social and age groups. At the same time, witches, sorceresses and other categories of female demonological personages were sometimes considered to be the direct culprits of such troubles. Nevertheless religious and magic knowledge of the Russian Siberians in the sphere of ecology doesn't appear to be reflected on their consciousness, whilst it remained a part of their collective subconscious ideas.

Тюхтенева С.П.

Экологический аспект современного алтайского шаманизма

Алтайский шаманизм как мировоззренческая система не может не отражать актуальнейшие для алтайцев экологические проблемы. Потому, прежде всего, что бытующие по сей день архаические представления о духах-хозяевах гор, рек, целебных ручьев – аржан и их взаимоотношениях с людьми данной местности и всего Горного Алтая составляют базис этой системы.

Наибольший интерес для исследования представляют воззрения на непосредственную связь жизни и судьбы человека с жизнью деревьев. Так, по мнению Олчоновой Валентины из села Курай Кош-Агачского района массовые вырубки деревьев не могли не привести к сокращению средней продолжительности жизни алтайцев. Вместе с новорожденным ребенком на свет появляется и «его» деревце. И если это дерево в последующем будет срублено, то прервется и «нить жизни» данного человека. Каким образом это произойдет, неведомо никому – в результате несчастного случая ли, болезни ли, или самоубийства. Участившиеся случаи смерти от самоубийства среди молодых людей, особенно среди молодежи и детей, не могут

не вызывать беспокойства со стороны «знающих людей». При отсутствии других приемлемых для традиционного сознания причин, повлекших за собой такое несчастье, появляются объяснения такого рода.

Безусловно, что данная трактовка случаев суицида основана на традиционной вере в существование непосредственной взаимосвязи между человеком и объектом природы. Здесь нельзя не вспомнить о священных деревьях, животных, птицах и горах каждого алтайского сеока-рода. Культ объектов природы в настоящее время эволюционирует, судя по приведенному мнению, в сторону нивелировки – от индивидуальности к коллективистскому. То есть, если ранее определенная порода дерева являлась священным и табуированным для конкретного рода-сеока, сегодня можно говорить о том, что деревья Алтая священны для всех алтайцев. Совершенно аналогичный процесс происходит с другим объектом культа – горами. Этот процесс уже был описан в литературе (см. Шаманизм и ранние религиозные представления. Сборник в честь 95-летия проф. Потапова. М., 1995). Почитаемыми, как и прежде, выступают традиционные породы деревьев – кедр, лиственница, береза.

Точно такой же процесс переосмысления и «коллективизации» происходит в отношении особо почитаемых животных и птиц. Наиболее ярко он был проявлен в период варварского уничтожения кабарги с целью добычи мускусных желез этих животных. Кабарга, согласно традиционному мировоззрению алтайцев, относится к животным, охотиться на которых без особой необходимости не следует. Отел самок кабарги происходит так тяжело и мучительно, что их популяция численно не растет так быстро, как могло бы при том, что на них мало охотятся. Самка кабарги в момент отела засовывает голову в развилку сучьев или между двумя близко растущими стволами дерева, из-за чего часто задыхается и погибает. Мускусная железа имеется только у самцов, но из-за слабой внешней различимости самцов и самок «охотники за кабарожьей струей» убивают и тех, и других. В связи с чем «знающие люди» предупреждают алчных охотников о неминуемой расплате – трудных родах и потере жены или детей – называя это «тооргынын каргыжы jедер», т.е. «проклятием кабарги».

Говоря в целом об экологическом аспекте современного алтайского шаманизма, следует отметить незамедлительность реакции «знающих людей» в ответ на хищническое, варварское отношение к

животному, растительному миру Алтая. Они создают негативное общественное мнение, которое можно выразить следующим образом «нельзя разбогатеть и быть счастливым за счет разорения и обнищания Алтая».

Следующим, заслуживающим более тщательного изучения, вопросом мне представляется продолжающаяся уже почти 10 лет дискуссия об использовании традиционного спиртного молочного напитка «суттин аракызы» вместо ставшей привычной покупной водки при совершении обряда угощения духа-хозяина перевала. Главный аргумент «знающих людей» в пользу молочной водки таков: духи-хозяева перевалов «пьяны» и не способны, в силу этого, оказывать необходимую с их стороны помощь путникам. Некоторые из «знающих людей» говорят, что уже сами духи-хозяева просят их помощи, чтобы передать народу свое пожелание о применении молочной водки.

Кроме того, говоря об экологическом аспекте современного алтайского шаманизма, нельзя не сказать и об экологии души человека. В алтаеведческой литературе довольно много сказано о представлениях алтайцев о душе человека. Душа всякого живого в общем именуется «тын» - «способность дышать»: это «душа» и человека, и животного, и растения, и дерева, и камня. Для полнокровного воспроизводства всего, имеющего «душу», в том числе человека, необходимо «содержать в чистоте душу». Это означает, что должен поддерживаться баланс между миром природы и миром человека. Достигнуть этого можно только посредством проведения обрядов «поклонения Алтаю». Эти обряды проводились ранее ежегодно весной и осенью. В последнее десятилетие «знающими людьми» несколько раз были проведены малые (семейные) весенние и коллективные осенние моления духу-хозяину Алтая.

Для проведения больших коллективных молений «знающие люди» нескольких районов Республики Алтай проводили предварительные встречи, на которых оговаривали варианты и «сценарии» проведения молений.

Благодаря этим встречам сегодня можно говорить о появившейся новой тенденции к «кооперации» «знающих людей».

* * * * *

Вануйто В.Ю., Лар Л.А.

Шаман как хранитель традиционных экологических знаний

Ненецкие шаманы как хранители традиционных экологических знаний является новой областью научного исследования в этнологии. У ненцев существовала своя промысловая этика, которая подразумевает веками выработанные правила природопользования человеком, регламинтирующие методы, сроки и обьем освоения природных пастбищ для выпаса оленей. Эти правила являлись следствием накопленного экологичсского опыта, мотивация необходимости их соблюдения не всегда носила рациональный характер. Имевшее место нарушения ими же созданных правил, являлось следствием объективных причин: оленевод не полной мере осознавал связь между своими действиями и их возможными последствиями, и происходило сознательное нарушение установленных правил - при выборе между необходимостью соблюдения экологических законов и своим физическим выживанием, у ненца первым срабатывает инстинкт самосохранения.

Шаманы как бы являются посредниками в традиционных системах распределения земельными ресурсами между физическими и метофизическими явлениями в жизни ненцев, между жителями тундры и духами, обитающими вокруг них. У ненцев веками вырабатывалась наиболее агрессивная модель экологического мировоззрения. Эта модель создавалась благолодаря особенностям природной среды тундры с ее неустойчивостью, кратковременностью экологического равновесия, с резко изменяющимися благоприятными и неблаприятными фазами кризисных явлений, экологических потрясений в природе. Из-за свойственных тундровому жителю небольших биологических адаптационных возможностей, ненцы оказались в условиях экологического кризиса, уязвимым объектом природы. И появилась необходимость в выработке и закреплением коренных малочисленных этносов в его традиционной культуре особых форм приспособления к экологической среде. Слабость воздействия ненцев на экологичсскую среду диктовалось естественными причинами, т.е. самим образом жизни, которую они выбрали. Это и их малочисленность, кочевой образ жизни, сопряженный с дроблением на мелкие стойбища, и целом, минимум активных средств воздействия на экологическую среду.

В ненецком языке служитель культа называется - "тадибе". Он соединяет реальный мир с фантастическим миром ПРИРОДЫ и

ВСЕЛЕННОЙ. Для религиозной психологии ненцев характерно чувство зависимости от природы и от сверхъестественных сил, который окружают оленевода, охотника, и рыбака. Согласно традиционному мировоззрению ненцев, все , что нас окружает растения, животные, люди, а также невидимые силы - это создание единой ПРИРОДЫ, которая находится в постоянном взаимодействии. В представлениях об окружающем мире необходимо отметить у ненцев одухотворение и "очеловечивание" практичесски всех объектов природы: приданием отдельным объектам особых, мифологических характеристик: вера в существование сверхъестественных божеств и духов, которые обладают возможностью воздействия на жителя тундры и, которые следят за соблюдением правил экологичсского равновесия. В представлениях о месте и роли жителя тундры на первый план выходят ощущения родства, равенства и слитности с оркужающим пространством экологической среды.Для ненцев все видимые, мыслимые и создаваемые предметы и мистические образы живые уже потому, что они способны воздействовать на их сложную и непростую жизнь и он толкует окружающий мир как свое подобие и прежде всего подобие в том , что мир тоже жизнеспособен. В соответствии с законами природы человек мыслил в тех же категориях, что и остальной мир, строил свои отношения с природой не по типу субъект - объект, а исходя из представления о единстве и органически родственных и магичсских сопричастных. В традиционном природопользовании ненцы придерживались принципа: брать у природы столько, сколько необходимо для выживания семьи, нельзя брать лишнего, силы природы (духи) обидяться и все исчезнет в миг. У них были выработаны формулы, которые осуждали нарушения экологического уровновесия. Если ненец добывал на охоте больше чем нужно для семьи дичи, говорили : " Нгамгэ тарем нгамлутан, хэвы" (Почему, такой жадный, грешно). Поскольку ненцы живут за счет продуктов природы, отношение к разного рода зверям и птицам было уважительное. Запрещалось разорять птичьи гнезда, даже если и брали из птичьего гнезда яйца, то большую часть оставляли и человек просил прощения у природы: "Сими нен тэдорпю, мань нелеко нгачекыни е'эмня сарню ханабин"(Сильно не ругайся, для моих маленьких детей забираю яйца).

Любавь к природе родного края рождается с самого раннего детства В дни кочевок по ней они учатся у взрослых правилам обращения с землей, изучая каждый уголок тундры, запоминая назна-

чение водоемов и их роль в жизни человека в разные периоды года. Маленький тундровик знает, где следует становиться чумам зимой и летом, весной и осенью и как долго можно стоять на одном месте. Все действия жителя тундры связаны с экологией, с соблюдением правил триедиства - космоса, земли и всего живого на земле.

Такое восприятие окружающей природы - это не праздное созерцание, а одно из проявлений идеологии шаманизма, основанной на анимистических представлениях, связанных с обожествлением природы, почитатнием животного мира. Представлеия о взаимосвязи между людьми, природой и миром богов и духов, обусловили и веру в необходимость соблюдать определенные нормы поведения, чтобы сохранить сложившиеся отношения со сверхъестественными существами. Нарушение установленных правил, по возрению ненцев, влечет за собой недовольсво богов и духов, что приводит к дисгармонии экологии, которая представляется в возникновении болезней, эпидемий, пожаров, засухи и других экологических бедствий.

Едва ли не самая большая часть проявления религиозно - этических норм связана с пребыванием человека на природе: в тундре, на воде, в тайге. Жителю тундры неположено рвать цветы, траву, ломать без причины деревья, не принято собирать грибы (обычно грибами питаются олени), непоспевшие ягоды. По опредленному принцыпу производится вырубка кустарников на растопку зимой железной печки: в основном вырубают высохшие деревья, собирают сухие ветки, а корни живой растительности оставляются под покровом земли, неполучив. В целях охраны окружающей среды а тундре и таежных зонах проживания оленеводов и охотников строго запрещается разжигать костры без необходимости, костру место только в чуме(кроме строго охраняемых оленеводами дымящих костров для защиты летом оленьего стада от комаров в период гнуса).

Наибольшим почитанием у коренных народов Ямала является дух огня Ту'Ерв. Огонь как даритель тепла, пищи и жизни является для ненцев священным понятием, как божественная сила. С огнем связано до сих пор масса запретов, ритуалов и верований.Считалось совершенно недопустимым осквернять огонь, бросая в него мусор нечистоты, класт острые железные предметы, перешагивать через очаг, наступать на золу. Нельзя было отступать от ежедневного кормления и угощения огня кусочками пищи и напитками, входящих в питание хозяев чума. За пренебрежение перечисленными нормами поведения, хозяйка огня - Ту'Хада или хозяин огня - Ту'

Ерв наказывали различными болезнями и лишали своего покровительства.Согласно представлениям ненцев у каждого объекта или явления окружающей природы, будто - то река,озеро, дерево или камень, птица, зверь имеется свой дух хозяин. В соответствии с этим представлениями, душа имеется у всякой материальной субстанции, какую бы ни принимал форму. Чем слабее чувствовал человек, тем обильнее были жертвы. Ненец видел в сверхъестественных существах божество, которым нужно было и молиться, и которых нужно было бояться и любить, восхвалять задабривать жертвами. Правила поведения в таких местах были обусловлены преимущественно почитанием духов - хозяев данной местности, и отражали зависимость людей от сил природы. От их воли зависит благополучие людей и экологическая стабильность.

Любое несчастье рассматривалась шаманами как наказание за нарушение экологической гармонии. Во время пребывания в тундре, тайге на промысле зверя запрещалось кричать, свистеть, громко смеятся и разговаривать. Запрещалось загрезнять воду в реках, озерах всякими нечистотами, бытовым мусором. Так как этого не потерпит сам хозяин воды - Ид' Ерв, который рано или поздно накажет нарушителя экологического равновесия. Правила поведения человека к природе сводились к серии различных запретов, оберегающих от людей покой духов - хозяев местной природы и их богатства. Все духи - хозяева сами по себе не добры, и не злы, но они могут быть дружественны или неблагожелательны по отношению к человеку. Нельзя не признать, что за этими запретами просматривается бережное отношение ненцев к экологии окружающей среды, которая имеет рациональную основу, подтвержденную опытом жизни и хозяйствования в местных природных условиях многих поколений ненецких оленеводов, охотников, и рыбаков. При помощи шамана обычно выяснялось, кем их духов и за что послано наказание, как смягчить или избавиться от него, какую жертву принести в искупление.

Жизнь взрослого человека была обставлена многочисленными табу, ритуалами и обрядами. Большую роль играли благодарственные обряды в честь духов - хозяев местности, рек и добрых духов перед отправлением на промысел и непосредственно на месте охоты или рыбной ловли. Охотники и рыбаки угощали духов пищей, табаком, кровью или каплями спиртного и просили помощи, чтобы повстречался нужный зверь, хорошо сработала ловушка на зверя, чтобы не перевернулась лодка во время рыбалки.

У ненцев разработаны предсказания и запреты, относящиеся к приготовлению и приему пищи. Запрещалось употреблять в пищу мясо некоторых птиц, животных и зверей. Например, гагары, горностая, лисы, орла, вороны, чайки и лебедя. Они считались священными. В качестве запретов и табу в пище существуют обычаи, связанные с такими видами рыб, как щука, налим, осетр. Особенно эти запреты касались женщин. Так щуку, налима и осетра очищать женщинам любого возраста категорически запрещается. По объяснению информаторов нарушение этого запрета карается болезнью, бесплодием или даже смертью. Здесь можно упомянуть версию истолкования пищевых запретов ненцами с точки зрения эколого-материалистической. Так известно, что щука является хозяином двуустки сибирской, которая является возбудителем хронического глистного заболевания и именно из-за этого ее не употребляют в сыром виде. Хотя с древних времен ненцы не считали щуку вообще за рыбу, и никогда не употребляли в пищу и не могли знать о заболевании такого типа.

Существовали и продолжают применяться строгие правила забоя животного и разделки туши, распределения мяса между участниками жертвоприношений духам. Способ употребления жертвенного оленя в пищу в зависимости от того, какому духу его жертвуют, существуют разные. По сведениям информаторов мясо животных, приносимых в жертву небесным богам, считается чистым и поэтому не может вносимым в чум. Если жертва посвящается подземным божествам, мясо можно вносить в жилище и употреблять в пищу там, поскольку эти божества считаются нечистыми и злыми. При принесении жертвы солнцу (хаер) в январе месяце (лимбя ирий), мясо обязательно должно быть съедено все сразу тут же на месте.

Голову жертвенного оленя если только в сыром виде, а глаза необходимо было закапать в землю, у ненцев считалось, что, не придав земле глаза оленя, то это повлечет за собой беду на весь народ. Также шаманы считали, что нарушение этого обряда приведет к уменьшению стада оленей или уход их с исконных пастбищ, что могло означать голод для всего рода. По сведения информаторов, у ямальских ненцев существовал ритуал захоронения в землю глаза морского зверя (нерпы - няк), а голову бросали в воду, как жертву хозяину воды(Ид'Ерв). Табу варить голову оленя существует с давних времен. Вообще запрещено бросать голову оленя, где попало.

Обычно после трапезы съедания голову ненцы должны положить на высокое место, чтобы при случае никто не мог перешагнуть через нее, или оставляли голову жертвенного оленя на священном месте.

Согласно поверьям ненцев запрещено нарезать сердце оленя поперек, всегда нарезают только вдоль, иначе может случиться беда, кто-то из родственников может умереть от сердечных болезней. Кровавое жертвоприношение ненцев играет в большей степени роль и функцию причастия с духом, которому приносят жертву. Таким образом, обряд сыроядения ненцев имеет не только биохимическое (утилитарное), но и сакральное и духовно - нормативное значение.

В традициях ненцев представлены общечеловеческие моральные требования: не убивать, не красть, уважать родителей, не желать зла ближнему и т.д. По шаманским представлениям, зло наказуемо, поэтому нельзя лгать, обманывать, обижать сирот и больных.

Установление нарушенной экологической гармонии является главным назначением шамана, предопределенным свыше. Для выполнения данной цели шаманы наделяются даром ясновидения - внутренним зрением (сэвтана) и все видением - магическим слухом (ябта инзелесь) - способность видеть и воспринимать последствия возмущенных сил природы.

Нашими предками был установлен своего рода закон взаимоотношений между шаманом и природой: шаман обязан почитать своих предков, строго соблюдать древние обычаи тундры, тайги, гор, рек, почитать и задабривать духов - хозяев промысловых угодий (хэхэ'седа) и, главное охранять род от злых духов, болезней (нгылека). Шаманы глубоко верующие в духов люди, поставившие ценою своей жизни служить и безвозмездно помогать людям, и сохранять экологический баланс, живущих на этой территории людей. Соблюдением функционирования системы: природа - человек - экологические традиции обеспечивалась шаманом строгим контролем экологических традиций, выработанных тысячелетиями на основании опыта наших предков и разрушение традиционного образа жизни, сокращения ведения традиционных форм хозяйствования приведут к изменению экологических традиций ненцев.

Kister D A.

The Ecology of korean Shamanism

This paper discusses the ecological dynamics of Korean shamanist ritual, focusing on village rites and rites for the dead. It identifies the

main spatial and temporal coordinates of the sacred environment of the shamanist community, and it describes some of the ritual means that the community uses to maintain a vital ecological harmony within this environment. The spatial horizons of the Korean shamanist environment are set by the natural cosmos, the local village, and the family home as ecological systems made sacred by the presence of the gods. Temporally, the environment centers on the ancestral line of the village and the bloodline of the family. Shamanist rituals, or *kut*, seek, to provide a harmonious ecological balance between human beings and nature, among the members of a village community or family, and between human beings and the gods and ancestral spirits. To do so, *kut* sometimes depend upon extraordinary trance-like states of the shaman or others or upon unusual actions or events that are taken as miraculous. More commonly, however, they depend on ordinary human means—song and dance, dramatic role-playing on the part of the shaman, dramatized symbols, playful humor, and the sharing of food. The community's ritual representative is the shaman, or *mudang*, who is most often a woman. But it is the community's faith, just as much as the *mudang*'s activity, that gives its ecological system life.

***Kut* and the Natural Environment**

The celebration of many *kut* in a natural setting and in accord with the cyclical rhythms of nature highlights nature as a prime factor in the Korean shamanist environment. A Korean *mudang* does not have the helping animal spirits that shamans elsewhere have. Except perhaps for the scant feathers that top the Mountain Spirit's hat, the Korean shaman's dress does not imply oneness with the gods through oneness with animals in the way that the snake pendants, antlers, and bird feathers of a Mongolian shaman's costume do. Nor does a Korean *mudang* symbolically ride an animal to the realm of the gods in the sky as a Mongolian shaman does when his ritual trance is accompanied by the tinkling of bells attached to horse-shaped metal bars, or as a Siberian shaman does when his trance is accompanied by the beat of a drum made of wild animal hide that symbolizes the animal he mounts in his ritual ascent. Nonetheless, many of the Korean shamanist gods, such as the Mountain Spirit, the Dragon Spirit of the Sea, or the Big Dipper Spirit, are themselves intimately associated with natural phenomena and make the Korean natural environment a sacred ecological system.

A shaman from the Island of Chejudo has said that it is often the unusual in nature that suggests the presence of divine power. The Korean

shamanist environment is thus one marked in part by such phenomena as strangely shaped rock outcroppings, the eye-catching constellation of the Big Dipper, the enduring presence of a towering mountain or old tree, the life-giving power of a fresh-water spring, and the powerful, almost infinite expanse of the sea. In the shamanist mentality, nothing happens by chance. Exceptionally strange, lost-lasting, and life-giving phenomena suggest to the religiously inclined mind the possibility of a divine presence at work in nature. It is this presence that makes of brute nature a sacred cosmic environment.

The Korean *kut* community's religious imagination envisions no clearly fixed spatial coordinates for its sacred cosmos. It is true that the Mountain Spirit, the Big Dipper Spirit, the Village Spirit, and other gods are sometimes invoked with ritual symbols that invite participants to look up to the heavens. Such symbols imply the vertically centered cosmic pattern that Eliade stresses in the traditional shamanic environment, with the plane of the gods above and that of man below, connected by a pole, tree, or mountain (1959:21 ff.). The Korean shamanist gods are said to »descend" when a *kut* is performed; a shaman's initiation rite is called *Naerim-kut*, or Rite of Descent; and the dead are sometimes thought of as having a mansion in the sky. At the same time, however, the dead are also sent to peace on the "other shore" (*p'ian*), a Buddhist term for nirvana. This fact suggests a division of the Korean shamanist cosmos, not vertically into above and below, but horizontally into this world and the other world.

In fact, the horizons of the *kut* world are marked out not so much in terms of above and below, or this world and the other world, but of the rhythms of human life: birth, illness and misfortune, death. Its coordinates are more temporal than spatial. At its center is not so much a sacred mountain, tree, or pole, but the village and family bloodline. The community becomes aware of its sacred environment in the face not so much of natural phenomena, but of times of human risk and crisis. Its rites center not so much on external forces of nature as on the natural rhythms of human life—childbirth, illness, misfortune, disrupted family relationships, and on the ultimate crisis to the family ecological balance, death in the family. The *kut* community seeks not so much harmony with the natural spatial environment, but a temporal, bloodline-centered harmony with ancestral spirits—the village ancestral gods and deceased family ancestors.

On the whole, the Korean shamanist ecology is less a matter of cosmology and more a matter of the continuity of human life. In western philosophical terms, it is not so much Aristotelian as Bergsonian. It centers not so much on cosmic patterns as on the felt *elan vital* of the ritual beat of the drum. The constant drumming does not necessarily draw the officiating shaman into a state of trance as in the case of shamans elsewhere, but it draws all present into a hightened sense of the living reality of its sacred environment.

The Rhythms of Nature and the Village Ecology

The oldest recorded Korean shamanic rite is said to be a rite performed prior to the second century B.C.E. in the northern kingdom of Puyo, in modern times Manchuria. This rite was held in the first lunar month (usually February by the solar calendar) and consisted of song, dance, eating, and drinking on the part of the assembled people, as well offerings to Heaven and subsequent divination (Chen 1985:III.841). Whether a shaman actually officiated at this ancient rite is not known, and the extent to which the shaman officiating at Korean village rites today fits the classic notion of a shaman as an entranced or possessed medium is debatable. Nonetheless, present-day village *kut* are also held seasonally and depend mainly on song, dance, eating, drinking, and divination. They are preserved especially in villages on the southern island province of Chejudo and in east-coast fishing villages, where the sea is still a realm prone to sudden risk and danger. More than nature, however, it is the community itself that village *kut* revitalize as a sacred ecological environment.

On Chejudo, village rites are commonly held around the time of the first full moon of the lunar year or in early spring. They are held at the village shrine, which often consists of an uncovered enclosure of lava rock. One or more huge old hackberry trees may mark the enclosure with the classic shamanist spatial point of contact with the gods above that centers the community's sacred life-environment. Dressed in simple, yet elegant ritual garb, the shaman, who on Chejudo is traditionally often male, chants a lengthy welcome to the village ancestral god while doing a stately dance to the solemn beat of drum, gong, and bell. The temporal coordinate of the community's environment comes to the fore in the welcoming rite, in which the shaman chants an imaginative account of Chejudo history. This account covers the origins of the universe and of human and other life and then moves through the sweep of Chejudo history down to the date and place of the present rite. For the entertainment of

both the god and the worshipers, the shaman also chants the *Ponp'uri*, the mythic legend of the origins of the god and his or her powers. The god invoked is not thought of as the God of Heaven as in the old Puyo rite, but as the ancestral mythic founder of the village.

The shamans and other participants in the rite are expected to be ritually clean. This means freedom from sexual intercourse or menstruation for a certain period and in some instances abstinence from certain food. Much of the *kut* community's need for a ritually clean environment can be elucidated in terms of ideas expounded by Mary Douglas in *Purity and Danger* about the relationship between defilement and disintegration and between holiness and wholeness (1966:53, 58-72, 95-96; Kister 1999). The community's preoccupation with uncleanness gives evidence of its desire to enter the sacred environment that the *kut* rites revitalize with a purity of body and heart that is marked by wholeness and harmony.

At one point in the Chejudo rite, all stand; the dance quickens; and the shaman places symbolic clothes of the god on the table of offerings as a sign that the god is now present. The sign is verified by tossing knives, old coins, and little cups until they land in a favorable combination. Worshipers take what the shaman then addresses to them as coming from the god. More important than any particular words of the god would seem to be the sense of ecological security that his or her presence in their midst gives them. The shaman may go into a trance in this rite; but if so, the trance does not necessarily seem very deep. One Chejudo shaman has said that when he performs certain actions, the god is present, but that he has no special inner experience of this presence. Nor is there anything like a miraculous external sign of the god's presence. It has been said that by the very chanting of the myth, the god becomes present (Hyun 1986:276).

Once the god is present, the shaman and his assistants entertain him or her with food, drink, and in some instances a ritual game that consists of tossing a large round rice cake high in the air and catching it again. All present share a meal of pheasant or chicken noodle soup under the trees as a sign of the unity of the village community under the protection of the god. The ritual means that the community and its shamans use to bring themselves, nature, and their gods into renewed ecological harmony in these rites is not so much any trance or unusual activity on the part of the shaman, but ordinary artistic means of ritual drumming, chant, solemn dance, and the manipulation of dramatic symbols, along with communal play and the sharing of food.

Moving from the island of Chejudo to an East Coast village *Pyolshin-kut*, we find a village rite which centers the sacred environment on what is believed to be a miraculous event, but which derives much of its overall force from the same ordinary human means as those employed in the Chejudo rite. In the spring or fall, coastal villagers hire a family troupe of hereditary shamans and set out offerings under a tent put up at the seaside by fishing boats and decked with colorful paper flowers and lanterns. There they devote a day or more to festivities in which prayer, work, and play are one. One or another *mudang* at times separately performs private divination rites for individual families while the main troupe entertains both the gods and the villagers with song, dance, comic skits, tear-jerking legends, and the sharing of food and drink.

A midnight Confucian rite preceding an East Coast village *Pyolshin-kut* may honor the village founders with the usual ancestor rites. The *kut* itself treats these ancestral figures like divinities. In the key rite of the *kut*, villagers gather at the shrine of the Village Spirit by the sea or in a grove of trees to summon the ancestral village god or gods, waiting for a sign of the god's presence in the shaking of the tall bamboo "spirit pole." While a strong villager holds the pole firm, the *mudang* asks the advice of the god regarding the village's present state and interprets oracular responses manifested in the shaking of the pole. Believers take the shaking of the pole as a miraculous sign of the god's presence and are caught up in respectful wonder. When anxious village representatives bathe when the spirit pole does not shake, they no doubt do so to insure that they present themselves before the gods in a state of inner wholeness.

The rite greeting the god in the spirit pole derives its force, not just from the miraculous aura that surrounds it, but from the artistically effective dramatization of an archetypical symbol. When villagers join the band of shamans in a buoyant round dance to the notes of shrill pipe and resounding gong around the spirit pole, its white flag fluttering in a clear spring sky, the rite they perform constitutes an aesthetically satisfying symbolic dramatization of what it aims to achieve: the ecological transformation of disparate individuals into a community whose sacred life-environment centers on contact with the realm of the gods above.

In accord with Eliade's theory, this rite transforms a spring day of communal play and entertainment by the sea into a interval of sacred time celebrated in a realm of sacred space. It transforms the seaside village

site into an ecologically stable, sacred environment centered on contact with the world of the gods as symbolized by the »spirit pole" pointing upward to the plane of the gods above (1959:21-30). It momentarily recaptures what Eliade would see as a paradisiacal environment marked by the harmonious, life-reassuring union of earth and sky, sea and land, and human beings with nature, other human beings, and the gods (1964:99, 117).

Eliade studies religious activity as the manifestation of a movement of human beings toward contact with the divine. The theologian Hans Urs von Balthasar studies such activity as a movement in the opposite direction—from the divine world to human beings. Eliade understands the dynamics of the shamanic ecological system as springing from human desire and created by human mythic and ritual activity. Balthasar sees it as the result of a believed revelatory movement of the godhead toward human beings. In what he calls "theological aesthetics," Balthasar discusses the revelatory activity of the Christian God as a manifestation of radiant divine beauty "in the worldly stuff of nature, man, and history" (1982:I.119). The Korean tradition understands the world in similar fashion: Korean founding myths, with their preoccupation with a vocabulary of brightness and whiteness, are said to imply an ancient Korean belief in the radiance of the God of Heaven shining in the world (Min 1994:20-22). This belief that the realm of the gods radiates life-nurturing harmony has been said to underlie the whole Korean Shamanist tradition (Kim I. 1987:57 ff.). In the *Pyolshin-kut*, the *mudang* transforms commonplace, down-to-earth means--paper flowers, the rhythmic beat of simple musical instruments, the natural setting at hand--into an aesthetically appealing, ecologically harmonious, god-centered environment.

In all this, *kut* rites transform human play and entertainment into means of fostering ecological harmony among participants and between them and their gods. It has been said that "during most of man's history, religion has been the primary vehicle for man's forms of play" (Norbeck 1976:98). The sacred ecology maintained by a Korean *kut* is more often than not one of boisterous communal play. An East Coast village *Pyolshin-kut* situates prayer in the midst of playful tomfoolery, naive comic skits, and the chanting of entertaining folk tales that draw laughter and tears from the audience into the wee hours of the morning. The segments of any *kut* commonly begin not, "Let us pray," but, "Let's play."

When human beings, the gods, and nature are brought into harmonious balance in Chejudo and East Coast village *kut*, so also are thus play,

work, and prayer. The historian of religion Gerardus Van der Leeuw has found in celebrations like these a harmony that modern city life has lost. He says that "under the weight of our modern culture the unity of human life has been lost beyond retrieve. Science, art, religion, each has been specialized. . . . When we dance, we do not pray; when we pray, we do not dance. And when we work, we can neither dance nor pray" (1963:34). In the splintered environment of modern urban society, a particular individual works with one group of people, prays with another, and plays with still another, each group separately under its own roof. In the ecological system of a village *kut*, especially in the East Coast *Pyolshin-kut*, villagers become one in religious, artistic, playful, work activity that is also one. They pray to insure the productiveness of their work, and they may do so at the spot where they dock their fishing boats. Their prayer is also play; and they pray, work, and play in the midst of nature and in accord with nature's seasonal rhythms, not closed up inside an office, factory, church, or theater.

The Rhythms of Human Life and the Family Ecology

Though rooted in the rhythms of nature and traditional village life, Korean Shamanism continues to thrive in the apartment complexes of the metropolis of Seoul, quite detached from its rural roots. This is possible because, ingrained though natural phenomena and the seasonal rhythms of the farm are in *kut* worship, it is primarily the rhythms of human family life that *kut* affirm as a sacred environment.

Along with the cosmos and the village compound, the family home traditionally constitutes a sacred ecological environment. Simple rites that for the most part do not actually require the services of a shaman have traditionally maintained this environment. Such rites honor numerous protective gods with whom inhabitants live in continual contact: *T'oju Taegam*, or His Excellency of the Plot, who has charge of the house plot; the *Songju* Spirit, who watches over the house and is honored in the ceremony raising the rooftree; the Grandmother Spirit of Life and Fertility, who is associated with the parents' room, where meals are taken, children conceived and given birth, and family members honored in death; the Bride Spirit of the Kitchen; the Outhouse Spirit (Kim T. 1983:18-20; Ch'oe K. 1989:94-96).

The *kut* community's preoccupation with uncleanness often appears to arise out of the fear that Douglas stresses of disintegration through contact with transitional states of crisis such as birth and death. In the Korean Shamanist mentality, birth defiles; and so does death.

Childbirth and child-raising are times of crisis in the rhythm of family life that have been traditionally marked out in Korean Shamanism as sacred. Childbirth is not just a brute physical act, but a key moment in the maintenance of the temporal bloodline of the family ecology and the sacred life-environment of the family community. Rites evoking the Grandmother Spirit who watches over children and childbirth mark off a child's tender and precarious life as a special area of divine protection. The lullaby chanted in the course of an East Coast ritual tale honoring the Gradmother Spirit celebrates birth itself as a god-given wonder:

Lulla, lulla, lullaby my darling!
You've dropped from the heavens, popped up from the earth.
(Kim T. 1980:IV.53)

Illness, too, and other forms of family misfortune, are times of crisis in the family's lifeline that are in danger of destabilizing the family ecology and, in Douglas' framework, making it unclean. Such times are seen as particularly subject to the influence, for good or for bad, of gods, ancestral spirits, and a host of unsettled ghosts. In impressing upon our minds the fact of the precariousness of human life, illness calls to the mind of religious believers, shamanist or other, the possibility of the influence upon our lives of powers beyond our ken. In the case of Shamanism, particularly significant is the spirit-illness (*shinbyong*) that commonly begins a Korean *mudang*'s long initiatory process. In the classic shamanist mode, the undiagnosable source of the severely disruptive spirit-illness invites persons prone to believe in the intervention of supernatural powers in human life to wonder about the possibility of such an intervention in the *mudang*'s life. Healing rites cleanse the family environment and restore its ecological stability. The shaman's initiation rite cleanses and heals the new shaman through the restoration of personal stability.

Many *kut* are offered in the hope of achieving success in small-time financial enterprises that for some reason seem to be failing and thus throw a family into anxiety or cause family tension. Like the risks of an occupation at sea or a time of illness, modern financial risk at times invites religiously inclined persons to see the providential hand of God, or the capricious influence of unpredictable gods and spirits, at work in the course of human life.

As one of my students has pointed out, the remembrance of the dead is essential for the maintenance of the ecological health of any Korean family community. Family *kut* held for any reason preserve the memory

of the deceased by including a ritual in which deceased family members are summoned. One by one, they are given the opportunity to address the living through the believed mediumship and dramatic role-playing of the *mudang*. They provide encouragement at a time of crisis, and, if need be, contribute to family reconciliation.

Kut for the dead proper are focused on the ultimate moment of crisis for the family ecology, that of the death of one of its members. One scholar has noted that the traditional reverence for the body of the deceased is so strong that it makes modern Korean law hesitate to re-define death in terms of scientific findings concerning brain death. Such a re-definition would make bodily organs available for transplant and thus save lives. To the Confucian mind, however, the immediate dissection of the corpse after death would violate the integrity of the human body; and to the shamanist mind, it would add insult to injury and surely unsettle the soul of the dead. A definition of death that would encourage immediate dissection could easily lead to death's becoming a purely clinical event, not the spiritual and, we can add, ecologically harmonizing event it is in Korean culture (Kim Y. 1993:193).

Kut for the dead devote an enormous amount of time and energy to show loving care for a member of the family who has died and to insure his or her peaceful passage to the other world, or "other shore." They unfold in elaborate, individually tailored rites that continue all day or night and demand the active participation of the grieving family in interaction with the deceased. Like the death rites of many peoples (Huntington 1979:93 ff.; Bloch 1982:1-9), *kut* for the dead insure the continued vitality of the family ecological system. They foster continued family union at this time of crisis and transform the potentially defiling, anxiety-ridden passage through death into a life-reassuring moment of beauty, dignity, and trust in the gods. Providing cleansing and healing, these rites send the deceased to peace and free the grieving family from the dread of having the family environment disturbed by an unsettled ghost. They transform the crisis of death into a moment in which the family environment stands out most clearly as one marked out by harmony between the living and the dead, between human beings and the gods.

An East Coast rite for one who has drowned at sea brings the grieving family into interaction not only with the deceased and its gods, but also, as in village rites, with forces of physical nature. The rite commonly begins at the seashore with a rite to call the soul of the deceased to

shore for the *kut*. One such *kut* that I have dealt with elsewhere (Kister 1997:50-52) was held on a clear winter morning for a young Mr. Kim, a widow's eldest son who was swept out to sea on his first day out as a fisherman. To the rhythm of the waves and the beat of a gong, the shaman called on the Village Spirit, the Buddha, and the Dragon Spirit to send Kim's soul to shore. As his mother held a bamboo pole topped by a white flag fluttering in the breeze, an assistant enticed the soul to shore by tossing a live chicken and covered bowl of rice into the sea and drawing them back by cords. The shaman meanwhile intoned a slow, mournful chant that, punctuated by others' cries, blended with the breaking waves: "Kim--, Kim--, come to shore! Come to shore!" At this moment, the shaman gave no indication of being in a trance. Using very ordinary means in the form of simple props and the slow chant, she created an aesthetically moving sacred environment that embraced the vastness of the sky and sea. The space in which the ritual took place became charged with both the wonder of nature's destructive power surging beneath the movement of the waves and the wonder of the gods' caring presence.

The ecological harmony sought in *kut* for the dead and other rites in which deceased family members are invoked is primarily, however, not with nature, but within the family. In the present rite, Kim was believed to be able to enter into conversation with this mother through the intervention or perhaps mediumship of the *mudang* and thus bring her consolation and healing at this time of personal family crisis.

One Chejudo *kut* centered on a father who turned to drinking while a soldier in the Korean War, suffered an arm wound in battle, later left his family, and finally, ten years before the performance of the *kut*, died of unknown causes away from home. As a nineteen-year-old student in the years after his father had left home, the second son suffered depression, or "soul loss." When the dead husband, as enacted by the shaman, now confessed regret for not supporting his family, the family environment became suffused with a sense of the pain and wonder of the entwined lives of the family members over the course of time. It became an ecological web of intertwined family ties of pain and affection, all transformed by the healing process of the *kut* into a sacred family history touched by the concern of the gods.

The healing of deep-rooted feelings hardened by time was also the object of a dramatic ritual encounter held in a Seoul-area *kut* for the deceased mother of six children, ranging in age from their mid-thirties to the mid-fifties. The mother had died less than a month before; and at the

beginning of the *kut*, she was believed to embrace her children through the *mudang* and exchange words of greetings. In life, the relations between the mother and the first daughter-in-law had been strained for several years. So the mother had ceased living in the first son's household, as is the traditional custom. In the course of the *kut*, the mother's spirit was thought to speak through the mediumship of the daughter-in-law as she held a branch of oak standing in water that symbolized the deceased. The branch began to shake, and the daughter-in-law shrieked out.

The daughter-in-law then went on for a quarter of an hour in a trance, speaking sometimes, it was thought, in the mother's voice, sometimes in her own. At one point, the daughter-in-law confessed that she was sorry, and the mother promised to give assistance from the grave. Finally, the daughter-in-law came out of her trance. The whole experience was traumatic for her and rather frightening for all present; but it gave her a unique opportunity to seek her mother-in-law's forgiveness and restored the ecological balance of the family.

Essential to the purifying, healing dynamics of a *kut* for the dead is belief in the concrete immediate presence of the dead person's soul. In a cultural environment like that of Korea, in which human relationships depend greatly on physical presence and on the affirmation provided by concrete physical signs, any expression of concern between the living and the dead, or men and the gods, would seem to demand such physical contact. In the present rite, it would seem psychologically impossible for the daughter-in-law to be at peace with herself without a concrete sign of reconciliation on the part of the deceased mother. At the same time, if the dead are governed by the same modes of action as the living, it would seem impossible for the mother ever to be at peace if the daughter-in-law did not concretely express her desire for reconciliation.

Trance, Drama, and the Community's Belief

It has been said that the dynamics of any shamanist drama is rooted in the shaman's trance possession by a god (Kirby 1975:2). But in the case of a Korean *kut*, it seems truer to say that these dynamics are rooted in the *mudang*'s performance and in the faith-expectancies of the *kut* community. It has been rightly said that in a *kut*, "the actual 'experiences' of ecstasy are not so important as the 'practices' of ecstasy in order to communicate with the supernaturals as expected by the community" (Choi 1987:35-36). It is not actual experiences of possession or ecstatic trance on the part of the *mudang*, but the vividness of her mimetic representation of the gods and the dramatic force of her "practices" of ecstasy

that move those present to accept what they see or hear in the person of the *mudang* as a god or ancestral spirit.

Indeed, in the drama of a *kut* ritual, one wonders whether participants recognize the distinction between possessed mediumship and simple role-playing. What the philosopher Cassirer says of mythic drama applies to a *kut* performance. To the mythic mind, role-playing nowhere has a "merely representative" significance. Possessed or not, in an ecstatic trance or not, the performer "does not merely imitate the god"; he "assumes his nature; he is transformed into him and fuses with him" (1955:II.238). Granted the tendency on the part of the mythic mentality of *kut* believers to accept the chanted words of a shaman as in any case communication from the gods or ancestral spirits, the distinction between mediumship and dramatic role-playing may sometimes be rather academic.

It is not uncommon for psychotherapists to use dramatic techniques to allow clients to work out emotional problems and conflicts in a group forum. Twentieth-century psychotherapists could profit from the *mudang*'s centuries of expertise in the dynamics of ritual healing. The public use of the stage comedian's humor provides a liberating and objectifying perspective on a person's situation. It gives one relief to be able to laugh at one's frustrations and anxieties out in the open in the presence of a sympathetic audience.

Nonetheless, the community's belief in the physical presence of the gods and ancestral spirits plays an essential role in the healing, purifying ecological process of a *kut*. Participants understand the whole process as more than just therapy. A *kut* has its effect because the environment in which it takes place is one made sacred by the believed presence of the Big Dipper Spirit, the Mountain Spirit, and the various other gods whose pictures are hung behind the altar. A *kut* for the dead has its effect because the family believes it lives in an ecological system in which the soul of the deceased still exists and is somehow present to those offering the rite.

A shaman is said to be one who can control and manipulate the spirits (Eliade 1964:8, 16); but in the case of the Korean *mudang* it seems closer to the truth to say that, like Christian artisans with their Medieval cathedrals and Hindu artists with their temple sculptures, she or he manipulates the imagination and emotions of the community of believers. The history of medieval European cathedrals is the history of attempts to make vividly present to the worshiping community the biblical figures

and saints that the community believes populate its environment. There the various plastic arts work together to create an illusion of a heavenly space filled with scenes from the Bible in splendid colored glass and peopled with life-like statues of Christ, his Mother, and the saints. The history of *kut* ritual is the history of similar attempts to make present the community's gods and ancestors, in this case through the dramatic arts of mimetic action, song, dance, humor, and moving symbolic gestures. A skilled *mudang* manipulates the imagination of those present so that they experience visually and aurally the reality of the gods and ancestral spirits whose presence provides the basis for ecological harmony, health, and stability.

In the ecology of *kut* ritual, the gods are close to human beings in their down-to-earth familiarity. Even in their divine solemnity, they are not thought of as exercising universal power and authority or, except with regards to the *mudang*'s call, as having much actual sway over human destiny. The genius of the Korean religious imagination lies in its boldness to envision harmonious contact with divinity in terms of lively Korean banter, shared laughter, and play that bring the gods down to the level of neighborly camaraderie. In this vision, the ancestors are almost divine; the gods, almost human; and gods, ancestors, and earth-bound human beings become one in life's absurdity, comic joy, turmoil, and frustration.

* * * * *

Balthasar, Hans Urs von 1982. *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics*. Tr. Erasmo Leiva-Merikakis. I: *Seeing the Form*. Edinburgh: T. & T. Clark.

Bloch, Maurice, and Jonathan Parry, eds. 1982. *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge: Cambridge Univ.

Cassirer, Ernst 1955. *The Philosophy of Symbolic Forms*. II: *Mythical Thought*. Tr. Ralph Manheim. New Haven: Yale Univ.

Chen Shou 1985. *Sanguozhi* (The Chronicles of the Three Kingdoms). Beijing: Zhonghua shuguo.

Ch'oe, Kil-song 1989. *Hanguk Min-gan Shinang-ui Yon-gu* (Studies in Korean Folk Beliefs). Taegu: Kyemyong Univ.

Choi, Chungmoo 1987. *The Competence of Korean Shamans as Performers of Folklore*. Diss. Indiana Univ.

Douglas, Mary 1966. Purity and Danger. New York: Praeger.

Eliade, Mircea 1959. *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. Tr. Willard R. Trask. New York: Harcourt.

_____ 1964. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Tr. Willard R. Trask. Bollingen Series, 76. 1st ed., rev. Princeton: Princeton Univ.

Huntington, Richard, and Peter Metcalf 1979. *Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual*. Cambridge: Cambridge Univ.

Hyon, Yong-jun 1986. *Chejudo Musok Yon-gu* (Studies in Cheju Shamanism). Seoul: Chipmundang.

Kim, In-hoe 1987. *Hanguk Musok Sasang Yon-gu* (Studies in Korean Shamanist Thought). Seoul: Chipmundang.

Kim, Tae-gon, ed. 1980. *Hanguk Mugajip* (Collected Madang Songs). IV. Seoul: Chipmundang.

_____ 1983. *Hanguk Mingan Shinang Yon-gu* (Studies in Korean Folk Beliefs). Seoul: Chipmundang.

Kim, Yol-kyu 1993. "Onul-e Toesaeginun Hanguk-ui Musok-chok Chugum" (The Korean Shamanistic View of Death Reconsidered). *Saengmyong Yon-gu* (Studies in Life and Culture) I. Seoul: Research Institute for Life and Culture, Sogang Univ.

Kirby, E. T. 1975. *Urdrama: The Origins of the Theatre*. New York: New York Univ.

Kister, Daniel 1997. *Korean Shamanist Ritual: Symbols and Dramas of Transformation*. Budapest: Academiai Kiado.

_____ 1999. »Defilement and Evil in the World-view of Korean Shamans." *Ethnological Studies of Shamanism and Other Indigenous Spiritual Beliefs and Practices*, 5. *Shamanism and Other Indigenous Spiritual Beliefs and Practices*. Moscow. Pp. 251-261.

Min, Ju-shik 1994. "Hanguk Kojon Mihak Sasang-ui Chongae" (The Development of Ancient Korean Aesthetic Thought). *Hanguk Mihak Sinon* (Essays on Korean Aesthetics). Kwon Yong-p'il et al. Seoul: The Institute for Korean Studies of Korea Univ.

Norbeck, Edward 1976. "Religion and Human Play." *World Anthropology: The Realm of the Extra-Human*. Ed. Agehanda Bharati. I: *Agents and Audiences*. The Hague: Mouton.

Van der Leeuw, Gerardus 1963. *Sacred and Profane Beauty: The Holy in Art*. Tr. David E. Green. New York: Abingdon.

* * * * *

Обзор: экология корейского шаманизма

В этой статье обсуждается экологическая динамика корейского шаманского ритуала с акцентом на сельские обряды и обряды над усопшими. В ней определены основные пространственные и временные координаты сакральной среды шаманского сообщества, а также описаны некоторые ритуальные средства, используемые сообществом для поддержания жизненно важной экологической гармонии внутри этой среды. Пространственные горизонты корейской шаманистской среды устанавливаются природным космосом, родным селением и домом семьи, как экологические системы, освящённые присутствием богов. Временами центром этой среды становится родовая линия деревни и родословная семьи. Шаманские ритуалы, или *кутьı*, призваны обеспечить гармоничный экологический баланс между людьми и природой, между членами деревенского сообщества и семьи и между людьми и богами и родовыми духами. Для того, чтобы *кутьı* достигли этих целей, иногда требуются погружение шамана или кого-то ещё в необычное трансоподобное состояние или какие-либо неординарные действия или события, интерпретируемые как чудотворные. Однако чаще всего для выполнения ритуалов нужны лишь средства, доступные всем людям:

песни и танцы, разыгрывание сценок в роли шамана, ярко представленные символы, юмор и совместные трапезы. Представителем сообщества на ритуале является шаман, или *мудан*, и это чаще всего женщина. Однако существование экологической системы сообщества подерживается не только действиями *мудана*, но и в равной степени верой самого сообщества.

Отправление *кутов* в естественных условиях и в согласии с циклическими природными ритмами показывает, что природа является первостепенным фактором в среде корейского шаманизма. Однако *кутьı* призваны обеспечить гармонию не столько с естественной пространственной средой, сколько временную, ориентированную на родословную, гармонию с родовыми духами – местными родовыми богами и ушедшими предками семьи. *Кутьı* существуют скорее во временных, нежели в пространственных координатах. Их основу составляют не столько священные горы, деревья и атрибуты, сколько родословная деревни и семьи. Обряды корейских шаманов фокусируются не столько на внешних силах природы, сколько на естественных ритмах жизни человека: рождении ребёнка, болезни, несчастьи, нарушенных взаимоотношениях в семье и самом серьезном кризисе семейного экологического баланса – смерти родственника.

Современные сельские *кутьı* проводятся сезонно, и достигают своего эффекта в основном за счёт песен, танцев, совместной трапезы и гаданий. Особенно хорошо они сохранились в рыбацких селениях, где морское царство по-прежнему предстаёт источником внезапных опасностей и бед. Обычно они проводятся в естественных условиях, часто на берегу моря. Однако подобные *кутьı* воскрешают к жизни как священную экологическую среду скорее само сообщество и его преемственность во времени, нежели природу. Ритуал символизирует постоянную работу самого сообщества и его шаманов по созданию обновлённой экологической гармонии между ними самими, природой и своими богами. В процессе выполнения ритуала шаман прибегает не столько к необычным действиям наподобие вхождения в транс, сколько к простым артистическим приёмам: ритуальным барабанам, монотонному пению, экспрессивным танцам и манипуляциям со священными символами, сопровождающимся совместными играми и трапезой. Подобные *кутьı* превращают театрального рода представления и развлечения в средство поддержания экологической гармонии среди участников и между ними и их богами.

Берущий начало в природных ритмах и традиционной сельской жизни, корейский шаманизм процветает и вдалеке от своих корней, - в многоквартирных комплексах Сеула. Это возможно потому, что отправление *кутов*, как бы ни было оно пронизано природными явлениями и сезонными ритмами деревенской и фермерской жизни, в первую очередь зиждется на ритмах человеческой жизни – рождения, болезни, несчастье, смерти, - которые *кут* утверждает как сакральную сферу.

Кут по покойному требует огромного количества времени и энергии для того, чтобы продемонстрировать умершему члену семьи любовь и заботу, чтобы обеспечить его (или ее) безопасный переход в иной мир или на «тот берег». В ходе этого ритуала проводятся изысканные индивидуально откорректированные обряды, продолжающиеся весь день или ночь, и этот ритуал требует активного участия охваченной горем семьи во взаимодействии с покойным. Подобно обрядам по умершим у многих других народов, *кут* по покойнику обеспечивает непрерывность жизненности, витальности в семейной экосистеме. Эти обряды укрепляют семейный союз в период кризиса и преобразуют потенциально разрушительное, насыщенное тревогой переживание смерти в жизнеутверждающий опыт красоты, достоинства и доверия к богам. Обеспечивая очищение и исцеление, эти обряды посылали умершего туда, где его ждал покой, и избавляли горюющую родню от страха вторжения в экосистему семьи неупокоенного призрака. Они трансформировали кризис смерти в период, когда семейная экосистема наиболее явно демонстрирует признаки гармонии между живыми и мертвыми, между людьми и богами.

Как уже говорилось, динамика любого шаманского ритуала коренится в трансовой одержимости шамана божеством. Но в случае с корейским *кутом*, похоже, будет правильнее сказать, что здесь динамика коренится в исполнительских талантах *муданга* и религиозных запросах сообщества верующих. Не переживание одержимости или экстатического транса самой *муданга*, а ее яркость и способность мимически представлять богов заставляло присутствующих на *куте* воспринимать то, что они видят или слышат в личности *муданг* как бога или духа предков. Обычно шаманом считается тот, кто может контролировать духов и манипулировать ими; однако в случае корейских *мудангов* правильнее, как нам кажется, будет сказать, что, подобно средневековым ремесленникам – христианам с их соборами и английским художникам с их храмовыми скульптурами, он (или она) манипулирует воображением и эмоциями общины верующих. История ритуалов *кут* – это история попыток явить богов и предков общины с помощью сценических искусств: мимики, песни, танца, юмора и символической жестикуляции. Опытный *муданг* манипулирует воображением присутствующих так, что они визуально переживают реальность богов и духов предков, чье присутствие обеспечивает фундамент экологической гармонии, здоровья и стабильности. (Перевод М.Н.Ошуркова)

Lindquist G.

Environmental struggle shamanic way:
saving a nature reserve my means of seid

In the winter of 1986 the municipality of Stockholm took the decision to start residential construction in a green area outside the city, the Hansta woods. Tractors were sent out into the field, ready to fell the trees. The work was scheduled to start immediately.

If a passer-by had ventured to go for a walk in Hansta woods that cold dark and winter night, she would have been halted by drumming, toneless songs, and powerful wailing from a handful of throats, roaring out over the snow-covered landscape. A group of people circled round a burning fire, chanting, drumming, stomping and screaming. Among the howls an attentive listener would have caught the word *'Rimthursarna'*. Anyone familiar with Nordic mythology would recall that *Rimthursarna*, the Turses, are horrible Giants inhabiting one of the seven worlds of ancient Scandinavian cosmology, *Nifelheim*, the land of frost and ice. The people performing the séance, Stockholm neo-shamans, were invoking the power of these terrifying creatures to protect from pillage the place they loved, and also, as one of them put it, 'to enlighten the politicians'. With the final roar, the power of the Turses, merged with the power of these people's desire to keep their woods intact, was projected into the icy skies as a signal of their intent.

The following day unprecedented frost imprisoned Stockholm. The oil in the tractors out in Hansta woods to fell the trees froze solid, and the workmen could not start the machines. The work was postponed for several days. During this time, unknown political forces were set to work in the corridors of the municipality, and the decision to start the residential construction was suspended. When the cold subsided, the tractors were removed from the woods, having caused no harm to the trees or the earth.

Now, about ten years later, Hansta woods are still intact. After a decade of discussions in the corridors of power, and of struggle in which different environmental groups have been engaged, Hansta has been given the status of a nature reserve. In the meantime Hansta woods have become one of the central places for Stockholm neo-shamans, a site for many ritual gatherings, a temple in the open air.

This story of the miraculous rescue of Hansta by means of *sejd*, a Nordic shamanic séance, is recounted here as it is retold time and again in the Swedish shamanic community. Swedish neo-shamans are people who use various consciousness-altering methods to experience what they call entering other realities and tapping the potential of the supra-physical realms in order to solve everyday problems. These problems have to do with healing of the self, other and the world. An important aspect of this healing the world is the environmental struggle, which involves the use of shamanic methods to the ends that are usually dealt with by conventional

mechanisms for social and political activism. The opening narrative, the central organizing myth of the neo-shamanic community in Sweden, has to do with one of such tasks the environmentalists face in many urban milieus East and West: the struggle between cement, concrete, and asphalt on the one hand, and the green trees and grass, on the other. These are the cases of the so-called 'urban development' which involve residential construction planned on vast green areas and which entail cutting down hundreds of hectares of wood, destroying the concomitant ecosystems, disfiguring landscapes, and suffocating the cities by depriving them of their green lungs.

The methods used by Swedish neo-shamans for their healing, including the healing of environment, are derived first and foremost from Harnerian practice and are based on shamanic journeys performed to drumming. However, Swedish neo-shamanism is also an attempt to revive the historical national roots, to restore what is seen as native traditions, and so Harnerian and other related methods are transformed and clad into the ritual forms and the language of ancient Scandinavian mythology. In this paper, I shall describe a ritual of seid, created by Swedish neo-shamans based on ancient Scandinavian sources and adapted, as many other shamanic methods, to approach the problems of the day.

Sociologically, Swedish neo-shamans are the people who spend only part of their time in shamanic activities, otherwise being like the rest of urban dwellers, spanning over the whole range of Swedish society. At the time of my studies, there were university students, artists, computer engineers, teachers, social workers, and unemployed people. Maybe members of creative professions were over represented, while representatives of natural sciences and financial circles were largely absent. This has to do with the nature of neo-shamanism in Sweden as a field of alternative spirituality, but also entertainment, play and alternative therapy. A special characteristic of the field in Sweden is that it consisted, at the time of my study, of many former Left wing activists, who had been disappointed with the conventional political left seen as bureaucratised, hierarchically built, and devoid of any interest in spirituality. As similar spiritual movements in other western countries, neo-shamanic community in Sweden was highly environmentally minded. As many other forms of New Age spirituality in the West, neo-shamanism in Sweden has been informed by the feeling of impending environmental catastrophe that is considered to come if westerners do not totally reconsider their life-style of merciless exploration of nature and expansive consumption. Shamanic

practices and nature-oriented religiosity of traditional peoples is considered by these circles of westerners to foster more sound ecologically friendly life-style and therefore are commonly taken as a source of inspiration. Also, neo-shamanic movement attracts those environmentally aware who are not entirely satisfied by conventional methods of environmental struggle and want to complement them with methods that tap the power of the other realms.

Accordingly, many neo-shamanic rituals that I observed in the field had as their declared goals environmental issues: for the preservation of endangered animal species whales, foxes, wolves, for all endangered nature, for seas, for ozone layer, for the woods. The narrative presented in the opening of this paper is an example of the shamanic environmentalism with a happy end: to the joy of neo-shamans, as well as many other environmentalists, years of their multifaceted struggle was crowned with a complete success. For the Swedish neo-shamans, the reason of this success was in the efficiency of the ritual of seid. In what follows, I shall describe a typical seid the way it looked when I did my fieldwork in 1993-1996, and complement it with some other neo-shamanic rituals directed to the rescue of Hansta or having environmental or similar goals.

Seid in the sources and as performed by neo-shamans

The word *'sejd'* does not belong to the everyday vocabulary of the general Swede, but is not entirely unknown in the Swedish language. The Big Swedish Lexicon, *Svenska Akademins Ordbok*, gives the following definition:

'A type of sorcery (largely performed by women and probably connected with shamanism), in which the seider climbed up on an elevated platform and through a special kind of song fell into ecstasy or trance. In this state her soul, disconnected from her body, was believed to be able to affect (especially harm or destroy) another person.' (*Svenska Akademins Ordbok* 1969, p.1736).

This little entry alone contains references to features which are highly relevant to the ethos of the new movement. Here was a ritual, and it was connected with shamanism. It involved a state of trance or ecstasy, the self-conscious goal of many neo-shamanic endeavors. This state was supposed to be induced by a special kind of song, something which particularly attracted Swedish neo-shamans, many of them people of considerable artistic talent. That this ritual was performed by women was also a feature of no small significance in our feminist times, and for the culture where strong women abounded.

The literary sources used by the Swedish neo-shamans were of two basic kinds: the original Sagas, and academic texts on the topic of Scandinavian tradition. Of the former sort, not many had any references to the ritual of seid. On the scientific side, there was a little more to bite on, although almost exclusively of a conjectural nature. Seid was described in its historical and ethnological context by Folke Ström in *Nordisk Hedendom* (1995) and by Dag Strömbäck (1935).

Based on these courses, but mainly guided by their own imagination and creativity, the shamanic community during the 80s developed their own ceremony of seid. In what follows, I shall describe seid as I observed it in the field in 1993-1996.

A typical ceremony of seid would take place in a special locality, a sort of a temple in the open air, built up by the practitioners for several years. It is a meadow in the woods of the Hansta natural reserve, a couple of kilometers walk from a suburban subway station. The ceremony was performed on a *seidhjälle*, an elevated construction on which the trancing shaman would sit, her eyes covered, staff in her hands. The person who is going to perform the seid climbs onto the *hjälle*, grabs the staff which he or she puts vertically between their crossed legs, the posture reminiscent of a fairy tale witch riding a broom. She puts the cat's fur hood on her head, to cover her eyes: the landscapes of the other worlds are best seen with the eyes closed. She declares her intention, for example: 'I seid for all the woods on the Earth, and especially for the Hansta woods.'

In the authoritative literary sources, seid is described as a frightening sort of ancient Nordic black magic, mostly aimed at destroying and harming enemies. Although an expert on historical seid, Dag Strömbäck, distinguishes between 'white' and 'black' seid, there are more references to the latter in the original literature. This established academic vision does not seem to bother the neo-shamans in the least: the 'original' meaning of seid as a way of destruction is all but forgotten. In neo-shamanic practices seid is first and foremost a way of expressing prevailing positive values, of formulating sympathy with those in trouble, of declaring resentment against war, famine, ecological destruction. It is a way of displaying Power in this world where an individual can often feel powerless to affect situations beyond her control. It is another way of direct intentionality on to the Other. The focus of emotional explosion is embodied by the ecstatic scream when the völva, having reached the peak of her trance, points her staff upwards, sending her charged intent into the farthest reaches of the Universe.

In the purposes of seid another main trait of the neo-shamans' value-system is reflected: that all living in Nature have an equal right to exist, that all types of destruction, be it of animals, water, ozone layer or people in a distant land, are equally reprehensible, call for equal engagement and justify a comparable strength of sentiment.

Other rituals

The time is the end of January 1993, the darkest, coldest depths of Swedish winter. The place is the meadow at Hansta. The participants are the same core of old friends plus always a handful of newcomers, people who come out of curiosity and never reappear. Wax candles in tin cans are burning in the snow, and the *Seidhjällen* is decorated with fresh fir-tree branches.

Trase, one of the central figures, is the initiator of the whole evening, which is devoted to rescuing Hansta. He briefly relates the story of 'the historical Turs seid'. He says that the politicians had promised not to build here and to give Hansta the status of a nature reserve. But now, as Trase has found out, the deceitful politicians are going to break their promises: projects for residential construction in Hansta are being taken up again. We must mobilize our energy to stop it happening.

People make a circle around the seid platform. Trase greets the directions. He is dressed in a luxurious felt cloak reaching all the way down to his feet, and he has a torch in his hand. His special greetings are to the mythical Nordic patrons of seid - Odin and Freya.

While we stand in a circle around the *sejdhjälle*, a roar is heard from the forest. 'Do you hear something?' Trase asks the audience. 'Yes, we hear something!' they answer. The roar from the forest becomes stronger. Trase hands the torch to a person standing next to him, asking her: 'Do you want to illuminate the way for Odin's messenger?' Led by the person with the torch, the procession walks towards the forest, and out of the forest to meet them comes a creature in a huge bear's mask, a tousled wig, and a large sheepskin coat, uttering gruff roars.

The monster in the bear's mask comes closer to the group. Trase addresses him: 'What have you brought us, messenger of great Odin?' 'I have brought you greetings from the Great Seider', answers the monster. 'I have brought gifts for you all, gifts that will inform and enlighten the seid!' He hands a sack to Trase, inside which there are runes made of aspen sticks, with a loop of coarse thread fastened to each rune. Everyone comes up to the Bear, to be handed a rune. When everyone has got a rune, the Bear-messenger calls out all the runes one after another, invok-

ing some of their characteristics. The holder of each rune comes forward in turn, hanging his or her rune on a meter-long stick driven into the ground in advance so that they make a large circle encompassing the Freya temple, the labyrinth, the seid platform, and the fire. For every rune hanging on a stick, a cresset is lit at its foot.

One by one, people hang their runes on the sticks and light the torches on the snow. Soon the ceremonial space is encompassed in a circle of burning lights. People stand in a circle around the fire, drumming. Trase says that we are now going to accumulate energies from the Cosmos and direct them to what we want, to solve some problem of public concern. 'It is an old well-tested method,' he says, 'In olden times people treated diseases in this way: they hammered tooth-ache and head-ache into a wooden log.' But now it is the diseases of society that are to be disposed of.

He shows the way it is done. He takes a log from under the seid platform, and a nail from a heap that is to hand in a little box. 'Hey, the ancient *uddjärn*, iron edge! I invoke your power, the power of iron, the power of pointed intent! Let our intent be as strong and well directed as this iron edge! Come, all the Powers, come into this iron edge, strengthen our intent! I direct this iron edge against short-sighted municipal policies! Against deceitful politicians who fail to keep their promises! Against the idiocy and passivity of us who do nothing in the face of atrocities! Against those who do not realize that our Mother Earth is a living being, that we must leave a clean environment for our children! Against those who destroy the world we live in! Against all these I direct this iron edge!' And he hammers the nail into the wooden log, striking several powerful blows so that it disappears into the wood, and throws the log on to the fire.

Next comes the seid proper. Performing now are two renowned seiders of the group, Peter and Ewa. Trase says that their task now is to accumulate energies and direct them to this place, the seid meadow in Hansta woods. Micki Gejel sings a special gallder devoted to Hansta, which he composed ten years ago, for the first Hansta seid. Those with drums drum and sing along. Peter is swaying and bending on the platform for what feels like a long time, until he indicates that he is ready by taking off his hood and wiping his exhausted and sweaty face. Ewa is the next to climb on to the sejdhjälle; her movements are also 'ecstatic' but more dance-like, more aesthetically rounded. Neither of them says anything afterwards, but just climbs down on shaky legs. I ask Peter what he

saw in his trance, but he does not answer, he only says that everything is prepared for the final phase of the seid. The energies are ready and waiting to be sent to their destination.

The final round is Trase's. Having climbed on to the *hjälle*, he explains that he is going to transmit the energies to the Cosmos, thinking all the time about Hansta. We divide into groups, men and women, forming two semicircles facing each other. We start drumming, more and more vigorously, men crying out the name of Oden, women, the name of Freya, more and more intensely, until everything dissolves in one wild scream and deafening chaotic drumming... Abruptly, all is over. People huddle around the fire and prepare and eat warm 'seid soup'.

Seeing the past: The seid of research

Another purpose of seid can be to make a shamanic journey back in time. Most often these journeys to 'see' the past are connected with a certain place which is perceived as 'strong'. It can have some material traces of the distant past, like remnants of prehistoric settlements or pre-Christian fortifications, rocks or caves with rock paintings, or ancient burial places, or be any other locality of general interest for archaeologists and historians. It can be some place in nature, an elevated platform on top of a hill, near a spring, or on a meadow, near a huge old tree or a big stone, places that have a personal significance for some of the practitioners. Sometimes the place has been discovered and made his or her own by somebody, who conducts personal ceremonies there for some time, and then takes a small group of fellow shamans to share the place and to strengthen it with group ceremonies. Such ceremonies reflect the general pattern: making a circle by rattling or drumming, greeting the directions and invoking powers, chanting, drumming, and performing seid to talk to ancestors and the spirits of the place. This outline is embroidered on by leaders and participants, giving ample room for personal creativity. The Powers invoked, the ritual objects used, the libations of water or wine accompanied by uttering wishes, all this can vary according to personal preferences, albeit within common frameworks. The visions received in this state of trance can be of different detail, related in any style from several dry words to a whole story involving all the senses. The stories told can sound something like this:

'I saw a woman in a dark-brown canvas robe. Her head was covered with a hood, and under the hood, I saw that her head was clean-shaven. She had been punished for something and banished from the community, her life was in danger, and I felt that she was in great fear. I saw a lot of

men there, they were gloomy and looked preoccupied, the air was heavy and dark with suffocating smoke from the smouldering coals of a burnt-down wooden structure. I understand that this was a place where war was raging. The woman was clearly persecuted, she was moving around stealthily, trying not to be seen; if someone had seen her, she would have been killed. She was an outcast, a trespasser in this society, but she took the risk of being here because she had something important to tell me. She sneaked out of the wooden gates of the fortress walls and down the hill, to a sacred place with a tree. There was a burr on the tree trunk in the shape of a woman's breast. She touched the outgrowth as if she were pressing the nipple of the breast, and a white liquid started to pour from the breast-like vessel, from the body of the tree. The woman drew off the white liquid and gave it to me. It was a magic liquid, which was forbidden, and it was for the sake of giving it to me that she was risking her life.'

'I saw an altar full of sheaths of wheat and rye, fruits and flowers. It was an altar of abundance. Next to it there sat a woman in a white queenly garment, with a crystal crown, gleaming. People around were worshipping her.'

'I met a woman, and she told me how displeased she was by our present ways of life. She said that they, too, had wars and calamities, but this was nothing compared to our scales of destruction, of our planet and each other.'

'I saw a fortress. Through the gates in the walls strange majestic figures were entering the square. They were all on horseback, giant figures in black coats. The first had huge black wings outstretched. Under his hood I saw a horses skull. The second rider had the head of a bear, the third, the head of an ox. The fourth rider was also in black, his face covered with a black cloak. They stopped in the centre of the square and jumped on top of each other, forming a giant totem pole, with the horse's skull crowning the structure. Then the fourth figure flung open its black coat, and from it a woman emerged, in a shining white dress, with a crystal crown, radiating light.'

Other people also saw a woman in a coarse canvas cloak, scared and persecuted, an altar, a priestess; yet others saw smoke and fire, burned huts, dying people. Every individual vision is unique, yet there are always traits that some people share. The narratives people present tend to reflect their personalities, the arrays of expressive means they have to hand. Artistically endowed people often present verbal paintings, rich in nuances

of texture and colour, exciting in plot, dramatically narrated. People of a more bookish inclination tend to present narratives of a more didactic character, where the implicit values of the group are articulated. In the above example the people of the past, representing roots and a pure and authentic lifestyle, are depicted as displeased with our way of life. All these narratives, recounted within the framework of the ceremony, flow together into a well-structured chunk of discourse. Within it, the moral rules and values of the community are formulated in terms of symbols forged by key people who are able to have such bright pictures in their visions, and who externalize them for the others, who may use their images as vehicles for their own ideas and sentiments.

Cultural key agents create and offer to others the symbolic forms that then become accessible to all. Others, by their narratives, confirm and strengthen these forms, imbuing them with their own intellectual, emotional and sensual experience. These narratives form a common pool, in which the most important shared meanings are discernible. The stories ostensibly relate to the past, but are quite clearly linked to the present, articulating prevailing concerns. In the vision of the past presented above there is the male-dominated society, harried by the fire of war. The smouldering ashes of houses and crops signify devastation. Here is a Woman-Victim, harassed and persecuted, but a carrier of the higher magic and the wisdom inherent in Nature. From a spring pouring out of a breast-like shape on a sacred tree flows the wisdom available to Woman, but dangerous for the dominant society because it reveals flaws and undermines power hierarchies. At the same time this wisdom is so important for our survival in the present that the messenger from the past runs great risks to reveal it to us, her spiritual heirs.

In such a narrative canvas imagined memories of an invented past merge with lived-in memories of a common ritual. By means of distant, mythic history an immediate, concrete history is created, anchored in a shared place, born of shared actions. The transcendent experience of 'other realities', in this case experienced and narrated as pictures of the past, is blended with a sense of immediate togetherness, the condensed sociality of the Durkheimian community 'worshipping itself'. Interestingly, the group gathered for the occasion described was a contingent, one-off constellation. Present at the ritual were old-timers who belonged to the core of the community, as well as people who were new and appeared on that very occasion for the first and last time, and those who were then active in the group and left it afterwards. It was a gathering of

people who did not share everyday life. By taking part in the narrative and the intense experience of the ritual, they became participants in the cultural expression and came to share the underlying meanings.

Recollections of the imagined past received in the visions within certain ceremonial frameworks play an important role in creating two aspects of shared culture: places and discourses. Both of these, like other aspects of culture, are shared to a different degree, by different people. The place where the above ceremony was held is a rather remote place. For most people who were there at that time, the chances were slight that they would come back to the place. Only memories of visions and stories were likely to be left. It is different, however, with places close at hand. Most of the people still in the game are able to come back easily to places like Hansta.

Some places have a significance for the larger society as well. They are places of affection, symbols and arenas for gatherings, containers of material objects, and also contested spaces that several conflicting groups claim as their own. For example, Hansta can be important for environmental activists of a more mainstream type. It may be significant for municipal politicians, probably figuring in internal discussions as well as in election promises. It is assumed to be relevant for the mythical 'Christian fundamentalists' who, some shamans would claim, defecate in the labyrinth and cut signs of the cross on the seid platform. Hansta is a multivalent place, similar to Stonehenge analyzed by the English sociologist Hetherington (1994, 1996), and is invested with different meaning by different social groups. Hetherington (1996), adapting a term coined by Foucault for different purposes, calls such places 'heterotopic'. These are contested places, semantically as well as socially and politically, and therefore are well suited to being stages where 'countercultural' communities like that of neo-shamans can play out alternative identities.

* * * * *

Ритуал сейда как средство экологической борьбы

Предмет моего исследования – неошаманизм: движение религиозного характера нового или альтернативного типа, получившее распространение на Западе в два последние десятилетия. Сущность неошаманизма заключается в использовании методов перехода в измененные состояния сознания (ИСС), известных в индигенных культурах (монотонный звук бубна и других перкуссивных инструментов, воздействие тепла. Как в бане американских индейцев, длительное воздержание от пищи и воды, танец и пр.). Основной способ перехода в ИСС, используемый неошаманами – перкуссия бубна или погремушки, был разработан американским антропологом Майклом Харнером. В Швеции, как и в других странах, неошаманы использовали методику Харнера, чтобы субъективно испытать ощущения перехода в другие реальности, когда сознательное «Я» чувствует себя находящимся в иных мирах (неошаманы называют их «альтернативная реальность», АР), встречают их обитателей – духов и с их помощью решают

практические проблемы своего мира. В том числе проблемы экологического характера.

В Швеции среди неошаманов представлены все социальные группы общества. Почти все неошаманы занимаются шаманскими практиками в свободное от работы время. Они работают над разными вопросы. Экологические проблемы занимают значительное место в их практике. Их деятельность можно рассматривать как социальную практику конструирования национального самосознания, поиска национальных корней. Шведские шаманы разработали ряд новых ритуальных средств, основываясь на весьма скудных исторических и археологических источниках скандинавской мифологии.

Главный из этих ритуалов – так называемый *сейд*. Сущность его состоит в том, что один из участников взбирается на возвышение (*сейделле*), закрыв лицо специальным головным убором и взяв в руки шаманский посох (значимые ритуальные предметы). В это время все остальные члены группы, стоящие вокруг, интенсивно бьют в бубны и поют специально созданные для этого гимны –*гальдеры*. Под воздействием этого шумового фона неошаман, стоящий на *сейделле*, входит в ИСС и совершает шаманское путешествие с конкретной, заранее определенной и четко сформулированной задачей.

В докладе приведен центральный миф шведской шаманской субкультуры: история о том, как неошаманы с помощью *сейда* спасли от жилищной застройки зеленый массив в пригороде Стокгольма. Впоследствии весь этот район был объявлен заповедной зоной. Это событие неошаманы считают результатом своей деятельности, именно ему они посвятили специальное празднество. История повествует о том, что в какой-то момент в начале 80-х годов муниципалитет принял решение о жилищной застройке *Хансты* Машины вышли в лес, чтобы валить деревья. Зная об этом, неошаманы провели *сейд*, призвав на помощь *Турсов* - великанов и духов мороза древнескандинавской мифологии. На следующий день ударил такой мороз, что масло в машинах замерзло, и начать работы по валке леса оказалось невозможно. Мороз держался несколько дней, а в это время муниципалитет принял решение приостановить работы.

После этого за сохранение *Хансты* еще десятилетие боролись множество групп по защите окружающей среды. Неошаманы участвовали в этой борьбе исгласно, в своем социальном поле, разработав для этой цели ряд перформативных и ритуальных процедур. В докладе приведены примеры таких ритуалов, ядром их является *сейд*. В заключение обсуждаются общие проблемы культурологического оформления методов гражданской активности и создания сайтов особого смыслового наполнения – проблема локализации культуры.

Mader E

Shamanism, Nature and Ecology in South America[1]

The special relationship between shamans and nature is often regarded as part of a «shamanic world view» classified by some anthropologists as an «ecological belief system».[2] Furst argues for instance, that on the one hand shamans hold profound empirical ecological knowledge, especially in regard to herbal remedies. In tropical regions their herbal pharmacopoeias can easily contain three hundred to five hundred plants, which in many cases have not been classified yet by western botanists. On the other hand shamanic beliefs are embedded in a philosophy of life that holds all beings - human, animal or plant - to be qualitatively equivalent. All phenomena of nature including human beings are animate, imbued with a life essence or soul or, in the case of human persons, more that one spiritual component. This type of relatedness is also expressed in myths: Generally speaking, the origin of life is held to lie in transformation rather than, as in biblical tradition, creation ex nihilo. It conceives a mythical time-space of origin where animals and people were indistinguishable from another and were able to change their outer form at will, a talent that eventually came to be the shaman's alone.[3]

In Amerindian cultures the «shamanic world view» generally has to be regarded as part of an overarching system of meaning that shows many features mentioned above. Categories such as body and mind, material and spiritual, natural and supernatural - separated from another in western thought - represent in Amerindian cosmovision densely interwoven dimensions of the world. All beings are endowed with spiritual qualities and special powers that enable them to exercise influence on each other.[4] The individual is not regarded as a constantly embodied and undivided entity, but rather as a configuration of different material and spiritual components that undergo various transformations during its existence. Viveiros de Castro uses the term «multinaturalism» to describe some of these concepts: It refers to the idea that all beings are endowed with a kind of soul, which forms the core of their existence, whereas their bodies are like clothing that can be changed in various contexts.[5] Another important notion in Amerindian thought is the close association of spirit and power.[6] Thus spiritual components often establish differences between individuals and groups, as some persons or beings can embody more spiritual power than others or possess an alliance with specially powerful spirits.

To talk about the relationship between shamans and nature thus also

means to talk about the interaction between various spiritual qualities. In South America this relationship is of great significance in several spheres of shamanic cosmovision and ritualised action, for instance in regard to the origin and use of shamanic power: Shamans often receive power and knowledge from nature in a wider sense, that means from the spirits of landmarks, animals or plants, such spiritual beings also figure dominantly among their tutelary spirits. Furthermore, shamans mediate between man and nature in other contexts: In various societies they are responsible for the negotiation between human needs and natural resources via spiritual beings such as a Master of Animals. Shamans thus can exercise a strong influence on regulating the relationship between humans and their environment. Today, they also get involved in ecological issues concerning the indigenous peoples of Amazon, expanding their traditional role as mediators between man an nature into modern politics.

In the following I want to discuss some aspects of the relationship between shamans and a spiritual nature in three regions of South America, the Peruvian Andes, the Ecuadorian Montaña[7] and Western Amazonia. My main interest lies in the significance of certain locations, places or landmarks in regard to shamanic cosmovision and ritual activities. Places like the Enchanted Lagunes in the cordilleras of Northern Peru, where shamans go to acquire power and to perform special healing sessions, or the rocky hills in the Vaupes region of Columbia that are regarded as houses of the Master of Animals, represent a symbolic and shamanic geography that produces mental maps of a special spiritual dimension of the landscape.[8] This type of «extraordinary geography»[9] can also be regarded as a parallel or invisible world that is accessible only through ritualised action, often combined with the intake of psychotropic plants. I the following I will focus on the location of shamanic power elements in the natural environment. I would also like to demonstrate how shamans interact with the spiritual powers of nature at special sites, and what significance such places have for the construction and enactment of shamanic power as well as for the ecology of a region.

At the Enchanted Lagunes

«The Black Lagune *(laguna negra)* is more powerful than all the other lagunes. If a person has been bewitched, if he is sick or struck by misfortune, if he has been bewitched by some bad people, this is the most powerful place to go to and to perform a healing ritual. This lagune has more strength, more power, more enchantment than others. It is wild, it is the strongest of them all. So it can take away evil and illness, one has to

move the lagune, to move its enchantment, and make (the patient) bath in its waters.»[10]

In the northern cordilleras of the Peruvian Andes, at an altitude of more than 3000m, various groups of small mountain lakes can be found, among them the *Lagunas Huarinjas* that occupy an important role in local shamanism.[11] Their fame also makes them a destination for shamanic pilgrimages from various parts of Peru and Ecuador, even shamans from the Amazon region know about the «enchanted lagunes», and try to acquire their power if they get an opportunity to travel that far.

Let me first give a short outline of some basis concepts that help understand the special power attributed to the lagunes. The spiritual qualities of various features of the Andean landscape, especially mountains and lakes, represent an important element of Andean cosmovision that goes back to precolonial times. They are embedded in a dualistic gendered world view that associates mountains with the male, lagunes with the female aspects of the world. Their power is related to the Quechua notion of *waka* that signifies the spiritual power of objects, places or natural phenomena associated with the ancient gods and rulers. In contemporary shamanism these and other spiritual powers are designated with the Spanish word *encanto* (enchantment), which refers to an ambiguous power, that can be helpful or harmful depending on the context of action.[12] That way, on the one hand, an *encanto* can cause illness, on the other hand, the shaman needs *encantos* in the sense of powers and tutelary spirits to restore the health of a patient.

Many places in the Andean landscape are regarded as enchanted, for instance lonely spots on the high plateaus, the *puna* or *paramo*, where several mountains, rivers or rocks have an *encanto*. This spiritual power can be embodied in the landscape as well as in animals, such as a condor or a puma, like at the *Cerro Llatuma*, the «Shadow Mountain». Here - many hundred years ago - a local military leader is said to have plunged himself into a gorge to avoid being captured by the Inca army. Since that time the rock is enchanted and has to be fed or paid with small offerings - for instance with some coca leaves - to avoid trouble. If a person passes this place without paying the *encanto*, the spiritual power of the Shadow Mountain may attack him in form of a puma and take away his soul, causing an illness called *susto* (fright).[13]

A shaman who wants to cure this affliction or other forms of illness and misfortune has to perform a ritual cleansing, a *limpia*, a common procedure in Andean traditional medicine. During this healing session he

will call on many spiritual powers, which are at his disposal, because he has established alliances (*compactado*) with them during his professional life. Some powers are represented on his *mesa*, a shamanic altar, composed of a great variety of objects that represent a very complex structure of meaning and spiritual power, which cannot be treated here in detail.[14] Others are *encantos* (powers) related to special places, such as archaeological sites, mountains or lakes. In a difficult case he can take the patient to a place of great power - to an enchanted lagune.

The *encanto*, the power or spirit of the lagunes, is part of a parallel geography only visible to shamans. Each lagune has its own power and a rich corpus of narratives tell us about their origin, their imagery and their actions. The healing powers of the *Laguna del Rey Inga* (the Lagune of the Inca king) are traced to a king and a queen of Incaic times, a mystical and powerful time-space for shamans in the Andes. In this context the *inga* is not an historic figure, but an *encanto*, a spiritual being that is regarded an ultimate source of shamanic power. The king and queen of this lagune have special rocks, where the sit and rest, on the side of the mountain the *inga* cultivates his garden, where numerous medical plants flourish. The garden can only be perceived by a shaman who comes to the lake to acquire power, who takes *San Pedro* - a pychoactive cactus - to see the spirit of the lake. He wants to form an alliance with its *encanto*, in this case the Inca king, who will also teach him about the medical plants in his enchanted garden.

The *Laguna Negra* (the Black Lagune) has a different *encanto*. In its deep waters lives the *Virgen del Carmen*, a manifestation of the Holy Virgin, at her feet curls an enormous snake, together they constitute the power of the lagune. The syncretistic imagery combines the concept of the giant anaconda, the *amaru* of Incaic mythology - a mayor source of shamanic power - with the Christian symbolism of Virgin Mary subduing the power of Satan in form of a snake. The synthesis of these two concepts constitutes the great power ascribed to this lagune.[15]

If a shaman takes a group of patients for a ritual bath to the lagune, he approaches the powerful place very carefully. On the way he already starts to «pay» the lagune with small offerings, when he gets closer he speaks to her in soft words:

«Listen to me, *señorita* (young lady), I talk to you and I pay you good sweets and good sugar, so please take away all the mist and clouds. I come with my people with confidence, they are good people and come to you with faith. I will please you and sweeten your lips and your heart.

The dark mountains and hills of the Andes become sweet and let me pass. Pretty little women, my wife, let me pass.»[16]

In accordance with Andean gender symbolism the lagune is always addressed as a women even when her *encanto* has male aspects. Her husband is the mountain at her side, who also contributes to her healing power - but also a shaman, who has a spiritual pact with the lagune, addresses her as his lover or wife. He will call her and other tutelary spirits at various times of the ritual bath that he performs with his patients. Sometimes he also brings along personal belongings of other clients, in order to invest them with the power of the lagune, so that they will bring luck and energy to their owners.

Thus, on the one hand, the enchanted lagunes form part of an overarching Andean symbolic geography, on the other hand they play an important part in the construction of shamanic power In contrast to other tutelary spirits, who are more volatile and de-territorialised in their nature, the magic of the lagunes has a strong local dimension. Though the power of the lagunes can be called on in various contexts of shamanic activities just as other spiritual beings, it displays its greatest force «at home», in its natural location - a place to receive shamanic power and to use it most effectively in healing rituals.

In the Forest of Spirits

Let me now change the place and go to the Ecuadorian Montaña and the headwaters of the Amazon, where I want to focus on the location of power in Shuar shamanism.[17] In their cosmovision humans, plants, and animals share a common spiritual element, *wakan*, and are classified as *aents* - conscious creatures or persons. *Wakan* provides every-body with a subjectivity of his own, which enables all creatures to communicate and maintain social relations with another.[18] But *wakan* constitutes by no means the only spiritual quality of humanity or nature: In the case of humans, other spiritual elements are acquired and incorporated into an individual during his or her lifetime, or they get lost again in the course of certain events. The Shuar notion of the person does not refer to a stable and bounded entity; rather, it is associated with a process of transformations. The most important spiritual component in this context is *arútam*, which is acquired by men and women during various vision quests.[19] Shamans (*uwishin*) have furthermore special spiritual qualities, that allow them to exercise influence upon other person's bodies, thoughts and emotions. Thereby, they can cause and heal disease and misfortune. Shamanic power elements are mainly conceptualised as magical darts

(*tsentsak*) - little arrows of light in various shapes and colours - and as spirit helpers (*pasuk*) in the form of animals and mythical figures; other power elements are magical stones (*namur*). Darts and tutelary spirits, as well as a magic fluid called *chunta*, are regarded by many shamans as three dimensions of one type of power. A shaman explained the close connection between darts and spirits to me as follows:

«These spirits are *pasuk*, we also call them *tsentsak* (darts). These invisible powers (darts) are in the body of the shaman, they are located in his organs. But the darts in the body cannot do anything without the power of the spirit that moves them.[20]

A shaman tries to obtain as many powers as possible, in order to dominate a large variety of disease and misfortune. Power elements are either transferred from one shaman to another in the course of a training period, or their can be obtained directly from the spiritual world, mostly during a vision.

Let us take a closer look at the nature of shamanic power and its location. I want to start with a comment of a shaman on this topic:

«The seats of the spirits are in the forest. In the forest their seats are the trees, this is the place where they sleep - spirits, ancestors and angels[21] - many spirits sleep under large trees. Let me explain that a little better: There are two types of spirits, the ones who sleep in the forest, and others who sleep in the river. Among the spirits of the forest are the jaguar-spirit, the monkey-spirit or the spirits of our ancestors. The spirit of the water is Tsunki, and of course there is also the spirit of the anaconda. The seats of water spirits are stones (on the banks of the rivers). Sometimes Tsunki climbs out of the water at midnight to feel the wind. He sits down on a stone, but after a short while he goes back into the water. The stone is his seat. The same applies to the anaconda: When she gets out of the water, she rolls up on a stone, than she dives back into the river, but her energy stays in the stone. That is why one can heal with such stones.»[22]

The most important source and the origin of shamanic power is Tsunki, the Lord of the Water. Tsunki are anthropomorphic spiritual beings, who live in small groups at the bottom of rivers or lagunes, just like the Shuar live on land. Their houses have the same shape as traditional Shuar houses, but the Tsunkis use turtles and anacondas as their seats, caymans are their dogs and fish are annoying insects to them.[23] In mythic time-space the primordial Shuar shaman received power from Lord Tsunki by plunging into the water and marrying Lady Tsunki, his beauti-

ful. daughter.[24] In contemporary shamanism Lord Tsunki is the most powerful spirit helper and dart, and he is frequently addressed in shamanic chants. Lady Tsunki is also called during shamanic sessions, she is often adressed in a language of love and desire, referring to her mythic marriage to the first shaman. The anaconda, snake and a rainbow at the same time, is the core symbol of shamanic power among the Shuar: The giant snake is said to attract her pray like a strong magnet, just as shamanic power will draw everyone into the spiritual powerfield of the shaman. All these creatures are closely related to water, but they are not located in specific river or lakes, as are the *encantos* of the above mentioned mountain lagunes. Rather, all waterways can be home of Tsunkis, their houses are often near rapids or whirlpools. Shamans take psychotropic plants on the banks of the rivers and try to meet Lord Tsunki in a vision in order to get power directly from him.

Other tutelary spirits (*pasuk*) live in the forest: Most of them have the shape of land animals and birds, the most important one is the jaguar, an animal associated with shamanic power in many indigenous cultures of the Amazon region.[25] Furthermore the forest is the home of other beings that are sources of shamanic power: The *sacharuna*, «Wild People», very tall; with blond hair and blue eyes, their feet pointing in the wrong direction, walk around naked in remote parts of the jungle. An ordinary person will try to avoid them because they can do harm, a shaman, on the contrary, will seek their proximity in order to acquire power from these «forest shamans».[26] The same applies to other «forest people» (*ikiama aentsri*), mostly beautiful women, who can appear to a shaman in the forest or in a vision and give him knowledge about medical plants.

Thus - among the Shuar - shamanic power is located in a variety of places, and these spiritual creatures are ascribed to ecological zones (river, forest) rather than to specific spots or landmarks. On the one hand, a certain part of this power - the darts - live in the body of the shaman[27]. On the other hand, these incorporated power elements have corresponding counterparts that live in the natural environment, the rivers and the forest, mostly remote places that are not disturbed by human activities such as gardening.[28] The spiritual body of a shaman transcends his physical body and includes a variety of spiritual elements that often have the shape of animals and that dwell in specific zones of the natural environment. During a session, when the he takes *ayahuasca* (banisteriopsis caapi), enters into an altered state of consciousness, and calls his powers and spirit helpers with his chants, a shaman extends himself spiritually

into nature, into the rivers and the forests. His person or - in other words - his personal spiritual space - includes the powers of different zones of the environment, thus providing him with the power to interact with men and nature in a special and privileged way.

In the House of the Master of Animals

The cosmologies of several indigenous peoples of northwestern Amazonia are explicitly landscape based, elaborate shamanic geographies coexist with patrilineal descent groups and elaborate notions of ancestral territories. Myth and shamanic discourse are grounded in the local landscape and the social organisation is spatially articulated in a distinctive territorial system, identifying descent groups with particular ancestral territories.[29] The Desana and other Tukano speakers of the Vaupes region, for example, conceptualise their territory as a symbolic landscape that is closely related to a set of social and economic norms regulating the interaction of people with another and with the environment.[30] In regard to social organisation and ancestral territories this symbolic geography links migration in mythic-time space, when the ancestors arrived in giant anaconda-canoes, to contemporary settlement patterns. In each of the six canoes came six ancestors, their seats in the canoe were assigned to them according to rank and special abilities. The six anaconda-canoes finally stretched out like rivers marking the borders of Desana territory, and giving it a hexagonal shape. Furthermore, the places where the certain ancestors left the anaconda-canoe are markers for an hierarchical order of patrilineal clans or phratries along the rivers, concerning the location of their settlements (*malocas*)[31] and the access to specific natural resources. The hexagonal model of the territory is an important feature of shamanic world view among the Desana. Every shaman owns a rock crystal, a highly valued power object that is kept in a special place and inherited from father to son. These crystals have a hexagonal structure that also serves as a model for space, especially for ritual space. Not only the ancestral territory has a hexagonal shape, but every spot that is of significance for the cosmic process of transformations is conceptualised as being enclosed in an translucent hexagonal energy-space. This applies to a house, where a ritual takes place, as well as to special spots in the landscape.[32]

Some of these places are hills, small rocky formations that rise over the flat rainforest of the Vaupés region, surrounded by dense undergrowth and ancient trees, home of a varied and teeming wildlife. Shamans call them «hill houses», they are the abodes of *Vai mahse*, the

Master of Animals. The «hill houses» have a womb-like character. They are places where the game animals are said to multiply and whence they emerge to roam in the forest. They are spirit-*malocas*, imagined as hexagonal enclosures in which a process of procreation is developing. These «hill houses» have their counterparts in the «water houses», deep and dark pools which form at the foot of the large rapids or waterfalls. They are dwelling places of fish, of anacondas, and of all aquatic creatures. At the bottom of these pools large houses (*malocas*) are said to exist, where all these creatures live, just as people would live on land. They live there under the care and protection of the Master of Fish, a manifestation of the Master of Animals.[33]

In every ecological zone, as defined by the Indians, there exists a «house», where the Master of Animals dwells, which is in any case a permanent feature of the landscape. These are places where great vital energies are accumulated in the form of colours, odors, sounds and flavours, and in the tangible form of wildlife. People tend to avoid these spots, fearing an encounter with the Master of Animals in his role as a protector; and for this very reason these places are small reserves, not only of animals but also of seeds and fruits. The Tukanoan concept of the Master of Animals and his abodes has important ecological implications. The belief that the Master might make his appearance at any time at the hundreds of landmarks attributes these spots a certain atmosphere of danger. He will appear most likely to lonely hunters or fishermen as a stern gamekeeper, trying to protect his ward from overhunting and any other form of depletion, such as bird-nesting, honey-seeking, ant-gathering, fishing with poison, or overharvesting fruit-trees. The Master will manifest himself mainly to people who are actively involved in environmental disturbances, who have consciously or unknowingly violated the norms. An encounter with the Master of Animals is a warning, which is often enough followed by a punishment in the form of illness.

In view of these threats, which are frequently being emphasised by shamans and elders, people tend to avoid «hill houses» and «water houses», or, at least, when passing nearby, do so quietly without causing any disturbance. The result is that these spots have become natural sanctuaries, natural game reserves. Shamans visit the Master's abodes, and penetrate into their interior during their narcotic trances. This they have to do in order to talk to the Master of Animals, and convince him to release some of his charges for the hunters and fishermen, so people may eat. The shamans do not ask for individual animals, but for a herd of peccari, a band of monkeys, a flock of game birds or, in general, for a good hunting or fishing season. These negotiations will take some time. The Master of Animals will consider the shaman's wishes and will choose the animals, «wake them up» and release them in pairs into the forest. In this process of «ecological brokerage» the shaman demands forest resources and pays with human souls. The souls of people dying during such a time are said to go to the «hill houses», where their life energy, which is part of *bogá*, a cosmic energy, is transformed into new wildlife.[34]

Similar concepts are articulated in shamanic discourse of the neighbouring Makuna: Here shamans regard the universe of living creatures as an elementary food chain composed of three levels: «man eaters» (spirits), «humans» and «food». Shamans play an important part in spiritually maintaining the food chain, and thus participate prominently in this «male mode of procreation». They exercise ritual control over land and resources, and shamanic knowledge constitutes a mediating factor between ownership and effective tenure of the land. This power belongs to the de-scent group and constitutes an important aspect of territorial ownership.[35]

Conclusions

The relationship between nature and shamanism comprises a variety of elements or dimensions: Some of them can be regarded as common features of a «shamanic world view» in South America and beyond, others are limited to specific local and cultural contexts. Generally speaking, in South America a shamans notion of nature is embedded in an ontology that attributes spiritual qualities to all living beings as well as to «inanimate» nature: These concepts form the base of a ritualised mode of interaction between humans and their environment that differs substantially from mainstream ideologies of modern western societies.[36] But this mode of interaction is by no means limited to shamanic activities, it applies as well to all kinds of agrarian rites that have been of great significance for Amerindian societies for several thousand years. Shamanic concepts of nature thus are on the one hand part of regional cosmologies that articulate specific theories about the relationship between humans, gods or spirits, and nature. On the other hand, according to their social and spiritual tasks, shamans define their relationship to nature in a special way. The spiritual qualities of nature constitute essential elements of shamanic power, they are either regarded as an intrinsic part of the person of the shaman or as his spiritual allies.

In South American shamanism the notions of the spiritual qualities

of nature articulate various forms of locality and belonging. In all cases they form part of a shamanic geography that attributes certain spiritual powers to certain areas or places. In regard to the location of spiritual power in the natural environment, the three examples in this text demonstrate different degrees of attachment between power and place. Whereas the Enchanted Lagunes in the Andes are precisely localised spots with individual spiritual qualities that comprise an individual history, imagery and power, other notions of powerful places do not imply such a close bond between place and spirit: Locality can also refer to certain ecological zones or other generalised features of a geographical area, such as forests, hills, rivers, or lakes. The Master of Animals in Desana cosmology can appear in any «hill house» or «river house». According to Shuar concepts, the *Tsunkis*, the Masters of Shamanic Power, can live in any river or lake. In all cases the shamanic geography endows the landscape with a special system of meaning: Nature is in this context a location of power, a place where spirits dwell and shamans interact with powerful beings. Certain spots in this landscape are like doors to the other dimension of the world - open in many cases for shamans only.

The shamanic geographies of different societies also articulate a variety of attitudes towards the ownership of land or territory. Whereas in Western Amazonia shamanic control over natural resources and their uses forms an intrinsic part of a concept of ownership of ancestral territories, other notions about the relationship between shamans and nature are not directly linked to territoriality. But recently new bonds between the shamans and the territories of their communities have developed: During the past decades, overexploitation of natural resources due to uncontrolled colonisation and the impact of national and transnational enterprises, has led in many regions to severe ecological damage. Especially in the Amazonian rain forest, shamans today are confronted with new problems and new tasks. In the face of massive danger to their environment in some areas a strong increase in traditional shamanic activities has taken place, in order to avoid further destruction of their habitat.[37] Furthermore shamans frequently play an active part in activities of indigenous political organisations and of environmentalist NGO's, in order to protect their territory, its ecology, and - last not least - their botanical, ecological and pharmaceutical knowledge that has been subject of piratery of international business for too long.

* * * * *

[1] The research for this article was funded by the Austrian Science Fund (FWF).

[2] Furst 1994:3.

[3] Furst 1994:2-3, 13.

[4] I do not want to use the term «animism» to classify this type of world view because the notion of animism implies a set of theoretical assumptions about religious and social systems that I do not share, and cannot discuss here in detail.

[5] Viveiros de Castro 1998.

[6] cf. e.g. Fogelson and Adams 1977.

[7] *montaña* - geographical zone between the Eastern ridge of the Andes and the lowlands of the Amazon basin.

[8] cf. Reichel-Dolmatoff 1981, Humphrey 1995.

[9] Amodio uses the term «geografía diferente de tipo extraordinario» for the semiotic dimension of space that is based on history and narration, myths and imagery. The «extraordinary geography» endows space and landscape with meaning and signification (Amodio1993:18).

[10] Statement of the shaman Ramón Carrillo of Pasapampa (Huancabamba, Peru) in Polia Meconi 1996, Vol1: 238, translation by the author.

[11] These lakes are located in the Peruvian provinces of Ayabaca and Huancabamba (cf. Polia Meconi 1996, Vol2: 633-668). The following remarks are based on the works of Polia Meconi on shamanism in Northern Peru: Polia Meconi 1989, 1996.

[12] Polia Meconi 1996, Vol1: 205.

[13] Polia Meconi 1996, Vol1: 215-216.

[14] For the description and analysis of the *mesa* in Northern Peru cf. e.g. Sharon 1978, Giese 1989, Polia Meconi 1996.

[15] Polia Meconi 1996, Vol 1: 237-250.

[16] Ubaldo Salvador adressing the *Laguna Prieta* in 1988, in Polia Meconi 1996, Vol2:638, translation by the author.

[17] The Shuar, an ethnic group with approximatly 40.000 members, lived in dispersed settlements without central authority until the 1960s. Warriors and shamans could become Great Old Men (*uunt*), powerful persons surrounded by a circle of followers, who would support them in case of conflict. Conflict was and still is a central feature of Shuar society, though the intensity of feuding has diminuished and the taking of head-trophies during raids, as well as the rituals related to shrunken-heads (*tsantsa*) belong to the past. Today the are organized as a Federation, and integrated to a large extend into the economic and social system of Ecuadorian State.

[18] cf. e. g.Descola 1992, Viveiros de Castro 1998.

[19] On the spiritual world of the Shuar cf.e.g. Harner 1972, Mader in print a), Mader and Gippelhauser 2000. On the relationship between human beings, spiritual qualities and nature in Shuar myth and cosmology c.f. Mader in print b).

[20] Exerpt fron an interview with the Shuar shaman Rafael Chau, Macas 1999.

[21] Rafael Chau includes in his classification of forest spirits «ancestors», which play an important part in the acquisition of spirtual power, *arútam*, in non-shamanic vision quests, as well as «angels», Christian newcomers to the region, here classified as «spirits sleeping in trees».

[22] Exerpt fron an interview with the Shuar shaman Rafael Chau, Macas 1999.

[23] This parallel spiritual world is a good example of «perspectivism», a general feature of Amazonian cosmovision and myths: Different beings of the cosmos - for instance

humans, animals or spirits - perceive their themselves and others in distinct ways: each group has their own perspective on the world. Thus spirits and animals think of themselves mostly as humans, but of humans as animals or spirits and vice versa (Lima 1999, Arhem 1996, Viveiros de Castro 1998).

[4] A number of variants of myths about the origin of Shuar shamanism have been published, cf. e.g. Pellizzaro 1978, Vol. II.

[5] cf. Reichel Dolmatoff 1975.

[6] On the significance of the notion of the «Wild Man» in South American shamanism cf. Taussig 1987.

[7] Shamanic darts *(tsentsak)* are conceptualized as living beings that can procreate in the body of the shaman. On the notions of shamanic darts in Western Amazonia cf. Chaumeil 1995.

[8] The gardens are locations of a different class of spirits dominated by Nunkui (Earth Mother), the Master of gardening, pottery and animal raising.

[9] Arhem 1998:78.

[10] The following remarks are based on work of Reichel-Dolmatoff on the Desana. Reichel-Dolmatoff 1979, 1981, 1996.

[11] *maloca* - large oval building that traditionally housed an entire community.

[12] Reichel-Dolmatoff 1979, 1981.

[13] Reichel-Dolmatoff 1996: 82.

[14] Reichel-Dolmatoff 1996: 84-93.

[15] Arhem 1998.

[16] On the relationship between nature, world view and society cf. e.g. Descola and Pálsson 1996, Gingrich and Mader (in print).

[17] A good example are the Makuna in Columbia (Arhem 1998:98-99).

* * * * *

Amodio, Emanuele (1993): *Formas de la Alteridad. Construcción y difusión de la imagen del indio americano en Europa durante el primer siglo de la conquista de América*. Colección Tierra Incógnita 6, Quito: Abya Yala.

Arhem, Kaj 1996: The cosmic food web: human-nature relatedness in the northwest Amazon. In: P. Descola und G. Pálsson (eds.), *Nature and society: anthropological perspectives*. New York & London, Routledge: 185-204.

1998: Powers of Place: Landscape, Territory and Local Belonging in Northwest Amazonia. In: Lovell, Nadia (ed.), *Locality and Belonging*. New York & London, Routledge: 78-102.

Chaumeil, Jean Pierre 1995: Du projectile au virus. Un art chamanique de l'agression pathogène en Amazonie. *Etudes Mongoles et Sibériennes 26*: 63-82.

Furst, Peter 1994: Introduction: An Overview of Shamanism. In: Seaman, Gary and Jane S. Day (eds.), *Ancient Traditions: Shamanism in Central Asia and the Americas*. Denver, University Press of Colorado & Denver Museum of Natural History: 1-28.

Descola 1992: Societies of nature and the nature of society. In: Kuper, Adam (ed.), *Conceptualizing society*. London & New York, Routledge 107-126.

Descola, Philippe and Pálsson, Gísli (ed.) 1996: *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. New York & London, Routledge.

Fogelson, Raymond D. and Adams, Richard N. (ed.) 1977: *The Anthropology of Power: Ethnographic Studies from Asia, Oceania and the New World*. New York, Academic Press.

Giese, Cristobal 1989: *Curanderos, traditionelle Heiler in Nordost-Peru*. Hohenschäftlarn: Klaus Renner Verlag.

Gingrich, Andre and Mader, Elke (ed.) (in print): *Metamorphosen der Natur. Sozialanthropologische Studien zum Verhältnis von Natur und Weltbild*. Köln/Wien, Böhlau.

Harner, Michael 1972: *The Jivaro: People of the Sacred Waterfalls*. Robert Hale & Company, London.

Humphrey, Caroline 1995: Chiefly and Shamanist Landscapes in Mongolia. In: Hirsch, Eric (ed.): *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*. Oxford, Clarendon Press: 135-162.

Lima, Tânia Stolze 1999: The Two and its Many: Reflections on Perspectivism in a Tupi Cosmology. *Ethnos*, Vol.64, 107-131.

Luna, L. Eduardo 1986: *Vegetalismo: Shamanism among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon*. Stockholm, Stockholm Studies in Comparative Religion 27.

Mader, Elke 1999: *Metamorfosis del poder. Persona, mito y visión en la sociedad Shuar y Achuar (Ecuador-Perú)*. Quito, Abya Yala.

in print a): «Seelen», Kräfte und Personen. Spirituelle Dimensionen von Mensch und Natur in Amazonien. In: Klein, Hans-Dieter (ed.), *Die Seele aus religionswissenschaftlicher Sicht*, Wien.

in print b): Die Macht des Jaguars. Natur im Weltbild der Shuar und Achuar in Amazonien. In: Gingrich, Andre and Elke Mader (ed.), *Metamorphosen der Natur. Sozialanthropologische Studien zum Verhältnis von Natur und Weltbild*. Wien/Köln, Böhlau..

Mader, Elke und Gippelhauser, Richard (2000): Power and Kinship in Shuar and Achuar Society. In: Schweitzer, Peter (ed.), *Dividends of Kinship. Meaning and Uses of Social Relatedness*. London/New York, Routledge: 61-91.

Pellizzaro, Siro 1978: Mitologia Shuar, 12 Vol., *Mundo Shuar*, Serie F; Quito, Abya Yala.

Polia Meconi, Mario 1989: *Las Lagunas de los Encantos*. Lima, CEPESER, Gráfica Bellido.

1996: *«Despierta, remedio, cuenta..»: adivinos y médicos del Ande*. 2 Vol., Lima, Pontifica Universidad Cathólica del Perú, Fondo Editorial.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo 1975: *The Shaman and the Jaguar: A Study of Narcotic Drugs Among the Indians of Columbia*. Philadelphia, Temple University Press.

1979: Desana Shaman's rock Crystals and the Hexagonal Universe. *Journal of Latin American Lore* 5(1): 117-128.

1981: Algunos conceptos de geografía chamanista le los indios Desana de Colombia. *Contribuçoes à Antroplogia em homenagemao Professor Egon Schaden*, São Paulo, Coleçao Museu Paulista: 255-270.

1996: *The Forest Within. The World-View of the Tukano Amazonian Indians*. Foxhole, Themis Books.

Sharon, Douglas 1978: *Wizard of the four Winds. A Shaman's Story*. New York/London: The Free Press.

Taussig, Michael 1987: *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man*. University of Chicago Press, Chicago.

Viveiros de Castro, Eduardo 1998: Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)* 4: 469-488.

* * * * *

Шаманизм, природа и экология в Южной Америке

Задача данного доклада – исследовать аспекты взаимоотношений между шаманизмом, природой и экологией в различных шаманских и религиозных традициях регионов Анд и Амазонки. Шаманизм в Южной Америке связан с природой различными способами: с одной стороны, шаманы получают важные элементы своей силы и знания от «природы», от духов животных и/или растений. Среди духов-покровителей амазонских шаманов также численно преобладают животно-растительные духовные сущности, ягуар, анаконда; или же души галлюциногенных растений (аяхуаска) и деревьев. С другой стороны, на Андских нагорьях в религиозных и шаманских практиках преобладают другие природные черты, - например, духовные силы гор и озер, каковые являются и местами паломничества шаманов.

Шаманы выступают в роли посредников между человеком и природой и в других контекстах: у многих культур Амазонки одной из важнейших задач шамана считается ведение уравновешивания человеческих потребностей и природных ресурсов с помощью различных духовных сущностей, так как матери растений и владыки животных. Таким образом, шаманы оказывают влияние на регулировку взаимоотношений между людьми и окружающей средой. В наши дни шаманы также вовлекаются в решение экологических проблем, связанных с правами коренных жителей Амазонки, перенося, таким образом, свою традиционную роль посредников между человеком и природой на современную политическую жизнь.

(Перевод М.Н.Ошуркова)

Круглый стол

«Традиционные представления о «тонкоматериальном мире» и его обитателях с современных научных позиций»

Научные доклады и сообщения

Котожеков А.И.

Человек и духи природы: возможность контактов по традиционным хакасским представлениям. (Постановка проблемы)

Пантеон представителей невидимого мира в хакасской народной традиции очень широк, от обитателей верхнего мира, среднего,

до нижних миров. Как правило, небожители и обитатели Нижнего мира очень редко посещают Средний мир.

Поэтому чаще всего люди встречаются с невидимыми обитателями Среднего мира. Невидимые обитатели Среднего мира представлены духами автохтонами и аллохтонами. Аллохтонные духи - это, как правило, духи, происшедшие от душ умерших людей, животных и других живых существ. Они в хакасской народной традиции выделяются под общим названием „Тес". Тесы бывают светлыми и темными. Духи этого разряда, как правило, являются слугами или помощниками у камов (шаманов).

Помимо духов аллохтонов Средний мир населен также духами автохтонами – хозяевами местностей и стихий (ээзи). Также к духам автохтонам можно отнести „хут" или „чула" живых явлений (тынных ниме). Например „хут" (душа) хакасского народа, явившаяся сказителю Итпекову в виде увядающей старушки или „чула" (жизненная сила или судьба) отдельного дерева, трав или самого человека.

Также, возможно, к духам автохтонам можно отнести духов гор, называемых горные люди. По сообщениям ряда информаторов и фольклорных текстов, некогда предки хакасов и горных людей были одним народом. Одна часть предков в своей праведности могла обращаться в невидимых духов и обратно в людей, а другая часть, привязанная к земным удовольствиям, не могла этого делать. Таким образом, праведная часть ушла внутрь гор, а приверженцы земных удовольствий остались на земле. Но связь между ними не прерывается до сих пор. До сих пор в хакасском народе существуют сказания об этих контактах. Это взаимные хождения в гости, иногда бракосочетания земных людей с горными духами, невольные встречи на „дорогах горных духов" и тому подобное.

Много рассказов связанно с исчезновением людей и внезапным их появлением через некоторое время (это может быть неделя, месяц, год). Так я в селе Верх-Кндырла слышал рассказ о старике, исчезнувшем из амбара и на которого потом через месяц набрели в лесу. Он был в исподнем, босиком, следов многочисленных блужданий по лесу не было. Сам старик ничего не рассказывал. Сделали вывод, что его „водили в гости" горные люди. Как правило, гости горных людей не имеют права рассказывать о своем посещении.

Среди множества публикаций рассказов о встрече с горными людьми в республиканской газете „Хакас Чирі" выделяется один о

девушке-сироте, пасшей скот сельчан и потерянной ими на три дня. Вследствие поисков этой девушки ее обнаружили (на третий день) спящей в степи, где она пасла коров в день исчезновения. По ее рассказу, она проспала минут десять – пятнадцать и рассказала сон, который она видела. Ей снился молодой парень верхом на лошади, который посватался к ней и повез ее к своим родственникам в пещеру. Там их ждали женщины, сидящие в юртообразном помещении, которые попросили девушку подмести мусор. Когда она это сделала и уже хотела собрать мусор в совок, как вдруг мусор разлетелся по пещере. Она пыталась это сделать несколько раз. Наконец старшая из сидящих женщин сказала, что девушка не подходит в невестки, и пастушка проснулась.

Сказание интересно тем, что в нем есть мотив разновременности, разрыв скоростей событий в том и в этом мире. Этот мотив прослеживается и в охотничьих быличках (хождение охотников в гости к горным людям или духам). Иногда день пребывания у горных людей равнялся году жизни на земле.

Особенно популярна в народе тема „дороги горных духов". Люди иногда оказываются возле дороги, слышат песни, пение горных людей, звуки колокольчиков и бубенцов. Некоторые, оказавшись непосредственно на дороге, вступают и в прямой контакт. Иногда на „дороге духов" оказывается шалаш или палатка земного человека. Такие встречи обычно заканчиваются болезнью человека (болезнь пищеварительных органов или психические расстройства). Иногда бывает, что и дом (жилище человека) может стоять на „дороге духов", тогда в этом доме умирают дети, или случается какое-нибудь другое несчастье.

Тема историй, связанных с невидимыми силами мира, тема не изученная в хакасском фольклоре. Их можно подразделить на исторический и современный пласты. Исторический - изобилует встречами с небожителями (тема девушек-лебедей, купающихся в горных озерах), с представителями подземного мира (сарыг хыстар) и представителями нечистой силы срединного мира (читьбечен-людоед, алмасы или абасы – дикие люди и тому подобное). То есть в исторических быличках есть дифференсация представителей невидимого мира, а в современных – нет дифференсации, возможно, из-за неактуальности, и оттого размытости в сознании людей традиционной картины мира.

Как правило, во встречах с горными людьми или духами они дают информацию о необходимости тех или иных акций или ожидания тех или иных событий (предсказания), консультируют о необходимости тех или иных действий для достижения той или иной цели.

Не вдаваясь в выяснение достоверности исчезновений людей, предлагается рассмотреть версию объяснения контактов.

Для этого необходимо проанализировать традиционное мировоззрение.

Для традиционного хакаса, душа человека (и всех живых существ) заключена в вихре. Исходя из этого, существует поверье, что вихри, которые часты в хакасских степях, это души умерших или души камлающих шаманов (если вращается по солнцу) или души умерших (если вращается против солнца).

Так же в виде вихря представлялось мироздание. Основой мироздания являлась космическая мешалка – прототип „отцовского серебряного столба", называемого в народе Сал-Прош или Чал-Брос, который зачинал все события. „Сал (Чал)" здесь обозначает сущность идеи Проша (Броса). Для примера – „Сал-агас" – это бревно в значении „суть дерева", так и Сал-Прош (Чал-Брос) – это суть Проша, синонима „отцовского серебряного столба", представляемого в виде невидимого огромного космического вихря, который и является отцовским началом.

Степной вихрь, поднимая мусор и пыль вверх, разбрасывает их там веером или зонтом. Далее этот мусор оседает на землю, где опять втягивается в основание вихря. Таким образом, вокруг вихря создается сфера, образованная воздушными потоками (мусором), образуемым вихревым столбом. Эта сфера традиционными хакасами понималась, как Ымай („материнское золотое чрево"). Эта сфера Ымай наиболее наглядно проиллюстрирована формой яблока. На наш взгляд и само название „алма" (яблоко) восходит к „Сал-Ымай „алыма" – „алма" в значении суть (идея) Ымай.

Сам вихрь (Сал-Прош) образуется двумя принципами „Пурун-нар" (изначальные). Принцип, являющийся началом вихря или причиной вихря называется „Парнак" (Фарнах или Фарн в персоязычном), восходящий к „Пурун-Ах" (белый или изначальный Пурун). „Парнаками" в традиционной хакасской культуре называли детей мужского пола.

Принцип, олицетворяющий конец вихря, называется „Пурунгы" (прошедшее время) или „Пурунку" (сумерки)

В объектах видимого мира эти два принципа олицетворялись началом и концом дня или началом лета и концом лета (весной и осенью). Это отражено и в семантике слов, обозначающих эти явления. Так „Иртен" (утро) восходит семантически к выражению „ир теен" („названный мужчиной"), а „инр" (вечер) восходит к выражению „инг ир" („настоящий мужчина"). Также „Чаехы" (весна) восходит к „час хыы" (апогей младенчества), а „куску" возводится нами к „кус хыы" (апогей силы и мужества и мощи). Таким образом и „иртен" (утро) и „чиехы" (весна) возводятся к началу и олицетворяют собой принцип Панрнака (Пурун-Ах) – младенца, будущего мужчины (названного мужчиной). А „инр" (вечер) и „куску" (осень) восходят к принципу конца, завершения (названный мужчина становится настоящим мужчиной или младенчество оформляется в силу и мощь). Путь Парнака и Пурунку и есть Сал-Прош (отцовский серебряный столб), который вызывает к жизни Ымай. Сферу, определяемую этим Сал-Прош.

И действительно, традиционное сознание хакаса видело подтверждение этого в оформлении плодов деревьев (дичь, ранетка, яблоко), плодов растений и ягод, в формировании побегов растений, в формировании корневой системы, в скалах отщепов на камнях, в волнах, образуемых на поверхности воды и т.д. и юрта, с дымоходом в середине, это сфера Ымай – космоса.

И так же, как и плоды, и семена есть материальное наполнение идеи Ымай (сал-Ымай), так же человек есть материальное наполнение трех Ымай. Первая Ымай формирует голову, Вторая – грудную клетку и третья – живот (курсах). Эти три Ымай, наполняясь плотью, формируют силы: голова – интеллект (суме), грудная клетка психику (чуркоо), живот – физиологию (хахба). Это три основные силы или души человека. Между ними формируется еще две сферы как дифференциалы – между головой (сюме) и грудной клеткой (чурек) или (кенгни) формируется душа жизни (тык), и между грудной клеткой и животом образуется дифференциальная (вторая) сфера, формирующая страсти (харанды).Помимо этих двух дифференциальных сфер как дифференциалы со средой образованы еще две сферы головы и среды (чула) и сферой живота и среды „хызыл хурт" – (красный червь). Все эти сферы между собой связаны одним

стержневым вихрем (чан) и объединяющими все сферы единой сферой, являющейся аурой (хахба) или (сурун).

Предложенная семичастная структура энергоинформационной основы материального тела человека есть авторская интерпретация, которая требует проверки.

Фольклорная традиция не дает структурной реконструкции души, она дает разные факты, позволяющие выделить несколько душ в человеке. Это чула, чан, тын суме, харанды, хагба, харах оды и т.д. Их функциональная дифференсация в фольклоре довольно размыта и трудно определяема. Но именно эти составляющие души являются источниками сакральной информации человека.

Так в одной из быличек два охотника заночевали в тайге. Один из них уснул и из его тела вышла душа в виде двух светящихся огоньков „харах оды" (свет глаз). Второй охотник, проследив за огоньками, запомнил все места, которые они посещали и утром узнал у товарища, что тот в какой-то пещере видел сокровища. После охоты, второй охотник вернулся на место охоты и в пещере, куда залетали „огоньки" души спящего охотника нашел сокровища и разбогател.

Так же как проблему хотелось бы здесь как параллель рассмотреть открытия по исследованиям диссипативных систем, предложенных бельгийскими учеными (И.Пригожин). Суммируя эти исследования, можно составить следующую картину. Любая точка бифуркации определяется как актор. Любой актор определяет свой аттрактор (притягивающий актор). А аттрактор по принципу Ле Шателье возбуждает пространство (функциональное пространство Пригожина), организуя структуру сопротивления среды. Эта структура формируется как торсионное образование.

Эта картина полностью совпадает с традиционными представлениями хакасов о строении мира и его отдельных частей. Так „Пуруннар" или „Сал-Прош" есть вектор, объединяющий актор с аттрактором, где „Парнак" есть актор, А „Пурунны" есть аттрактор. Торсионная сфера сопротивления среды (функциональное пространство И. Пригожиина) есть сфера „Ымай".

По традиционным верованиям хакасов вещный мир есть „аргын чир" (искусственный мир), а мир идей (сакральный мир) есть „сын чир" (истинный мир).

И действительно, современные знания определили, что звуки, цвет, вкус и осязание есть иллюзия, создаваемая нашим сознанием.

В основе этих иллюзий лежат колебания воздушной среды, электромагнитной среды, физической и иных сфер. Таким образом, информация (звуковая, световая и др.) в основе имеет колебания, дифференцируемые сознанием в звуки, цвета и т.д., формируемые памятью в образы, соответствующие тем или иным эмоциональным переживаниям.

Вся эта информация через колебания формируется в материальном мире. Таким же образом сфера „Сал-Ымай" (функциональное пространство, отличаемое Пригожиным от геометрического), которые формируют свою информацию. Эта информация воспринимается людьми как интуиция или информация, идущая из сакрального мира, особенно часто проявляемых в сновидениях (вещие сны), в архитепических знаниях (К. Юнг) и т.д., то есть состояниях, когда физиологические рецепторы отключены и сознание сосредотачивается на колебаниях души, а не физиологических рецепторах (измененное состояние сознания).

Исходя из этих соображений, все объекты мира обладают не только физическими колебаниями (энергетическими) но и информационными. Поэтому встает проблема изучения шаманистеских культов с позиций интуитивных технологий контакта с физическим миром.

* * * * *

Man and the spirits of nature: the possible contacts on the traditional conception of the Khakas people.

The pantheon of representatives of the invisible world is very large in the Khakas folk tradition. Considering this pantheon, the author argues that it is unknown and unsettled yet. He parcels out the spirits of the Middle World, as they are more likely to enter into contact with man, then others.

The author consults the traditional Khakas world understanding to explain how these contacts take place. The traditional Khakas understanding of the world says the soul is the whirl. The soul of the space is the space whirl, which is called „the father silver pillar" or „Sal-Prosh" (Сал- Прош or Chal-Bruce (Чал-Брюс)) It means the idea of Prosh (the phallus).

The whirl forms the sphere, which is the mother-goddess, called „Ymai" (Ымай). The vividest example of Ymai is the shape if an apple. The name of the apple which is now called „alma" (алма) in origin sounded like Sal-Ymai (the idea of Ymai). Sal-Ymai – Al-Yma – alma.

The whirl consists of two principles called „Purunnar" (Пуруннар means primordial). They are Parnak (Парнак) and Purungy (Пурунгы).

Further the author considers the extrapolation of these two principles in natural phenomena. Just these three principles (Parnak, Purungy, and Yman) are

the bases of the material world. They form the sacerdotal or the true world (the world of reason), but the materialized world is the profane or artificial world (the world of sequel).

Man has the sacerdotal soul and the profane soul as the object of the world. The van consists of three main spheres and four parted (different) spheres in the sacerdotal part. Thus the man has seven parts of his soul in the sacerdotal world. And these seven parts develop the corporal body in the profane world.

Further the author applies to the studies of dissipated systems of Belgian explorers (I. Prigogin).

Summing up, the author makes the following picture. Any point of bifercation is defined as actor (thesis). Any actor appoints its own attractor, which galvanizes the functional expanse of Prigogin, making the structure of torsion.

This scheme in its structure repeats the structure of the Khakas traditional world view.

Thus the man's body gets some information through the oscillations of the corporal world, but through the oscillations of the functional expanses into the sacerdotal world. And these oscillations are formed into the image of the corporal world througth man's mind, accentuating the oscillations of the functional world.

Пушкарева Е.Т.

Ненецкий фольклор в психоментальном контексте

К песенным жанрам в ненецкой традиционной культуре можно отнести детские песни *нюкубц*, личные или хмельные песни *ябс сё*, сказки-песни *сёсавэй лаханако*, три вида эпических песен *сюдбабц, ярабц и хынабц*, песни животных, птиц, сверхъестественных существ, для которых обобщающий термин не зафиксирован, а также песнопения в канве шаманского камлания *самбдабц*.

Детские песни нюкубц в основной своей массе не являются общенародными детскими песнями, а являются индивидуальными песнями того или иного ребенка, которые сочиняются на первом году жизни. Песня может быть сочинена матерью, отцом, бабушкой, дедушкой или братьями или сестрами. Она может быть сочинена кем-то одним из родственников, но слова могут сочиняться другими родственниками. Постоянной константой песни является ее мелодия, а текст может постоянно обновляться в зависимости от возраста ребенка и его деяний, песня, как правило, поется от лица ребенка, т.е. она фактически первая личная песня человека. Может она петься и от лица автора, т.е. от лица сочинителя, поют ее обыно мать с отцом и другие родственники. Обычно в таких песнях прославляется ребенок,

какой он ловкий, какой он умный, какой он быстрый, какой он богатый и т.п. У ребенка может быть не одна песня, а несколько, т.е. основная и какая-то другая ситуативная. Например, у одной девочки была основная песня и «Песня, которую она поет в метельный день». Сведения о характере сочинения, тематике этих песен имеются в некоторых научных и научно-популярных работах журналистов, этнографов, но работ монографического характера, насколько известно автору, по этому жанру не имеется. В настоящее время некоторые совершенные в художественном отношении песни пополняют репертуар ненецких профессиональных исполнителей.

Личные песни *ябе сё*, которые многие авторы называют хмельными, являются личными песнями сочиняемыми и исполняемыми самими авторами в хмельном состоянии. Личная песня также идентифицируется по мелодии, текст также может меняться в зависимости от жизненных ситуаций, текст описывает жизненный путь человека от юношества до старости. В ней отражаются возрастной, социальный, имущественный, семейный статус человека. У ненцев личную свою песню автор не может исполнять публично в трезвом состоянии, его же песню члены общества не могут исполнять в его присутствии. По свидетельству М.С.Приходько (урожденной Агичевой) в январе 2001 года в Хельсинки, это может привести к смерти автора. Автор в пятилетнем возрасте исполняла песню одного юноши (Толи Харючи), который вдруг вошел во время ее пения: автор остолбенел от неожиданности, все замерли в ужасе, в результате чего автор песни незаметно для ребенка вышел на улицу, а взрослые предупредили ребенка, что автор вернулся. Этот эпизод на протяжении долгого времени при жизни свидетелей неоднократно, правда, деликатно вспоминался как пример неподобающего обращения с чужой песней.

И детская песня, и личная песня исполняются одним человеком, к тому же они являются произведениями индивидуального творчества. Некоторые личные песни в настоящее время исполняются профессионалами как общенародные лирические песни.

Песни животных, птиц и сверхъестественных существ тоже, видимо, таят много загадок. Как они возникли? Кто их услышал и переложил на человеческий язык? Какова их типология? В этом жанре больше вопросов, чем ответов. Между личными песнями людей и песнями мифических существ стоят песни сихирти - чуди. Большинство ученых, занимающихся этнографией, языком и фольклором

ненцев приходят к выводу, что речь идет о легендарном народе чуди. Нужно заметить в связи с нашей темой, что песни сихирти при их исполнении вызывают обратный погодный эффект: если была солнечная погода, станет ненастье, если было ненастье, то станет солнечная погода.

Эпические песни *сюдбабц, ябабц, хынабц*, песни-сказки *сёсавэй ханако* и песни в канве шаманского камлания *самбдабц* исполняются двумя сказителями: основным и вторящим, в этом их общность. Любое произведение фольклора ненцев нельзя не завершать, если существуют какие-то препятствия для полного исполнения произведения, его надо хотя бы сжато пересказать. Считается, что повествование замрет на том месте, где оно было приостановлено, и что персонажи будут находится в тех же позах, в которых они были в момент исполнения.

Что касается самбдабц, то их нельзя исполнять в не канве шаманского ритуала. Даже виртуозные знатоки и исполнители этих песен уносят с собой в вечность эти сокровища. Имеющиеся в публикациях к настоящему времени самбдабц являются фрагментами этих песен, записанные в партии или основного исполнителя, или в партии вторящего *тэлтанеседа*.

Общим для исполнения песенных жанров любой техники является их табуированность при похоронном обряде; вместе с тем фольклорные произведения прозаического жанра можно и нужно исполнять при похоронном обряде, особенно предпочтительны произведения с юмористическими вкраплениями. Объяснения табуированности песенных жанров в похоронном обряде насколько известно автору в имеющейся литературе по этнографии и фольклору ненцев нет. Пока это является неразгаданной загадкой фольклористики и этнологии, хотя некоторые догадки можно высказать. Ненецкий фольклор в психоментальном контексте еще предстоит изучить, я полагаю, что возможны находки в этом плане.

* * * * *

The singing genres of the Nenets folklore are: the child songs, the personal songs, the epic songs, the songs of the animals, of the birds, of the supernatural creatures and the shaman songs.

Their taboo on the funeral ritual is the common sign for these genres.

The children and the personal songs are the individual markers of a man. These songs have the particular regulars of using.

The epic and the shaman songs are performed by two performer

From the point of view of the Nenets people the shaman songs, had not to perform outside of the shaman ritual.

The Nenets folklore on psychomental context had not studied yet and it is necessary to study it in the future.

LeValley J

Summoning the Spirit Child: A Toddler Initiatory Dispossession Ritual

ABSTRACT

Indigenous shamanic knowledge and traditional magico-ritual, relative to manipulating the ecology of an environment shared by both humans and spirits, is most often dismissed by the dogma of Western Scientific Thought. It is dismissed as the product of an uncivilized imagination and the ignorance of primitive socialization. Those of us who undertake to apply scientific principles to the study of shamanic ecology seek our data in faraway corners of the world, corners not yet corrupted so severely with the blindness engendered by living with the dogmas of formal operations logical thinking. This paper is based on an ethnographic case study and involves a group of young toddlers at an upper middle class suburban family daycare home, in Northern California, USA. What at first was assumed to be merely a curious case of a shared imaginary playmate, among a group of toddlers whose developmental protocol would make this unlikely, soon came to be more clearly recognized as a case of non-ordinary reality entity contact. Repeated direct contacts, involving both group and individual interaction, were apparently sustained by the toddlers, several incidents being specifically witnessed by the researcher. Apparent singular direct contacts were sustained by an interviewed adolescent male and by the researcher. No contact was apparently witnessed subsequent to researcher contact. In spite of the apparent termination of direct entity contact incidents, after two months, a group of the toddlers continued to call the entity. This calling behavior became ritualized, with a specific body stance and repetition of movement and sound, resulting in a semi-trance state reminiscent of the "ere" state of initiatory dispossession described by Gilbert Rouget. This ritualized calling behavior was essentially part of group experience and always took place in a designated ritual space outdoors, beneath a large catulpa tree, into whose upper branches the calling was specifically directed. With no apparent further direct entity contact, and with no adult or other external support, participating toddlers continued for eight months to regularly perform this ritualized spirit-calling, attempting to summon the particular spirit by name. The data is considered from an East-West perspective on human cognitive development, normal and paranormal consciousness. Developmental theory is applied to toddler perception and ritualization of non ordinary reality experience. The Tibetan Buddhist cognitive distinction between Rational and Pure Mind is used to examine toddler perception and adult response.

The Phenomenological Event

The phenomenological event was a series of incidents involving repeated contact between subjects at an upper middle class suburban toddler daycare home and a child spirit or apparition. It began with a series of 9 well-documented sightings over 7 days, involving an adolescent male visitor, 4 toddlers (2 females, ages 17 months and 21 months, and 2 males, ages 25 months and 32 months), and 1 female adult Researcher (see Table 1 below). The spirit child is called T'asha, as this was the name by which the children called her (though each had distinctive pronounciation). This was also the name she allegedly gave as her own when questioned by the male adolescent. Although it is not known in what form she appeared to the toddler subjects, it is documented that she appeared, at least twice (once to a male adolescent and once to Researcher) in the form of a white female child, age approximately 4 years, with long blond curls, pale blue hair ribbons, old-fashioned white two-tiered dress, tights and black leather buckle shoes (slip-ons with a decorative buckle). Both cases involved mutual observation and eye contact between apparition and subject.

Table 1 – SUBJECTS

Subject	Gender	Age *	Native Language	Did Sighting Occur	Ritual Participant
Toddler 1	Female	21 months	English	Yes	Yes
Toddler 2	Male	25 months	English	Yes	Yes
Toddler 3	Female	17 months	Italian & English	Yes	Yes
Toddler 4	Male	32 months	Paraguay Indian	Yes	Yes
Toddler 5	Male	32 months	English	Unsure	Yes
Toddler 6	Female	20 months	Cantonese & English	No	No

Adolescent 1	Male	12 years	English	Yes	No
Adolescent 2	Female	12 years	Tibetan & Hindi	No	No
Caregiver	Female	57 years	English & Yiddish	No	No
Researcher	Female	44 years	English	Yes	No

* age at beginning of investigation

In the case of the adolescent male, there was verbal exchange (the apparition said, "Hello" and subject responded. Subject asked her name and she responded) and contact occurred indoors, within a foot of the subject, in the evening, after daycare hours. He said that she "popped out" of the slightly open door (of an occupied bedroom) into the hall, just as he emerged from another room to enter the bathroom. He never considered that the child was in any way irregular (a ghost, for example) until during the interview, six days later. He asked me why I was asking questions about the little girl. I explained that the little girl is not enrolled in our childcare and that I suspect she might be an apparition of some sort. He was quite surprised and said, "Well, she looked like she was real". This sighting had apparently taken place the evening prior to the first observed toddler sighting.

In the case of the researcher, the apparition was observed, within 4 feet of the researcher, squatting down, handling and examining a blue baseball cap in the backyard, in the late afternoon. She stood up and looked at me. I was not aware of suspecting that she was an apparition until I had the thought, "She doesn't belong in our yard and she isn't even dressed right for this century". At that moment, we made direct eye contact and she vanished, dropping the baseball cap. Immediately I became aware of my already very dry mouth, pounding temples, and rapidly beating heart. I felt tingly on the back of my neck. I walked over and picked up the baseball cap. I had a weird feeling in the back of my head and a feeling of electricity in the hair on my neck and arms. It is the only time I actually saw her.

In the week between the adolescent male subject's sighting (the first documented sighting) and the researcher's sighting (the final documented sighting), the spirit child apparently was involved in a series of at least 7 separate sightings by toddlers (with a possible 8th and 9th toddler sighting undetermined). The first 2 toddler sightings involved the 21 month old female (toddler 1) and the 25 month old male (toddler 2), who suddenly

looked up from their play and enthusiastically yelled, "T'asha! T'asha!" in the direction of the hallway. They jumped up and ran into the hallway, toward the bedroom, still calling her. I asked where they were going. They both answered, "T'asha," distinctly, then pointed simultaneously in the direction of the bedroom. I asked them to come back because a baby was sleeping in there. They hesitated and, after a long look toward the bedroom, they came back to the livingroom. They bent their bodies sideways, as though trying to see around the hallway corner, and called, "T'asha," 3 times, loudly. About 10 minutes later I heard them in serious and purposeful conversation, and recognized the name "T'asha" spoken often.

The following day, the same two toddlers were playing after morning nap. They ran out of the hallway into the livingroom, laughing and repeating T'asha's name, then some babbling, then again repeating her name. They seemed to be holding hands with an invisible child and including the invisible child in their play. It should be noted that imaginary playmates are not characteristic of toddlers, requiring a more sophisticated pre-operational maturity. The peak time for imaginary playmates is between five and six years of age (Hilgard, 1970).

The 3rd toddler incident (toddler sighting #5) involved a 17 month old female (toddler 3). She was holding her stuffed dragon and sucking on a pacifier, in the livingroom, when she suddenly looked up at the ceiling, pointed and said in an excited voice, "T'asha! T'asha!," dropping her pacifier. The toddler looked at researcher and adult caregiver, then pointed toward the ceiling again, and in a serious voice said, "T'asha", as though stating a fact. I then asked her, "Where is T'asha?" She pointed emphatically at the same place on the ceiling.

I saw nothing unusual on the ceiling, said nothing and merely observed. The toddler looked up and again said, "T'asha", this time laughingly. She began excitedly describing a circular motion with her pointed finger, moving her whole arm around and around, very fast, laughing and repeatedly saying, "T'asha." Then she seemed suddenly to lose interest (not unusual for a 17 month old toddler), looked down at the floor and picked up a toy. She began to play quietly.

Toddler sighting #6 occurred with the same toddler (toddler 3), about 4 or 5 minutes later. I asked her, "(child's name), where is T'asha?" The toddler looked up at the original location of the previous sighting, then bent her head back further, as though searching. She lost her balance and fell. I asked her again. She stood up and looked straight

above her, then turned her head until she was looking at a spot on the ceiling about 7 feet away from the original location. Her face lit up, as though in recognition. She pointed to that spot and said, "T'asha", again moving her arm in a circular motion. Then she looked down and continued to play. About 20 minutes later, I again asked her, "Where is T'asha?" She looked up at the ceiling but registered nothing on her face. She said nothing, merely looked at me, blankly, and went off to play.

Toddler sighting #7 happened to a 32 month old male (toddler 4) in whom English was not a native language. I do not know when it happened. A parent I confided in about our apparent apparition asked if her daughter had ever mentioned T'asha's name. I said she had not, to my knowledge. She asked if the 32 month old knew anything about T'asha. I said I had no idea, but that he had never mentioned her name, had limited English, and had never been present when the previous incidents were observed. Furthermore, there was little contact between him and other toddlers because of a difference in schedule.

I called toddler 4 over to me and the parent asked him, shrugging, "(child's name), where is T'asha?" The toddler pointed up, toward the back door and excitedly (with loud, short breaths) replied, "T'asha in a house, -inside, in a house. T'asha up. Go round and round in a home. T'asha go round, in a home." He described the same excited circular movement with his arm and pointing finger that the 17 month old had described. He ran off. Immediately, he ran back to us and said, "T'asha inside home." Again he ran off.

The sole incident of researcher contact occurred about 4 hours later, that same afternoon. This was followed by 8 months of searching/calling behavior, among the toddlers, which within 2 months (of the original sighting on May 4) evolved into a sometimes ritualized entity-calling event, involving an odd body posture and a visibly altered state of consciousness. Here is a sequential slice of excerpts from my field notes, during that transition period.

June 9

(Toddler 1) was sitting in livingroom floor when she suddenly began saying, "T'asha, T'asha," over and over, but with no particular discernible facial expression. She then stood up, held her shoe very high above her head, then ran across the floor, chanting, "T'asha, T'asha T'asha," as she headed for the kitchen. She didn't act as though she saw anything or anyone, but rather seemed very preoccupied, in her own world.

July 7

(Caregiver) saw (toddler 1) standing on top of the large climbing structure in the backyard. She was standing in the wind, calling out a chant of "T'asha, T'asha, T'asha", rhythmically, in sets of three. She was looking up into the large Catulpa tree as she chanted the spirit child's name. She seemed oblivious to anything else and her body appeared to be rigid, her chest out and her back arched in.

July 12

The toddlers were outside. I heard shouting and went to see what it was about. (Toddlers 1, 2, 3) were standing balanced astride the top of the climbing structure, facing the Catulpa tree, looking up toward the top. They were calling T'asha, again in sets of three. They seemed quite intent, their bodies stiff and faces upturned to the same spot in the tree as last time.

July 14

(Caregiver) and I were feeding the younger babies, sitting in the yard, on chairs. There was a stiff breeze, at the time. (Toddlers 1 and 2) were shouting into the wind, calling T'asha, over and over. They were very intent and serious about their calling. We watched them several minutes. They became aware of us watching. They became instantly quiet and began to whisper and watch us, furtively. We changed our conversation and tried to appear disinterested in their play. They played again, but did not call T'asha.

July 15, 1994

(Toddler 1) was standing on the climbing structure, looking up into the Catulpa tree. A wind caught her hair and she called T'asha's name only one time.

July 25, 1994

Early morning, (caregiver) witnessed (toddler 2) looking up into the Catulpa tree and calling T'asha, saying, "T'asha, come here!"

August 16

.... (Caregiver) and I both watched as (toddler 1) and (toddler 2) balanced on top of the climbing structure and called T'asha's name, repeatedly. I noticed the rigid body posture, with head tilted somewhat back, and backs arched in. (Younger toddler 3) stood on the ground, about 5 feet adjacent to the climbing structure. She stood also in that odd posture, head up and slightly back, with her chest pushed out, back arched in. After the three children had called T'asha loudly and longingly (their voices wavering in pitch the way they call to each other when the

other is not responding), perhaps 8 to 10 times, all three children began clapping their hands in emphasis as they called. (This is something they have previously experienced when, failing to respond to adult caregiver voice control, we have clapped our hands to gain their attention. They, however, though imitating that technique at first, then continued calling while clapping evenly and continuously, as opposed to the original sharp emphatic clapping.) They did not look at each other, and indeed appeared to be quite oblivious to everything except their calling ....(Toddler 5) had been playing on the ground, inside the climbing structure, up to that point. He called T'asha's name, then stepped out of the structure, looked toward the top of the Catulpa tree and called her name once more. Then he went back inside the structure and sat down. He began making engine sounds by vibrating his lips. The other children were still clapping while calling. Then (toddler 5) said, loudly, "Coming a get you, T'asha! Coming a get you!" He resumed his engine sounds and began moving his hands as though controlling an imaginary steering wheel. Then (toddler 1) yelled, "T'asha. Coming!," in apparent imitation of (toddler 5). (Toddler 5) continued his driving play and soon (toddlers 1, 2 and 3) joined him inside the structure, on the ground. Both (toddlers 1 and 2) looked up into the tree and called T'asha half-heartedly, then focused on the play experience (toddler 5) had initiated.

During this 8 month period of searching/calling, following the week of clear sightings, there was no clear evidence of contacts occurring. Apparently the children struggled unsuccessfully to initiate repeat contact. The researcher can only feel amazed that these toddlers continued to remember, discuss, search for and call this disappeared apparition, without allegedly sufficient (in terms of toddler cognition) ongoing contacts. Sometimes there were 2 or 3 week periods of no observed calling events and there was even a two and a half week vacation during which childcare was closed and the children had no exposure to each other or to the childcare environment. Many times, I suspected the whole phenomenon was over, only to see individual and group incidents occur again.

In addition to the original 4 toddlers, 1 adolescent and 1 adult (researcher) directly involved in clear sighting incidents, there was another 32 month old male toddler involved in calling behavior and a possible sighting (at age 35 months). A 20 month old female toddler (toddler 6), apparently never directly involved in either sighting or searching/calling incidents, reported a possible apparition presence in her

home bathroom, above the mirrored medicine cabinet, during the course of this investigation. Her mother stated that the child insisted, twice, "Man, Mommy, up there", while using her hands to direct her mother's face and gaze. The other two babies in the daycare were under a year old and there is no data to suggest apparition contact.

Discussion

In choosing an emic analysis of events, the basic question arises: To what extent does this phenomenological event resemble the literature on apparition sightings? Auerbach (1986), in reviewing normally reported behavior of sighted apparitions, includes the fact that they generally look like people (as opposed to more sensational media imagery), that they most often look solid. This was the experience of both the researcher and the male adolescent. We saw a child who, although she was dressed for a different era, nevertheless looked real and solid, not like a media image of a ghost. The male adolescent was surprised to find, a week after the sighting, that I suspected the child was an apparition. I, myself, didn't recognize the child as an apparition until she suddenly vanished. This is listed by Auerbach as a normally reported feature.

It is reportedly more common to see an apparition than to talk with one or to hear one speak. In this investigation, the male adolescent apparition sighting involved verbal interaction: the researcher's sighting did not. In terms of the toddler sightings, it is not clear whether T'asha spoke to the children. It would seem so, however, based on their play with her and in light of the fact that the children knew her name, the same name the apparition had given to the male adolescent. Furthermore, each child had their own slightly peculiar pronounciation of her name, suggesting auditory perception.

Auerbach (1986) mentions that an apparition "may react to people and surroundings in the same way a 'normal' person would", with some variation (p.38). This is distinguished from a haunting in which the apparition is "merely an image 'recorded' by the geographical location or an object" (p. 39). T'asha reacted normally to people and surroundings (played with toddlers, spoke to male adolescent, made eye contact with researcher, squatted on the ground to investigate a baseball cap) with some variation (moving in circles on the ceiling, "popping" out of the door, vanishing suddenly). Even appearing in mid-air, levitated, is normally reported apparition behavior, as is appearing and disappearing mysteriously.

Auerbach (1986, p196) suggested 3 interpretations of any apparition experience:

1. A normal event was mistakenly perceived as paranormal.
2. Data suggests post-mortem status of apparition (mind or spirit operating after death of body).
3. Apparition is a result of subject psychic ability.

There is nothing notable in the daycare environment that would encourage the perception of an oddly dressed child by the name of T'asha. There were multiple incidents and corroborating observations. These toddlers were exceptionally young for developing an imaginary playmate. The peak time for imaginary playmates is between five and six years old (Hilgard, 1970). Imaginary playmates are thought to reflect a "temporary dichotomy" in the child's personality; "real playmates cause these fantasies to disappear" (Harriman, 1937, p. 368). Piaget (1962) thought imaginary playmates present the advantage of an agreeable companion without a conflicting agenda requiring accommodation by the child. As a product of the imagination, the imaginary playmate could be expected to remain "strictly individual and incommunicable" (Piaget, 1955, p. 63). In this investigation, however, the toddlers had sufficient playmates (daycare, playgroups, siblings) and the apparition was a shared, group experience, subject of discussion, a communicative interactive other with a possibly conflicting agenda (the children apparently could not summon her at will, however hard they struggled to do so).

If my sighting and the male adolescent's sighting were hallucinations, it may be an indication of regressive pathology. Yet Mary Watkins (1986) sensibly proposed that it is the non-autonomous, non-reciprocal (passive, egocentric) nature of relationship in imaginal dialogues with hallucinated others (together with the "absence of a reflecting ego" to distinguish between perceptual and imaginal), which defines pathology, not the fact of hallucination, itself (pp. 146,147). In the case of the male adolescent and researcher's encounters with T'asha, there is ample evidence of autonomy, reciprocity, and healthy reflecting egos. We must conclude, based on the data, that T'asha was not imaginary.

Henry Corbin (1972) distinguishes between the *imaginary* and the *imaginal*. The imaginary contrasts with the real while the imaginal refers to a world of symbol and myth, between material and spirit, through which a more complete reality is made known (p. 1). This is more in line

with Thomas Armstrong's (1985) treatment of imaginary companions, in which he distinguishes among various levels of developmental experience (and the corresponding type of imaginal other): the prepersonal (devouring archetype); the sub-personal (nature spirits or a discarnate entity); the personal (truly imaginary, substitute friend); the suprapersonal (mystical/religious figures); the transpersonal (spirit guides) (pp. 120-125). T'asha would fall most comfortably under the classification of sub-personal level of imaginal other.

It would suffocate the data to interpret T'asha as imaginary, yet might strain scientific credibility to label as *real* something that is so spontaneously inconstant, currently immmeasurable, not intentionally replicable, and not subject to manipulation in a laboratory environment. Western science must consider an expansion of the dualistic analysis between real and not real, as we are trying to come to terms with data on many fronts (quantum physics, anthropology of consciousness, transpersonal psychology, energy medicine) that requires an expanded understanding of *real*. The imaginary is not real, but we should not be quick, as a culture of scientific investigators, to discount the imaginal, on the cusp of material and spirit worlds, as it impacts human behavior, perception, and experience.

Auerbach's (1986) second suggested interpretation of apparition experience is that the data suggests postmortem status (part of mind/spirit that survived the death of the body). The clothing and hairstyle of the T'asha apparition suggests a previous era of existence. The facts of her name, consistent behavior, engagement in relationship with other children, and her curiosity (initiating conversation and examining the baseball cap) supports the appearance of a consistent personality. Although I had no opportunity to interview the apparition, it seems not unreasonable to suspect she may be mind/spirit (or a reflection of mind/spirit) that survived death of the body, some time ago.

Interestingly, two other types of post-mortem (or trans-mortem) cognition are more common in young children: specifically previous life memory, which generally has an early age of case onset (Stevenson, 1977) and which, it seems, declines with age (Matlock, 1988); and the central transformative/enlightenment element of the Near Death Experience (NDE), the Light, a reported element in nearly all childhood N.D.Es while only in about one fourth of adult N.D.E.s (Morse, 1990).

Auerbach's (1986) third suggested interpretation of apparition experience is that the apparition sighting is a result of subject psychic

ability. Both male adolescent and researcher had previous psi experiences as young children and researcher also had multiple psi experiences as an adult. Both had multiple previous apparition sighting experience, and the male adolescent had verbally interacted with imaginal others (human and animal) years before. Caregiver, who observed subject behavior but never sighted apparition, had no previous apparition sighting experience. In fact, Caregiver had, on several previous occasions, been present in other locations when friends and spouse had encountered apparitions and probable poltergeist activity (doors opening and closing without reason, chair rocking, footsteps in hallway without visible cause, and knocking sounds on door), and she alone did not share the experience. The female adolescent, who lived in the home and observed subject behavior but never sighted the spirit child, did in fact have a previous apparition sighting, at age 7, and had been highly traumatized by the experience and its aftermath.

We might anticipate psychic ability among toddlers, as they are pre-ego (and consequently the boundaries between self and other are not yet firm) (Neumann, 1973) and they are sensori-motor/preoperational in their intellectual functioning (and consequently their mental schema are not yet rationally organized) (Piaget, 1937). They are embedded in unitive consciousness, are closer to instinctual nature. There is a body of interesting psychotherapeutic evidence to suggest that pre-rational paranormal awareness operates even before early childhood, in utero (Chamberlain, 1988a, 1988b, 1998; Cheek, 1986, 1992). This early awareness may be indicative of the physically transcendent nature of memory and consciousness (Penfield, 1975; Verny & Kelly, 1981). It should, therefore, come as no surprise if toddlers access extrasensory information in the environment.

If this reasoning is correct, then we would expect that if something changed in a way that interfered with psychic ability, the apparition would no longer be perceived as readily. My data supports this, in that there apparently were no further apparition sightings, post researcher-sighting. I believe what interfered was researcher's rational mind (to borrow from a Tibetan Buddhist Psychology concept). When researcher sighted the apparition, reasonable questions arose: Who is this child? What is she doing in my backyard? Why is she dressed as if from another era? At that moment, she vanished. Perhaps rational mind interfered with the spontaneity of psi information processing, and the apparition was no longer perceived as readily.

My body responded very strongly, indicating difficulty in assimilating this stimulus. I felt a little crazy for having seen it. Before I could bury it in a dark corner of my psyche, I found that the male adolescent had sighted the same apparition and that it was T'asha. It could not be ignored, so I accommodated to it by making it the object of continued research investigation. I observed, took numerous notes, and occupied myself with questions and academic literature, an intellectual distancing from this piece of the unknown. I talked about it and watched the children closely for further data. Not only did I never see T'asha again, but apparently neither did anyone else.

Gertrude Schmeidler (1969) first uncovered the *Sheep-Goat Effect* (which has been consistently replicated), finding that believers in psi tend to score above chance in an experimental situation while disbelievers in psi tend toward below-chance scoring. This suggests that psi information is available to both believers and non-believers, but that the psychology of non-believers blocks accessible extrasensory information so determinably as to score below chance.

For a sensori-motor/preoperational toddler, all things are possible. Living is spontaneous. As the child's intellectual reasoning matures, fewer things are possible and life is lived less spontaneously as socialization is internalized. Evidence of the *impossible* is rejected out of hand or struggled against. The male adolescent subject suggested that struggle when I asked, "So what do you think about such things?" and he responded, "Well, I have 4 voices: One says, 'Believe it'; One says, 'Leave it alone'; One says, 'Be scared'; One is a sarcastic one." Rational processes are antithetical to spontaneous processes.

The Tibetan Buddhist distinction between *rational* (conditioned, logical, organizing, categorizing) *mind* and *Pure* (higher, spontaneous, connecting all) *mind* cognitive modalities (Richardson, 1993) is a useful one in analyzing this phenomenon. Tibetan Buddhists teach that rational mind obstructs Pure Mind. An interview from my previous field research illustrates this well. A Rinpoche was describing various non-ordinary reality events in the early (ages 3-7, preoperational cognitive organization) childhood of a mutual acquaintance, a young adolescent tulku. He described them as being part of the child's "spontaneous nature." I asked if giving positive reinforcement might maximize the occurances and even keep them from disappearing by age 7. The Rinpoche responded:

No. No, we don't say anything. We just wait and listen ... If he shows you some special quality, then you should accept that, but not tell other people he is special ... Then also (people) might expect something more and this would block him .... Also if child has expectation, this makes obscuration and he won't have anymore this experience. It comes only when not expected. These experiences are from

Pure Mind, not from rational mind. It is so pure, it cannot have defilement from anything .... Pure Mind is obscurated by conditionedmind (Richardson, 1993)

My data suggests that while psychic ability may be instrumental in apparition experience, it is by no means sufficient. Perhaps psychic ability is universal, but only some people are successful at allowing spontaneity of psi information through without corrupting that information with logical analysis, and those people are not necessarily able to do so consistently. Young children, because they do not yet have well-developed logical processes to call on, are more open, clean receptors of psi information.

My anthropological curiosity is particularly aroused by the ritualization of the searching/calling activity and accompanying altered state behavior of the toddlers during the post-researcher-contact calling period. The outdoor climbing structure, on which they perched each time, high up and looking into a particular area of the Catulpa tree, is reminiscent of indigenous people's use of sacred places in nature, designated for aparticular purpose.

The children's behavior involved repetitive movement and sound (clapping, chanting, calling T'asha's name in sets of three) and evidence suggestive of an altered state (preoccupied or blank facial expression, seemingly impervious to the more normal agendas of non-involved others and a rigid body posture with chest out and back arched in) when they called the apparition to appear. The odd stance was also assumed by toddler 3 who, unable to reach the top of the climbing structure, participated from the ground, nearby. Based on this observation, together with no previous history of such a stance in the daycare home having ever been observed in any child, not even on the climbing structure prior to this investigation, I believe the odd stance was consequent to the ritualization or altered state, not merely an effort to balance on the climbing structure.

In reviewing studies on Brazilian and African trance, Gilbert Rouget (1985) refers to the "ere" state, a semi-trance state bearing similarities to the behavior I have just described. The ere state involves "dissociation from affectivity relating to normal life", "extremely reduced faculties of taste and smell", "a diminished sense of touch", "almost no need for sleep", and child-like behavior and intellect (p. 47). Rouget refers to this state as "initiatory dispossession". The ere state is summoned by calling three times in a loud voice (p. 48). It is a transition state of double consciousness, reportedly following a more violent trance state of possession. It was conceptualized as a child left behind by the god.

The toddler subjects in this investigation, participating in ritualized calling, appeared to be in a mild trance state, dissociated from their normal cares and concerns. Their odd stance may indicate reduced sensori faculties, and the children often summoned this state by calling T'asha's name in sets of three. The childlike state described by Rouget is likely indicative of a suspension of rational mind. The toddler subjects had not yet matured into logical thinking, so a childlike state was naturally evident. The loss of T'asha could be seen as a dispossession of the imaginal other.

From what shared corner of the collective unconscious did both the ere state and the children's ritualized calling emerge? The ere state is a state of depersonalization. Rouget (1985, p. 48) tells us, and one associated (according to his citation of Cossard's 1970 study) with parapsychological phenomena. Depersonalization, enables perception of psi information by putting rational mind (with it's well-defined sense of self and logical thinking) on hold. It is not surprising that this ere state (or a similar state) would be summoned by toddlers who wanted to bring back the apparition. This was, I suggest, one of three primary functions of the ritualized calling: to facilitate purer access to unitive consciousness and paranormal information (in this case, a spirit child named T'asha) much as other people use prayer, fasting, dancing, breast-feeding, ritual snake-handling or any other activity that suspends the world of rational mind for a time.

The second function was to remember T'asha, to celebrate her memory, to mourn her loss. A major aspect of the development of memorial competence, Jerome Kagan (1984, p. 224) notes is the firmness of the registration of information. Registration of information is aided by familiarity (mental schemata rich with associations, a la Piaget), active rehearsal (Haith, 1971, Kagan et al., 1979), and by language (Winograd

& Killinger, 1983). The toddlers were familiar with T'asha, having apparently interacted with her. They discussed her with each other. They physically rehearsed the bond of friendship, acting out their calling of T'asha. They remembered her through ritual over eight months of no further evident contact. That is a very long time, for a toddler.

The third function was to resolve, through sensori-motor play, what was confusing, the loss of an imaginal friend. The researcher, linguistically competent and capable of formal operations level thinking, wrote lots of field notes and talked to various people about the T'asha phenomenon, processing such emotions as excitement (over seeing an apparition), disappointment (in myself that I hadn't been able to calmly greet the apparition and ask for an interview), longing (for another chance), caution (so as to not jump to unwarrented assumptions and also to not alarm clients or toddlers), etc. The toddlers, at a far earlier stage of linguistic acquisition and competence and incapable of organizing thoughts logically, resorted to sensori-motor play to process their experience of loss. Ritualizing that play served to bring comfort through repetition.

Conclusion

One week of 9 spirit child sightings by 4 toddlers, 1 adolescent, and 1 adult (Researcher), was followed by 8 months of no known apparition contact, during which toddlers engaged in searching/calling behavior (both non-ritualized and ritualized with evidence of altered state experience) and apparition-loss-related play. During the week of sightings, apparition apparently engaged in normally-reported apparition behavior: appearing solid like a *real* child; interacting normally with people and surroundings; appearing suddenly and vanishing; appearing in air, levitating; doing physically unusual tricks, such as whirling near or on the ceiling; speaking to toddlers and adolescent. Subjects responded to apparition by: interacting socially (speaking with her, holding hands with her, calling to her by name, involving her in group play, making eye contact); discussing her; being entertained (laughing, pointing and describing excited whirling movement).

During 8 subsequent months of apparent apparition loss, toddler responses included: referring to child spirit in conversation; acting furtive (when conscious of having been observed by non-ritual-involved adults); searching for apparition (particularly in hallway, bedroom and top of Catulpa tree); resolving loss-related emotions in developmentally-appropriate ways; ritual calling of apparition with ASC behavior (blank

facial expression, repetitive movement and sound, calling by name in sets of three, preoccupied/oblivious manner, odd body stance, initiated ritual calling from high place on climbing structure).

A striking note to this investigation is the relative ease with which the entire phenomenological event could have been ignored. Children's play is ubiquitous in daycare, and therefore easily not attended to. If less adequately attended to, the subjects' behavior might have been casually and mistakenly interpreted as imaginary playmate behavior. Researcher sighting could have been easily dismissed as hallucination and disregarded. The adolescent sighting would have never been noted if Researcher had more thoroughly discounted her own experience. Fear and concern for self-preservation, as typical responses to non-ordinary experience, could so easily have prevailed.

Data was considered in view of Auerbach's suggested 3 interpretations of apparition experience: normal event mistakenly perceived as paranormal; post-mortem status of apparition; apparition as result of subject psychic ability. The events were neither hallucination nor illusion. T'asha doesn't fit the imaginary playmate category of imaginal others (which Armstrong suggests corresponds to the personal level of developmental experience) but she is likely associated with the sub-personal level of developmental experience. She is "imaginal", rather than "imaginary" (to utilize Corbin's distinction), part of the cusp between material and spirit. As such, she requires an expanded definition of what constitutes *real*. The data suggests T'asha's post-mortem status (antiquated style of clothing and hair, consistent behavior and personality, curiosity about a baseball cap). Interestingly, two other types of post-mortem (or trans-mortem) cognition are more common in young children (previous life memory and the Light of NDEs).

In terms of psychic ability, the data suggests its importance but not its sufficiency. Toddlers do not yet have firm boundaries of self nor is their thinking rationally organized. This should, theoretically, leave them very open to psi information and NOR experience. Mature rational thinking and firm boundaries of self interfere with the spontaneity essential to psi information and NOR perception and processing.

I suggest that there are two cognitive modalities: one which is rationally organized and develops with ego and the ability to do mental operations, the other which is antithetical to it, is instinctual depersonalized, open to unitive consciousness. The former finds its zenith in mature formal operations intellectual organization. The latter

dominates in utero and in early childhood, and is exercised throughout life in altered state activities (where ego and logic are set aside). For successful NOR perception and processing, the former modality must be quieted and the latter modality must predominate. Not everyone can do this, so not everyone *is psychic*. Those who can do this, cannot necessarily do it at will. Rational thinking is difficult to quiet, once acquired, demanding to be involved.

In spite of environmental cues placing researcher in close proximity to apparition on multiple occasions, researcher saw it only once. Researcher responded to sighting experience by allowing rational processes to dominate and apparition disappeared. No further contact appaarently occurred. Researcher felt self-disappointed and guilty about apparition loss. She used a rational cognitive modality to process that loss, endlessly analyzing, writing, discussing, literature-searching (a developmentally-appropriate response).

The toddlers resolved apparition loss through ritualized calling (with ASC state reminiscent of *ere* dispossession state) and play. In this way they engaged in depersonalization and temporarily suspended engagement with the rational world in an effort to magnify receptivity to NOR, specifically to call T asha. They remembered her through ritual, reinforcing her registration in their memories and finding comfort in repetitive play. Ritualized calling served both transpersonal and personal cognitive functions.

* * * * *

Armstrong, Thomas. (1985). The radiant child. Wheaton, Ill.: The Theosophical Pub. House.

Auerbach, Loyd. (1986). ESP, hauntings and poltergeists: A parapsychologist's handbook. New York, NY: Warner Books, Inc.

Chamberlain, D.B. (1988a). The significance of birth memories. Pre and Perinatal Psychology Journal, 2(4), 208-226

Chamberlain, D.B. (1988b). Babies remember birth: And other extraordinary scientific discoveries about the mind and personalty of your newborn. Los Angeles, CA:Tarcher

Chamberlain, D.B. (1998). Prenatal receptivity and intelligence. Journal of Prenatal & Perinatal Psychology & Health, 12(3-4)

Cheek, D.B. (1986). Prenatal and perinatal imprints: Apparent prenatal consciousness as revealed by hypnosis. Pre-and Perinatal Psychology Journal, 1(2)

Cheek, D.B. (1992). Are telepathy, clairvoyance and "hearing" possible in utero? Suggestive evidence as revealed during hypnotic age-regression studies of prenatal memory. Pre-and Perinatal Psychology Journal, 7(2)

Corbin, H. (1972). Mundis imaginalis or the imaginary and the real. Spring 1972. Zurich: Spring Publications.

Haith, M.M. (1971). Developmental changes in visual information processing and short-term memory. Human Development, 14: 249-61.

Harriman, P.L. (1937). Some imaginary companions of older subjects. American Journal of Orthopsychiatry. 7:368-370

Hilgard, Ernest. (1970). Imaginary Companions in Childhood. Personality and hypnosis. Chicago: The University of Chicago Press.

Kagan, Jerome. (1984). The nature of the child. New York: Basic Books.

Kagan, J.; et al. (1979). A cross-cultural study of cognitive development. Monographs of the Society for Research in Child Development, 44: 5.

Matlock, James G. (1988). The decline of past life memory with subject's age in spontaneous reincarnation cases. In M. L. Albertson, D. S. Ward, & K. P. Freeman (Eds.), Paranormal Research (pp. 388-401). Fort Collins, CO: Rocky Mountain Research Institute.

Morse, Melvin, with Paul Perry. (1990). Closer to the light. New York: Ballantine Books.

Neumann, Erich. (1973). The child: Structure and dynamics of the nascent personality. New York: Harper & Row

Penfield, W. (1975). The mystery of the mind: A critical study of consciousness and the human brain. NJ: Princeton University Press

Piaget, Jean. (1937) [1954]). The construction of reality in the child. Trans. M. Cook. New York: Basic Books.

Piaget, Jean. (1955). The language and thought of the child. N.Y. : New American Library

Piaget, Jean. (1962). Play, dreams, and imitation. New York: Norton.

Richardson, Janet. (1993). Child incarnate - child divine: A crosscultural investigation of development and spirituality. Ann Arbor, MI: U.M.I.

Rouget, Gilbert. (1985). Music and trance. [trans. of la musique et la transe (1980)]. Chicago: Univ. of Chicago Press.

Schmeidler, Gertrude R. (ed.). (1969). Extrasensory perception. New York: Lieber-Atherton.

Stevenson, Ian. (1977). The explanatory value of the idea of reincarnation. The Journal of Nervous and Mental Disease, 164: 307-308.

Verny, T.R. & Kelly, J. (1981). The Secret Life of the Unborn Child. New York: Summit Books

Watkins, Mary. (1986). Invisible guests. Hillsdale, N.J. : Analytic Press.

Winograd, E.; and Killinger, W. A. (1983). Relating age at encoding in early childhood to adult recall. Journal of Experimental Psychology: General, 112: 413-422.

* * * * *

Призывая дух ребенка: Ритуал инициации для преодоления чувства потери (дорого существа) среди детей-ползунков

В традиционном шаманизме для воздействия на экологическую ситуацию обычно используются магия и ритуал, призванные влиять на людей и духов. Шаманские знания и навыки воспринимаются людьми западного общества как представления, отражающие невежество, свойственное процессам социализации примитивных нецивилизованных народов. Антропологи, желающие применить научные принципы для постижения шаманского знания, собирают материал в отдаленных уголках мира, где абстрактная

логика не является единственно принятой. В основе же этого доклада – конкретный случай из жизни группы детей-ползунков (от 17 до 32 месяцев) детского сада одного из зажиточных (верхушка среднего класса) пригородов штата Калифорния.

Автор начала свои наблюдения, когда по поведению детей стало ясно, что у них появился воображаемый партнер по играм. Подобное случается обычно у детей в возрасте 5-6 лет (*Hilgard, 1970*), причем очень редко у тех детей, у которых достаточно друзей и возможностей играть (*Harriman, 1937, p.386*), а также в относительно бесконфликтной среде (*Piaget, 1962*). Все это было в данной группе.

Я наблюдала серию контактов между детьми и «духом» или «привидением» в облике ребенка. Эти контакты хорошо документированы. Привидение появлялось в течение семи дней; свидетели его появления – один взрослый посетитель, четыре ребенка и автор статьи. Его имя – *T'asha*. Так называли его дети; это имя оно сообщило в ответ на вопрос взрослого посетителя.

Неизвестно, как (в каком виде) *T'asha* воспринималась детьми, посетителю и автору она явилась (минимум дважды) в виде белой девочки примерно 4-х лет, с длинными светлыми кудрявым волосами, светло-голубыми глазами в них, в старинном платье с нижней юбкой, в панталонах и черных кожаных туфельках без задников, с декоративными пряжками.

Привидение перестало приходить после того как его увидел автор статьи. Однако наблюдаемая группа детей продолжала звать *T'asha* в течение последующих 8-ми месяцев. За два месяца попытки призывания привидения обрели черты ритуала. Дети выработали специальную позу (стоя прямо, прогнувшись, запрокинув головы) и повторяющие с движения и звуки (хлопки и призывы по 3 раза). В это время дети находились в состоянии, сходном с трансом (ничего не замечали вокруг, глаза их были затуманены). Их поза напоминала состояние *ere* или состояние „переключения" сознания во время инициации.

В своих исследованиях состояний транса, проводимых в Бразилии и Африке, Жильбер Роже (*Gilbert Rouget,1985*) описывает состояние *ere* как диссоциацию обычной эмоциональной привязанности к нормальной жизни, крайнее снижение вкусовых и запаховых ощущений, снижение тактильных ощущений, исчезновение потребности в сне, проявление поведения и интеллекта на детском уровне. Люди приходят в состояние *ere* после трех громких криков. Это переходное состояние двойного сознания, которое (по отчетам) следует после сильно транса или одержимости духом.

Дети в исследуемой группе, очевидно, входили в состоянии транса. Их странная поза, вероятно, указывает на снижение сенсорно-тактильных возможностей. Дети часто оказывались в таком состоянии, громко выкрикивая для этого имя *T'asha*. Детское состояние сознания, описанное Роже, указывает на приостановку процессов рационального познания. Наблюдаемые

дети по возрасту своему еще не достигли стадии логического мышления, детское состояние сознания было их естественным состоянием. Потеря *T'asha* для них была лишением воображаемого партнера.

На протяжении недели появлявшееся привидение вело себя (по сообщениям) так, как обычно ведут себя такие феномены (*Auerbach, 1986*): казалось плотным, контактировало с людьми, появлялось и исчезало внезапно, левитировало и демонстрировало иные «фокусы» – например, вращаясь под потолком, разговаривало. Дети общались с *T'asha*, держали ее за руки, называли по имени, вовлекали в свои игры, ловили ее взгляд, обсуждали ее, - все это их очень развлекало. На протяжении 8-ми месяцев после исчезновении привидения дети говорили о *T'asha* между собой; во время игр, напоминающих о ней, прятались, если замечали, что за ними наблюдают взрослые, не приобщенные к их ритуальному действу; звали привидение и искали его, в том числе призывали его ритуально, во время чего у них наблюдались проявления ИСС.

Изложенные факты рассматриваются в свете теории Ауэрбаха (*1986*), который предложил 3 интерпретации опыта встречи людей с привидениями. Анализ полученных данных указывает на то, что в рассматриваемом случае событие не было иллюзией или галлюцинацией. *T'asha* была имагинальна („проявленный образ"), а не воображаема, согласно классификации, предложенной *Corbin* (*1972*). Имеющиеся данные указывают на то, что это было явление персонажа в статусе post-mortem.

Маленькие дети часто сталкиваются с двумя другими типами посмертного (транс-смертного) познания: воспоминаниями о прошлых жизнях, которые обычно стираются с возрастом, и опытом видения Света или опытом близости смерти. Данные показывают, что состояния медиумизма/ясновидения (psychic ability) важны, но не достаточны. Дети такого возраста еще не имеют четких границ своего «я», и их мышление еще не получило логической организации. Теоретически это делает их открытыми для получения psi-информации и опыта виртуальной реальности. Зрелое рациональное мышление и твердые границы «я» отрицательно влияют на спонтанность, необходимую для получения psi-информации и контакта с виртуальной реальностью.

Основываясь на различии между Рациональным Разумом и Чистым Разумом, проводимом в психологии тибетского буддизма, я предлагаю рассмотреть существование двух когнитивных режимов. Первый организован рационально и эволюционирует с развитием «эго» и возможностью проведения ментальных операций. Второй режим противоположен первому и является инстинктивным, деперсонализированным и открытым к Единому (unitive) сознанию.

Второй режим менее затруднен и легче проявляется в раннем детстве. Для ощущения и обработки виртуальной (неординарной) реальности необходимо, чтобы первый режим был приглушен, а второй преобладал. Не-

смотря на все знаки, несколько раз сигнализировавшие о непосредственной близости привидения, автору доклада удалось увидеть *T'asha* только один раз. Реакция на встречу была с преобладанием рационального. И привидение исчезло. Дальнейших контактов не последовало.

Чтобы психологически пережить эту потерю, автор переключилась в рациональный контивный режим: нчала искать соответствующую литературу, писать, обсуждать, анализировать – реакция. Свойственная ее уровню когнитивного развития. Дети же по-иному переживали потерю *T'asha* – с помощью ритуальных призывов (входя в ИСС, напоминающее состояние *ere*) и игры. Они использовали деперсонализацию и временно отказались от связи с рациональным миром. Они сохраняли связь со своей подругой с помощью ритуала, усиливая ее воплощение в несозревших воспоминаниях, и находили утешение в повторяющейся игре. Ритуализованный призыв девочки-духа имел как персональный, так и трансперсональные когнитивные функции. (Пер. с англ. Г.Линдквист).

Файдыш Е.А.

Экология ноосферы и Космос шамана (картографирование с позиции современного научного знания)

Ноосфера и шаманизм

В основе древнего шаманизма лежит представление о нашей планете как о едином живом организме, где все взаимосвязано. Эти сложнейшие энергетические и информационные взаимосвязи образуют своеобразное сознание нашей планеты, регулятор экологических процессов - ноосферу Земли. Согласно традиционным представлениям, если человек находится в гармонии с ноосферой, его место обитания наполнено жизненной энергией, ему сопутствует удача. Если же он паразитирует на нашей планете, вносит дисгармонию и хаос, ноосфера реагирует так же, как любое живое существо - она стремиться уничтожить его.

Современные научные исследования, связанные с изучением процессов саморегуляции в сложных нелинейных системах во многом подтверждают эту точку зрения. Так, согласно концепциям синергетики, в развитии и нормальном функционировании как отдельного живого организма, так и биосферы-ноосферы в целом определяющую роль играют слабые информационные связи. Именно они, а не перемещения огромных энергий и масс определяют, в конечном счете, адаптивные возможности биосферы планеты.

Более того, существование подобных информационных связей делает правомерным использование компьютерных аналогий при описании процессов самоорганизации в биосфере. Иными словами

можно говорить о существовании иерархически организованной системы регуляторных механизмов как на уровне отдельных экосистем, так и планеты в целом (1). Естественно такие регуляторные механизмы не локализованы в каких-то точках планеты, как привычные нам компьютеры, а представляют собой распределенную систему, неотделимую от биосферы в целом. По всей видимости отголосками подобных представлений являются разнообразные мифы о духах природы, тонкоматериальных мирах шаманов.

Таким образом, с позиций современной науки, сохранение и нормальное функционирование нашей планеты в первую очередь определяется иерархией сложнейших информационных связей. В этом отношении биосфера земли – что-то вроде гигантского суперкомпьютера, от успешного функционирования которого и зависит сбалансированность и самовосстановление экологических систем в разных уголках нашей планеты. И наоборот, сбои в его работе, нарастание хаоса приводят к деструктивным процессам в биосфере, резкому увеличению энтропии. Все это делает необходимым более широкий взгляд на биосферу нашей планеты, как на живой организм, имеющей сложнейшие информационные механизмы саморегуляции, тесно взаимодействующие с сознанием человека, его биологическими энергиями. Таким образом, современные научные представления о механизмах саморегуляции биосферы-ноосферы оказываются удивительно близкими древним шаманским представлениям.

Естественно в древней шаманской традиции использовался несколько иной язык и функционирование ноосферы, ее взаимодействие с людьми описывалось как сложные взаимоотношения между духами верхнего, среднего и нижнего миров. С этой точки зрения шаман выступал как своеобразный посредник между миром людей - биосферой, и миром духов - ноосферой, ее хранитель.

Причем такое мировоззрение характерно для самых разных народов живущих в различных уголках нашей Земли. В Сибири оно свойственно представителям древнейших этносов, населяющих этот регион. Одним из примеров могут служить Нганасаны и Ханты. Так у Нганасан существовал удивительный обряд праздник Чистого чума, основной задачей которого являлось восстановление экологического равновесия за счет гармонизации отношений между духами нижнего, верхнего и среднего мира (2, 3).

В Северной Америке характерными носителями этой традиции являются индейцы Хопи или, как их называли Испанцы, Пуэбло, а так тесно связанные с ними Навахо - по одной из гипотез выходцы из Сибири (4,5). Первый раз я встретил упоминание о Пуэбло в книгах К.Юнга. Он писал о их вере в то что выполняемые ими обряды поддерживают существование нашей планеты и что если они прекратятся Земля очень скоро погибнет. Эта философия пронизывает все существование Хопи, вся их жизнь и быт подчинены этой мессианской роли.

Очень важным элементом таких древних экологических практик являлись карты тонкоматериальной реальности, служившие важнейшим средством навигации в шаманских путешествиях. Естественно подобные карты служили важным подспорьем и в обычных шаманских практиках, однако их роль в экологических ритуалах многократно возрастала, так как здесь предстояли несоизмеримо более сложный путешествия. Достаточно сказать что тот же обряд Чистого Чума, описанный А.А. Поповым в 1936 г. продолжался в течении 9 дней и включал посещение множества областей нижнего и верхнего миров (2). При этом было очень важно знать месторасположение проходов между разными слоями миров, особенности обитающих в них духов их роль в ноосферных процессах.

Одним из первых подобные карты описал Б.Тан (6). К сожалению до нашего времени дошло очень немного подобных изображений. Чаще же мы имеем дело с подробным описаниями шаманских путешествий где разбросано много информации о топологии, пространстве и времени нижних и верхних миров. Понятно что реконструкция картографии шаманского космоса по подобным описаниям является очень важной, но непростой задачей. Однако без подобных карт очень трудно представить себе Вселенную шамана, взаимосвязи миров духов и людей, древнюю космологию.

Картография космоса шамана

Остановимся теперь чемного более подробно на принципах построения подобных карт (3,7,8). Картография шаманизма обычно ограничена тремя планами реальности: верхним, средним и нижним мирами. При этом рассматриваются их уровни наиболее близкие к нашему среднему миру. Естественно меняется уровень детализации этой схемы, ее детали, однако основа всегда неизменна. Обычно для организации пространства на подобных картах используется образ космического дерева или небесной горы. Соответственно, корни ас-

социируются с нижним миром, ствол со средним, крона с высшим. Часто для этих же целей применяют образы небесных светил (солнце, луна, полярная звезда и т.д.)

Однако, такое вертикальное расположение является скорее упрощенным способом описания, чем отражением реальных связей между мирами. Организация вселенных в многомерном пространстве скорее напоминает гроздь винограда, где каждая ягода - вселенная. И все они связаны друг с другом непосредственно.

Естественно, что каждая эзотерическая традиция имеет свое описание тонкоматериальных миров. Однако, общие принципы оказываются удивительно похожими.

Реальность, открываемая человеку при погружении в шаманские состояния сознания очень сильно отличается от привычного нам мира. Прежде всего потрясает ее невообразимая по сравнению с нашим миром сложность. Она включает бесконечное множество миров таких же как наш и гораздо более сложных, обладающих более высокой размерностью, другой геометрией пространства и времени, другими физическими законами. И все эти миры связаны в единое целое и взаимодействуют друг с другом. Естественно какие-то связи сильнее, какие-то слабее, поэтому пространство миров неоднородно, в нем существуют сгущения и разрежения, совсем как в нашей физической вселенной, где звездные миры образуют созвездия и галактики.

Однако принципы объединения тонкоматериальных миров не столь однозначны как в нашей вселенной. Они зависят от характера рассматриваемых связей, поэтому с разных точек зрения и сгущения и разрежения будут выглядеть очень по разному - геометрия этого мира виртуальна. Так мы можем объединить миры по принципу исторических связей, тесноти взаимодействия в настоящее время, выстроить исходя из категорий добра и зла, и т.д. И все эти классификации будут по своему верны.

Поэтому имея дело с тонкоматериальной реальностью мы должны привыкнуть к одновременному существованию различных, часто противоречащих друг другу описаний одного и того же объекта или явления. Это похоже на квантово волновой дуализм в физике, когда электрон одновременно описывается как волна и как частица. Или виртуальные частицы в современной квантовой механике, которые одновременно и существуют и не существуют. Ну а в древних эзотерических традициях этот принцип множественности, вир-

туальности описаний тонкоматериальной реальности используется повсеместно, более того существуют даже специальные психотехники, позволяющие трансформировать сознание человека, сделать его более приспособленным для восприятия такой реальности.

Если не упорядочивать миры по тем или иным характеристикам, а рассматривать всю совокупность связей существующих между ними, то многомерное гиперпространство будет напоминать гроздь винограда, где каждый отдельный мир, вселенная представляет собою отдельную ягодку. При этом только со стороны наблюдателя находящегося в гиперпространстве она напоминает сферу («ягоду»), изнутри это бесконечная вселенная. Интересно что в визионерском опыте различных древних мистических традиций присутствуют подобные образы. Так в Кельтских мифах описывается что шаман оказавшийся между мирами видит нашу вселенную меньше горчичного зерна. Самое удивительное что в наши дни, подобные модели совершенно не укладывающиеся в здравый, смысл стали использоваться в физике. Только теперь вселенная при взгляде со стороны, из гиперпространства может выглядеть как элементарная частица (электрон, протон)!

При описании шаманского космоса очень плодотворно использование метафоры многомерности.Эта идея была известна с глубокой древности в большинстве великих цивилизаций. В наши дни она используется в теоретической физике на уровне как микромира, так и космических процессов. Более того, в современной физике рассматриваются пространства с дробной размерностью.

Естественно, очень сложно представить себе, что такое четырехмерное, пятимерное и тем более дробно-мерное пространство. Поэтому часто используют аналогию с двухмерным пространством, иллюстрируя изменения геометрии трехмерного мира при переходе к четырехмерному на примере перехода от двухмерного к трехмерному измерению.

В первую очередь важно понять, что, живя в трехмерном пространстве, мы можем воспринимать только тени, проекции четырехмерных объектов, так же как на плоскости невозможно увидеть целиком трехмерный объект. Это может рождать массу сложностей и ошибок восприятия. Например, многие боги индийского и тибетского пантеона изображаются с множеством разных лиц, совершенно непохожих друг на друга: одни прекрасные, другие страшные и уродливые. С точки зрения древней эзотерики боги - многомерные

существа и, являясь в наш мир, они показывают лишь одну из своих проекций, воспринимаемых нами как отдельное тело. И эти различные лики, и множество рук символизируют разные проекции - облики одного и того же бога - четырех- или многомерного существа.

Снова используя двухмерную аналогию, проиллюстрируем это на примере трехмерной фигуры - конуса. Одна из ее проекций - круг, другая - треугольник. Естественно, находясь в плоском, двухмерном мире, невозможно понять, что эти совершенно разные фигуры представляют одно целое.

Другое важное свойство, связанное с многомерностью - «выворачивание». При переходе к более высокому n+1-му измерению все объекты оказываются как бы вывернутыми наизнанку. Иными словами, из четвертого измерения можно, не взламывая запоры, оказаться внутри самого охраняемого помещения, как бы возникнув ниоткуда. Так же можно, не разрезая кожи, проникнуть внутрь тела, удалить или прооперировать любой орган. Это хирургическое вмешательство через четвертое измерение может объяснить многие чудеса, демонстрируемые филиппинскими пси-хирургами.

В четвертом измерении может быть упаковано бесконечное множество вселенных, столь же и более сложных, чем наша. Легко понять, как это происходит, вновь используя аналогию с плоским миром. Можно представить себе, как из одной вселенной можно попасть в другую через гиперпространственный тоннель. Подобный тоннель может соединять как очень удаленные точки одной вселенной, так и различные миры.

Подобный тоннель может не обладать протяженностью или же восприниматься как длинный лаз, ход, труба, так же как стекло обладает прозрачностью только в определенном диапазоне электромагнитных волн и гиперпространственные тоннели имеют разную "прозрачность" для информационных объектов разной природы.

Говоря о принципах построения карт космоса шамана прежде всего следует понять что они должны быть намного сложнее обычных географических, хотя бы в силу четырех и более мерности изображаемого ими пространства. Очень грубо их можно разбитьна две основных разновидности Одни - карты, упорядочивающие взаимное расположение и связи различных миров, другие - карты отдельных миров, описывающие их пространственную организацию.

Естественно, какие-то миры могут быть связаны друг с другом в большей, какие-то в меньшей степени. Различным может быть и ха-

рактер такой связи. Понятно, чем сильнее отличаются физические законы, геометрия пространства и времени, тем сложнее установить контакт между такими мирами. И, наоборот, похожие вселенные могут быть связаны очень тесно и обладать общей историей, влияя друг на друга.

Подобные миры могут образовать своеобразные кластеры, связанные общей метаисторией.

Очень схематично можно выделить следующие разновидности подобных связей, объединяющих различные миры:

1. Миры с утонченной, прозрачной или полупрозрачной границей (сакаула по Д.Андрееву);
2. Миры, имеющие общую метаисторию (брамфатуры);
3. Миры, обладающие подобием структуры пространства и времени, физических, социальных и др.законов, микропорядка или же являющиеся перевернутой копией оригинала. Подобные миры часто называются отраженными;
4. Миры, имеющие "корневую" связь, т.е. привязанные к каким-либо планам базисного мира. Это может быть:

а) связь с географическими и природно-экологическими регионами;

б) связь с культурными, этническими, религиозными общностями;

в) связь с определенными геологическими образованиями.

Подобная корневая связь может проявляться по любому из первых трех пунктов, т.е. выражаться в большей "прозрачности" границы между соответствующими мирами в определенных географических, геологических, природных или национальных регионах и т.д.

В связи с необходимостью изображения многомерного мира на плоскости нам придется несколько изменить привычный вид географической карты. Как уже говорилось, в четвертом измерении объекты оказываются как бы вывернутыми наизнанку. Этот же прием удобно использовать и при создании карт шаманского космоса. В результате привычная шарообразная форма поверхность земли трансформируется в выпуклый диск, а ее внутренние слои принимают форму конуса с вершиной в центре земли.

Благодаря такой трансформации оказывается возможным изобразить корневые связи географических и геологических регионов нашей планеты с соответствующими параллельными вселенными. При этом демонические и загробные миры нисходящего ряда оказы-

ваются связанными с геологическими регионами земли, а миры восходящего ряда с географическими и этническими регионами. Естественно эти миры не находятся в нашем пространстве. Просто их структура в большей или меньшей степени отражает геометрию и организацию соответствующих областей нашей планеты, и в этих местах граница между ними более прозрачна.

Понятно что изображать такую многомерную реальность на плоском листе бумаги трудная и неблагодарная задача да и зачастую это просто невозможно сделать.

С этой точки зрения огромные перспективы открывает использование компьютеров и технологий виртуальной реальности. Особенно когда для общения с компьютером применяется не плоский экран, а виртуальный шлем дающий трехмерное изображение. Правда это направление только начинает развиваться и пока еще рано говорить о работающих виртуальных картах тонкоматериального мира. Тут еще надо решить ряд математических задач, связанных с трансформацией многомерных пространств в трех и двухмерные проекции, удобные для восприятия психикой человека. А так же усовершенствовать визуальный интерфейс. Но это уже вопрос только времени.

Проиллюстрируем сказанное несколькими примерами. Сначала рассмотрим картографию древних Кельтов, в которой прекрасно видны все основные элементы шаманского космоса.

Вселенная Кельтов состоит из трех основных миров Верхнего, Среднего и Нижнего, расположенных на разных уровнях Древа мира (9). В верхнем мире (крона дерева) находятся Боги творцы духовных, информационных планов реальности, духовные учителя человечества. Оттуда видна вся вселенная, миры других планет, иные планы космоса, там же расположены пути в них.

Нижний мир расматривается как источник материального, телесного планов нашей реальности, он расположен у корней дерева. Его владыка рогатый Бог (рога символ плодородия, силы) изображается сидящим возле колодца первичного хаоса. Он управляет семью реками жизни, вытекающими из колодца. Эти реки текут вокруг трех миров к вершине Древа мира, образуя своеобразную оболочку. По мере движения в верх реки превращаются в радуги. Миры расположенные внутри неё бесконечны, в тоже время из вне эта вселенная выглядит меньше горчичного зерна (древний эталон чего то необычайно маленького).

За спиной властелина нижнего мира обычно изображается массивная фигура Бога земли, имеющего облик камня. Именно из нижнего мира движутся духи природы, тотемы и другие сущности шаманского обихода, поднимающиеся в средний мир по семи рекам жизни. По представлениям древних Кельтов из нижнего мира приходят и новые знания, ремесла, практические навыки. Там же располагаются души умерших, предки.

В отличие от более поздних религиозных воззрений, духи нижнего мира не воспринимаются как абсолютное зло, однако именно там обитает основная часть злобных и опасных существ, враждебных человеку. Хотя они и не принадлежат к властелинам нижнего мира, но выйдя из под контроля главных Богов могут уничтожить всю жизнь на земле. Центральные же божества и нижнего и верхнего миров рассматриваются как два одинаково необходимых компонента мироздания.

Расположенный между ними средний мир и представляет привычную нам вселенную. Ствол Древа является центром, осью нашего мира одновременно проходящей через каждую его точку (один из парадоксов многомерной реальности). Он является основным путем в странствиях шамана, а средства навигации, ключи к проникновению в определённые планы реальности дают восемь кардинальных направлений (например: восток, движение вверх по течению реки - верхний мир; запад, движение вниз по течению - нижний мир и т.д.).

Ещё одна интересная карта относится к алтайскому шаманизму. Здесь мы опять втречаем все ту же трехъярусную структуру мира (10). Причем наш, средний мир имеет форму вогнутой чаши, над ним расположен выпуклый свод небес, а еще выше слои верхнего мира (насчитывают от 7 до 9 слоев). Попадание на каждый слой связано с преодолением препятствий, причем чем выше тем сложнее. Обычно шаманы добираются не выше пятого препятствия, в слой где находится Золотой кол (одна из форм Древа мира).

Вообще надо сказать что в шаманской традиции Сибири Древо мира представляют не как один ствол, пронзающий все слои тонкоматериальной реальности, а как отражения единой оси, центра, проецирующегося в каждый из миров и связывающего их воедино. Иными словами, в каждом мире вы встречаете Древо мира, как высокое дерево, столб, коновязь и т.д., но дерево ограниченных размеров, а не с вершиной, уходящей в небеса. Однако поднимаясь по нему вы исчезаете из этого мира и оказываетесь в другом. Правда

нужно ещё успешно преодолеть препятсвия (открыть входную и выходную двери (мембраны) в гиперпространственном тоннеле). На самом деле такое восприятие Древа мира ближе к его реальной многомерной природе, но все равно является одной из метафор, т.к. многомерный объект невозможно однозначно отобразить в нашем трехмерном мире.

Владыкой верхнего мира является творец вселенной Ульгень (иногда его считают сыном высшего небесного духа Кок-Монке адазы). Владыка нижнего мира и его творец - антипод Ульгеня, Эрлик (его описывают как завистливого брата Ульгеня, его первое творение, помошника и т.д.). Хотя Эрлик и является властелином мира мертвых, постоянным соперником Ульгеня, его ни в коем случае не стоит олицетворять с дьволом христианской традиции. Он скорее напоминает Прометея: Эрлик помог вдохнут душу в человека после его сотворения Ульгенем, открыл искусство ковки железа и дал его людям, изобрел первые музыкальные инструменты, обучил людей искусству проникновения в другие пространства (шаманизму). Поэтому пара друзей-врагов Ульгеня и Эрлика скорее похожа на Тантрический или Даосский архетип двух полярных начал, одинаково необходимых для функционирования вселенной.

На границе миров находится обгорелый черный пень у которого втречаются духи неба и земли, что бы решать судьбы людей.

Сыновья и дочери Ульгеня, его сотрудники считаются чистыми духами и живут на небе. Из них наиболее известными являются: Уткучи, принимающий жертву шамана у небесного кола и сообщающий ему волю Ульгеня; Суйла и Карлык, наблюдающие за земной жизнью человека и, пожалуй самый главный Яик (Дьяик), посланный на землю охранять человека от зла, быть посредником между небом и землей. Иногда его воспринимают как часть, земную проекцию Ульгеня. Только с помощью Яика шаман может подняться на небо, в верхний мир.

Часто Яика изображают как всадника (обычный облик небесных духов). С другой называют «четырехкосой матерью» (архетип андрогина). Кстати, несмотря на множество детей у Ульгеня и Эрлика нет никаких упоминаний о их женах, иногда говорят что их дети «откололись» (отпочковались) от них. Возможно это тоже косвенное свидетельство андрогинности этих высших божеств.

Для защиты и благосостояния в юрте у очага помещают изображение Яика в виде зайца, иногда просто вешают шкурку зайца-

самца (10). Тут не трудно увидеть очень большое сходство с архетипом бога Меркурия, так же посланца богов и помошника людей, одним из символов которого является заяц.

У Эрлика так же множество родственников и слуг, однако, как правило, довольно зловредного характера. Его дочери, красивые и капризные девицы, любят соблазнять и сбивать с пути шаманов. Сыновья управляют сонмами злых и коварных духов, охотящихся на людей. Но они же и защищают жилище человека от них.

На рис. 1а показана репродукция карты небесного мира шамана Кондратия Танашева, которую он нарисовал этнографу Л.Э.Кэруновской в 1929 г.(10). Пожалуй самая интересная особенность этой карты в её фрактальной геометрии (это особенно интересно т.к. в 1929 году ещё никто о фракталах и не слышал).

В самом центре карты находится священная гора Ак-Тошон алтай сыны, на которой обитают духи-предки охотников. На её плоской вершине расположен пуп Неба и Земли (небольшое возвышение) из него растет священный золотой тополь, с вершиной уходящей в небо. Это место где граница между средним и верхним мирами наиболее прозрачна. Тут же рядом находится молочное озеро в котором шаман омывается перед подъемом в верхний мир. Однако воспользоваться золотым тополем как лестницей в верхний мир может только самый умелый шаман, шаман слабый обычно возвращается с горы ни с чем.

На рисунке видно что верхушка золотого тополя пронзает свод неба, за ним и находится верхний мир (т.е. за пределами нашей физической реальности). В центре верхнего мира, на его девятом слое расположена красная гора на которой стоит юрта высшего небесного духа Кок Монке адазы и его супруги. Из дымового отверстия юрты выглядывает вершина Древа мира, повязанная золотой лентой. В версии шамана Танашева Ульгень является сыном Кок Монке адазы, а Яжил-хан его дочерью. Слева от горы живут сыновья Ульгеня. В верхних углах карты изображены солнце и месяц.

По словам шамана возле пупа земли расположена область, где живет самый главный земной дух Дьер-су, тоже андрогинный по своей природе. Часто к нему обращаются как к Хозяйке Земли-Воды (в переводе с алтайского его имя означает «земля-вода»). Танашев сказал что на основном рисунке она не видима, и указав её расположение сделал её карту на отдельном листе (изображена на показано на рис. 1б). Судя по всему это тонкоматериальное пространство

вложенное в наш мир по принципу матрешки, внутри относительно небольшого объема находится бесконечный мир, внутри этого мира мы опять находим целое множество подобных вложенных миров и т.д. Это и есть то что сейчас называется самоподобной фрактальной структурой. Примеры подобных миров мы можем найти в самых различных древних традициях. И миры фей, находящиеся в полых холмах и пространства гоблинов, скрывающиеся в тоненькой пленочке мха на старых камнях вспомним ту же вселенную кельтского шамана, которая меньше горчичного зерна.

Мир Дьер-су поддерживает на себе огромная рыба Кер-балык, плавающая в красном озере. Он живет на самой высокой горе Тезимбий, где растет священное дерево (проекция Древа мира в этото пространство). Путь шамана показан линией со стрелками. Он начинается после омовения в молочном озере возле пупа Земли и Неба, затем он минует две горы на которых обитают дочери Дьер-су, делает петлю на гору из-за которой поднимается солнце и уже после этого попадает в резиденцию Хозяйки Земли-Воды.

В этих картах обращает на себя внимание еще один архетипический принцип - сильное подобие структуры каждого из миров друг другу, являющееся частным следствием фрактальной организации пространства.

Более простой вариант шаманской карты из алтайской традиции показан на рис. 1в (10). Там изображены только последовательные этапы пути шамана по дороге в верхний мир (его маршрут). Погружение начинается из шалаша в левом нижнем углу картинки. Затем путь проходит мимо жертвенной лошади, жертвенника и шеста со шкурой жертвенной лошади, рядом с которыми священное дерево. По нему шаман поднимается в верхний мир. На первом ярусе он встречает двух духов небожителей Погдыгана, стоящего возле своего дома и Кочо-кана (с посохом в руке). Следующая преграда - зыбучие пески и уже за ними Ульгень и его посол Уткучи. Вокруг Ульгеня сияет солнечная аура.

Конечно в Сибири существовало огромное множество традиций шаманизма, даже простое их перечисление заняло бы слишком много места, и у каждой была своя картография своя иерархия божеств. Однако в общих архетипических чертах все они были довольно похожи. Однако детальные, подробные описания шаманских путешествий всегда были очень большой редкостью. Как в силу принципиальной трудности словесной передачи образов шаманских миров

так и в силу сакрального, тайного характера полученных знаний, языковых барьеров. По большому счету чтобы передать образы тонкоматериальной реальности шаман должен быть одаренным поэтом и писателем.

Обобщая сказанное следует отметить, что шаманские карты отражают в первую очередь топологию информационного пространства нашей психики, тех миров архетипов, о которых много писал Карл Юнг (11). И очень важно что эта древняя шаманская реальность снова вернулась в нашу жизнь, но уже через новейшие компьютерные технологии. Это так называемая виртуальная реальность - информационное пространство, формируемое в нашей психике при взаимодействии сознания пользователя с компьютером. При этом наиболее существенные характеристики виртуальной реальности оказались очень близки к иерархии миров шаманского космоса (3). Это еще раз подтверждает архетипическую природу и того и другого.

Места силы и мегалитические сооружения

Своеобразным материальным воплощением древних шаманских карт являются мегалитические сооружения: лабиринты, каменные круги и т.д. Традиционно для подобных сооружений выбирались особые области ландшафта - так называемые места силы. Большинство человеческих культур, начиная от шаманистических традиций до великих цивилизаций древности связывало подобные места с возможностью общения с высшими планами нашей вселенной, достижения с их помощью гармонии человека и природы. Согласно подобным представлениям различные культовые сооружения, построенные в этих местах, играли огромную роль в благополучии соответствующего сообщества, позволяли гармонизировать отношения человека и природы.

Такие места силы рассматривались в древности как своеобразные акупунктурные точки Земли, регулирующие процессы планетарного гомеостаза. С современной точки зрения это не лишено смысла. Как показали исследования неравновесных отрытых систем (а именно к ним относится биосфера Земли), в них имеются определенные области, чрезвычайно чувствительные к внешним воздействиям и способные очень сильно влиять на работу системы в целом. По-видимому, именно подобные точки и были открыты в глубокой древности как места силы. Нет нужды говорить, сколь огромное значение для нашей цивилизации может иметь осмысленное использование подобных информационных каналов для восстановления нормального функционирования биосферы планеты, борьбы с катастрофически нарастающим хаосом.

В древних цивилизациях подобным местам силы придавалось чрезвычайно большое значение. Более того, существовали специальные устройства, позволявшие усиливать их благотворное действие на человека и окружающую среду. Это и мегалитические сооружения: менгиры, дольмены, каменные круги, сооруженные от 7000 лет назад. И более поздние сооружения, широко распространенные в азиатском регионе: ступы, пагоды и т.д. И психоэнергетические устройства, пожалуй, наиболее известным из которых является Тибетское мантровое колесо.

К сожалению знания о назначении и методиках работы с подобными сооружениями и устройствами в наши дни оказались во многом утрачены, особенно в европейских странах. Поэтому мы использовали сравнительный анализ разных древних традиций в сочетании с современными научными концепциями для восстановления принципов работы с подобными древними сооружениями.

Ландшафтные лабиринты известны с глубокой древности и в самых различных культурах. В нашей стране каменные лабиринты лучше всего сохранилось на Соловецких островах. В зависимости от геометрической формы они использовались для разных целей. Хорошо известен критский лабиринт, где, по легендам, жил ужасный монстр Минотавр.

На рис.2 изображены два лабиринта североамериканских индейцев Хопи, использовавшихся для инициации и обрядов поддержания экологического равновесия на нашей планете (4). Показанные на рисунке квадратная и круговая формы лабиринтов являются у Хопи символами матери Земли.

Квадратный тип лабиринта (рис.2а) состоит из двух раздельных частей. Первая начинается из центра и символизирует рождение, приход человека в материальную реальность. Этот путь показан тонкой пунктирной линией, направленной наружу. Если его перевернуть так, чтобы выход был направлен вверх, вы увидите, что центральная линия как бы охвачена рукой, рукой матери поддерживающей ребенка. Вторая, наружная, часть лабиринта описывает уход человека из этого мира. Таким образом, лабиринт в целом балансирует жизненный путь человека, пролегающий от рождения до смерти.

Круговой тип (рис.2б) несколько отличается по дизайну и значению. Крест в его центре символизирует Отца Солнце, источник жизни, а так же Мировое дерево - ось вселенной, связывающую воедино все материальные и тонкоматериальные миры. Оно как бы прорастает через его центр и уходит в другие измерения пространства и времени. Этот же лабиринт используется и в ритуальной геомантии, когда священник Хопи делает вокруг деревни четыре борозды, чтобы согласовать эту землю с универсальным планом Творца. Он же находит свое отражение в архитектуре Кива - традиционных храмов Хопи.

Данный лабиринт обладает архетипическими свойствами, т.е. его можно встретить в традициях самых разных народов Северной и Южной Америки и даже Европы. Так его изображения встречаются на древнейших критских монетах (лабиринт Дедалуса, в котором жил Минотавр). Похожие лабиринты были и у египтян, там они были водными, по ним передвигались на лодках. Они служили местами погребений. По сути, такие лабиринты были картами загробных странствий души, которая находила возрождение в Древе Жизни, расположенном в центре.

Аналогами кругового типа являются и древнейшие кельтские лабиринты (40). На рис.3 изображены последовательные этапы построения классического трехуровнего лабиринта. Схема изображает левый (иньский) лабиринт, для построения правого следует зеркально отобразить все операции (дуги начинать выкладывать из тех же точек, но в левом направлении).

У Хопи круговой лабиринт олицетворяет универсальный план создателя, которому человек должен следовать всю жизнь. Тому, кто следует этому плану Творца, гарантируется двойная защита, или возрождение после очередного апокалипсиса (это символизируется матерью, обнимающей дитя).

Следует отметить, что согласно преданиям Хопи, наша планета уже уничтожалась богами три раза, так как люди переставали следовать планам Творца. Последний раз она была уничтожена потопом, что имеет интересные параллели с Библией. А сами Хопи - потомки сохраненных богами праведников из предыдущих уничтоженных цивилизаций (в переводе «Хопи» означает правильные люди). Весь смысл их жизни состоит в выполнении сложных религиозных обрядов, которые, как они верят, поддерживают гармонию земной ноо-

сферы и спасают ее от уничтожения. Во всем этом лабиринты играют важную роль.

Выводы

Таким образом, если попытатся обобщить представления традиционных сообществ о механизмах саморегуляции биосферы-ноосферы нашей планеты, то можно сделать следующие выводы.

Состояние нашей цивилизации, наше состояние, здоровье определяется не только чистотой окружающей среды, но и реакцией Ноосферы земли на наши поступки, наши помыслы.

Одна из глубинных причин современного экологического кризиса связана со слишком быстрыми темпами развития человеческой цивилизации и связанной с ней техносферы. Темпы эволюции любых естественных систем, в том числе и биосферы, намного ниже и не успевают за нашей цивилизацией. Отсюда все возрастающий разрыв, дисбаланс между биосферой и техносферой планеты и все более высокая вероятность включения 'аварийных' механизмов саморегуляции биосферы Земли. Механизмов, использующих жесткие, разрушающие воздействия (сценарий катастроф), что уже было не раз в истории нашей планеты.

С этой точки зрения можно выделить несколько первоочередных задач современной планетарной информационной экологии:

- Понять, каким образом можно активизировать и поддерживать нормальное функционирование механизмов саморегуляции биосферы планеты.
- Найти какие параметры гомеостаза отслеживаются этими механизмами, какие корректирующие воздействия используются, к каким сценариям развития ситуации могут приводить те или иные нарушения экологического равновесия и планетарного гомеостаза в целом.
- Научиться 'мягкой' коррекции механизмов саморегуляции земной биосферы (смягчение неадекватных реакций /«аллергия»/,формирование новых сценариев саморегуляции, учитывающих реалии человеческой цивилизации и техносферы, и, возможно, помогающих решать проблемы человечества).

Для решения этих задач прежде всего следует изучить взаимосвязи между состоянием биосферы планеты (уровнем ее общей хаотизации) и психо-эмоциональным состоянием как отдельных людей, так социальных групп, человеческих сообществ. Исследовать различные разновидности ответных реакций биосферы, нейтрализую-

щих или устраняющих источник хаоса (отдельных людей или групп, чья деятельность носит деструктивный характер):

- воздействие на психику людей и человеческих популяций (упадок сил, ослабление иммунной системы, депрессия, суицид, немотивированная агрессивность и т.д., и как следствие - войны, локальные конфликты, сокращение рождаемости, нравственно - интеллектуальная деградация).
- воздействия на техносферу (отказы, снижение надежности систем управления и механизмов, как следствие серьезные аварии и катастрофы, вплоть до Чернобыля).
- усиление неблагоприятного действия природной среды (погодные условия, стихийные бедствия, землетрясения, возрастание вулканической активности, наводнения и т.д.).
- синхронизм, негативное влияние на вероятные линии развития ситуаций, стечение обстоятельств (хроническое невезение, развитие ситуаций по самым худшим сценариям).
- изменение распределения потоков негаэнтропии (ж.с.) по земной поверхности: исчезновение областей с выраженным биогенным действием и возникновение на их месте геопатогенных зон.

Одновременно с этим следует изучить возможные информационные каналы, позволяющие влиять на механизмы самоорганизации биосферы, способствовать снижению ее хаотизации. В этом отношении большой интерес представляют определенные географические зоны Земли, известные с глубокой древности как священные места или места силы. Места, в которых возникали древние цивилизации и религии, мистические культы и традиции. Как показывают современные исследования, они обычно располагаются в особых областях, отмеченных геологическими аномалиями, необычными геофизическими полями.

* * * * *

Гиляров Е.А. Биосфера земли и феномен планетарного сознания // Хартия земли. М., 19[illegible]
Попов А.А. Иранасан. Ч. 1. 1984
Файдыш Е.А. Мистический космос. М., 1999
Waters Frank Book of the Hopi. Penguin books. 1977
Peter Gold Navajo & Tibetan Sacred Wisdom. Inner Trad. Int., Rochester. UK, 1994
Богораз (Тан) В.Г. Эйнштейн и религия. М.-Л., 1923
Файдыш Е.А. Измененные состояния сознания. М., 1993
Файдыш Е.А. Сверхсознание. М., 1993
Matthews J. The Celtic Shaman. Shaftesbury, 1992
Сагалаев А.М. Алтай в зеркале мифа. Новосибирск. 1992
Юнг К. Архетип и символ. М., 1991
Lonegren Sig Labyrinths -Gothic Image,1991

* * * * *

Ecology of noosphere and shamans' cosmos, its map-making from a position of modern scientific knowledge

One of the typical features of the ancient civilisations is treating a shaman as a carrier of the ancient knowledge, the significant element for the maintaining the harmony of biosphere and noosphere while the whole human kind is seen as a tool, realising the idea of Creator in the material world. Such image of the world is typical for the most variable peoples, living in different parts of our Earth. In Siberia it characterises the representatives of the most ancient ethnoses of this region. Nganasans and Hants can be an example. They used to have special rituals, aiming to maintain the ability of Earth's biosphere for self-recovering. The ritual of the White tent, described in a monograph by Popov, is one of many such ceremonies.

In Northern America the typical carriers of this tradition are American Indian Hopi. According to Hopi, we now dwell the fourth Earth, three previous ones were destroyed, for the humanity had forgotten of its mission and got overhelmed by chasing pleasures, struggle for power and nationalism. The saddest thing is that according to the texts we are now at the edge of the next fourth apocalypses. All efforts of Martin and other people faithful to the Hopi tradition is to prevent it.

That is why before the beginning of the war in Iraq he made the press - conference where the ancient tablets were for the first time shown to white people. According to prophecies they described the attack on Iraq as the beginning of the third world war. Unfortunately, this attempt to stop the war was not successful, so according to Hopi prophecies, the third world war has been going for ten years by now. Its next nuclear stage is supposed to start in the same region.

One of the most important elements of shamans' ecological practice are maps of subtle reality. They can have the most variable form: be transmitted in oral tradition, reflected in geometry of the house and surrounding landscape, presented on the shaman's drum or shaman's garment, drawn on paper. In any case they are the most significant tool of navigation in the space of a shaman, they are a concentrated expression of all archetypal principles. Modern researches on transpersonal psychology prove the importance of those navigation means for controlled travels into the most complicated informational reality of altered states of consciousness.

Let's consider as an examplethe map of the heavenly world of shaman Kondratyi Tanashev that was drawn by him for the ethnograph L. E. Karunovski in 1929 (51). Perhaps, the most interesting feature of this map is its fractal geometry (which is especially unusual, for nobody heard of any fractals in 1929).

The holly mountain Ak-Toshon altai syny where hunters' spirits-ancestors dwell is situated in the very center of the map. Its flat top contains the navel of Earth and Heaven (a small hill), the holly golden poplar grows out of it and its top goes into the sky. In this place the boundary between the middle and the up-

per world is the most transparent. The milky lake where a shaman washes himself before going to the upper world is also not far from there. Yet, only the most skilled shaman can use the golden poplar as the stair to upper world, a weak shaman usually comes back from the mountain with nothing.

The picture shows that the top of the golden poplar penetrates the dome of heaven behind which the upper world is situated (i. e. beyond our physical realm). In the center of the upper world on its ninth coat the Red mountain is situated, the tent of the highest heavenly spirit Kok Monke adasa and his wife is placed there. The top of the tree of the world goes out through the smoke hole of the tent, it is tied with the golden ribbon. According to Tanashev, Ulgen is the son of Kok Monke adasa and Yazhil-han is his daughter. On the left from the mountain Ulgen's sons live. The upper corners of the map contain sun and moon.

Shaman says that the main earthy spirit Dier-su whose nature is also androgenic lives not far from the navel. He is often addressed as the Lady of Earth-Water (in Altaian his name means 'earth-water'). Tanashev says that the place is not seen on the main picture and, pointing its position, has made its map on the separate sheet (it is presented on the picture 24b). This seems to be a subtle space put into our world as the wooden doll matrioshka: relatively small volume contains an endless world where we again find plenty of such put in worlds etc. This phenomenon is now called self-alike fractal structure. Examples of such worlds can be found in very different ancient traditions. These are worlds of fairies situated in empty hills, spaces of goblins hidden in the thin coat of moss covering old stones, let us also think of the mentioned universe of the Celtic shaman that is smaller than a mustard seed.

The world of Dier-su lies on the back of the huge fish Ker-balyk that lives in the Red lake. He lives on the highest mountain Tesimbyi where the holly tree grows (the projection of the tree of the world in this space). Shaman's way is shown by the line of arrows. It starts after the washing in the milky lake by the navel of Earth and Heaven, then it passes two mountains where Dier-su daughters dwell, makes a loop on the mountain behind which sun rises up and after that gets to the residence of the Lady of Earth- Water.

One more archetypal principle which attracts one's attention in these maps - it is significant similarity of worlds' structures which is a consequence of fractal space organization.

In conclusion, it is necessary to say, that shaman maps reflect first of all topology of data space of our mentality, archetypal worlds. Also it is very important that this ancient shaman reality yet again has returned to our life, but this time through the newest computer technologies. It is so-called virtual reality – data space formed in our mentality during interaction of consciousness of the user with the computer. Thus the most essential dimensions of virtual reality are very close to a hierarchy of the worlds of shaman cosmos.

Фролов Б.А.

Экологическая ориентация в генезисе символики

На XIV Тихоокеанском научном конгрессе (Хабаровск, 1979) доклад автора «Экологическая ориентация мифа и ритуала» содержал попытку рассматривать соответствующие этнографические материалы в контексте временной динамики синхронных астрономических, биологических и культурных процессов[1]. Поскольку этот подход вызвал определенный интерес и в дальнейшем подкреплялся новой этнологической и археологической аргументацией при отсутствии контраргументации, резонно рассмотреть теперь проблему в более широком плане.

Различные определения понятия «экология» восходят к греческому oikos (дом, родина) в трактовке отношений с окружающей средой как биологических видом, так и (все чаще – в последние годы) феноменов человеческой культуры[1a]. На рубеже XX-XXI вв. парадоксальные результаты расшифровки генома человека, не обнаружившие кардинального отличия его в сравнении с другими представителями биосферы, побуждают пристальнее изучать сущность культуры как основного, по всей видимости, свойства, связанного со специфическим местом человека в мироздании, - с точки зрения современного научного подхода к проблеме[2].

Два предварительных замечания. Первое относится к термину «символ», широко и в разных смыслах применяемому в науках о человеке без корректного определения специфики (напр., отличающей символ от знака). Сложность определения возрастает, когда речь идет не о «готовом» символе, а о процессе его зарождения, формирования, становления. Условимся понимать далее под символом особого рода знак, опосредующий коммуникации и передачу культурных традиций в человеческом обществе и обладающий «всей органичностью и неисчерпаемой многозначностью образа»[3]. Второе замечание продиктовано очевидной невозможностью дать в кратком сообщении сколько-нибудь подробный обзор всех аспектов проблематики: ограничимся здесь одним, в известном смысле системообразующим для ее разработки. Дом, жилище как символ рода и модель космоса представляется этимологически исходным в определении экологии и ее проблем, но изучается прежде всего в контексте материальной культуры как в этнографии, так и в археологии, открытия в коей давно уже свидетельствуют о практике сооружения жилищ на заре человечества – практике не менее древней, чем ос-

воение и длительное поддержание огня на стоянках формирующихся людей[4].

Древнейшие стоянки человека в Олдувайском ущелье на востоке экваториальной Африки в нескольких случаях содержали остатки жилищ одного типа, по форме и размерам аналогичных круглым в плане жилищам последующих эпох палеолита, затем неолита, рассчитанным примерно на 7 человек (в этнографической современности изученных у эскимосов, чукчей, орочей)[5]. Это как бы минимальное жилое пространство для первичной ячейки общества – малой группы, объединенной обычно родственными узами. Группами около 7 человек собирались вокруг костров аборигены Австралии и Тасмании по свидетельствам их первых исследователей[6] (чем, кстати, подкрепляется, в частности, и давняя гипотеза о появлении крыши над жилищем по аналогии с треногой над очагом, а окружности в плане жилища – соответственно кругу располагавшихся у огня людей).

Возвращаясь к древнейшим памятникам трудовой деятельности обитателей Олдувая, отметим еще три момента: многие орудия изготовлялись из округлых или шаровидных галек и затем галечные орудия по своей форме практически не изменялись на протяжении всего каменного века; то же можно сказать о тщательно обработанных сфероидах из базальта (подобные изделия шаровидных форм изготовлялись на протяжении каменного века из разных материалов, но назначение точно не установлено); в определенной категории орудий (триедрах) использована форма треугольника, длинный острый конец коего с трех сторон обработан специальной ретушью. Вообще за многообразием типов орудий в Олдувае угадывается сложная система знаковых акцентов. Ограничимся констатацией: в рамках древнейшей культуры вещественно зафиксирован такой комплекс признаков (округность, сфероидность, троичность), что, варьируясь в деталях (но не по существу), сохранялся на протяжении едва ли не всей последующей истории первобытной культуры в Старом Свете[7]. Отметив его связь в этнографической современности с шаманской традицией[8], попробуем детальнее рассмотреть феномен применительно к возможностям экологической интерпретации.

Разумеется, здесь речь не идет о скором однозначном решении проблемы, но лишь о корректной постановке ее (по известному выражению, это наполовину обеспечивает решение). Перед нами историко-культурный феномен, неоднократно объективно зафиксированный, но не имеющий объяснения. Собственно, вся история развития первобытной археологии сопряжена с нахождением такого рода объяснений для открытых ею свидетельств древности – вопреки исходной «презумпции невозможности»[9], существования подобных реалий и трактовок.

Жилища нижнего палеолита (при сравнении с гнездами, шалашами, берлогами, норами животных по сугубо внешним признакам) обнаруживают стабильное важное отличительное качество: своими пределами отделяют от внешнего мира целый комплекс исходных признаков культуры, начиная с искусственных орудий разнообразного назначения и очагов, - чем и выделяет среди одинаково присущей человеку и животному потребности в безопасности существования (применительно к данной экологической среде) особую, дополнительную функцию, - символическую. Иными словами, граница первобытного жилища разделяет малую четко очерченную *внутреннюю* (упорядоченную начатками культуры) и бесконечную *внешнюю* «дикую» среду с ее опасностями, лишениями, хаосом.

Характерно, что круглая (и близкая к ней, овальная) форма жилищ не только исходная, но самая устойчивая и распространенная в истории первобытной культуры, довольно поздно дополненная четырехугольной (в плане) и иными менее распространенными формами домостроения. В сочетании со сфероидами, шарообразными объемными формами заготовок и готовых орудий, в контексте подобных форм иного свойства (панцыри черепах в стоянках Олдувэя, Восточной Азии; яйца тех же черепах, птиц, галечники и т.п. становление символики круга представляет особый интерес. Как известно, самые разные традиции духовной культуры придают исключительное значение математическим и магическим свойствам *круга и шара*. В частности, круг трактуется «как универсальная проекция шара, признаваемого идеальным телом как в мифопоэтической, так и в научно-философской традиции»[10]. Часто обобщенный образ космического пространства ассоциируется с шаром или кругом, бытуют архаические представления о божествах в виде круга (солярных и иных) или шара.

По представлениям нганасанских шаманов, диск Луны – это жилище божества, обеспечивающего благополучные роды; аналогичное значение нередко придается солнечному диску, причем в нижнем мире возможно как бы «взаимопревращение» светил: Солнце становится Луной, Луна – Солнцем[11]. Естественно предположить,

что символика подобных космических инверсий существенно мотивирована первобытным архетипом окружности в пространстве (очертания дисков Солнца и полной Луны) и времени (ритмика кругового движения светил).

По этнографическим данным, в архаическом слое миропонимания у нганасан «прослеживается существование *«обратной связи»* (курсив мой – Б.Ф.) не только человека с его окружением, но и каждого предмета, существа или явления, с которым человек вступает в контакт, с ним самим... Принцип рождения определенного класса (рода) предметов определенной материю проводится весьма последовательно, группирование предметов и явлений в конечном итоге идет по их происхождению. Можно утверждать, что стягивание всех предметов и явлений к трем космическим материям (Земле, Солнцу, Луне – Б.Ф.) представляет собой высшее достижение обобщения такой системы группирования связей, идущих путем ипостазирования, но выражающихся в терминах родства: каждый предмет, существо или явление – ребенок своей матери... Трем космическим матерям приписывается все устройство жизни[12]. Психологически и исторически исходная специфика *«обратных связей»* в основе такой системы представлений как имеющая симультанный (совместно-одновременный) процесс порождения образа (и, следовательно, символических свойств фиксирующего его знака – согласно ранее принятому нами определению) – а Г.Н. Грачева исходила в своем выводе из своих этнографических исследований и экспериментов, фундированных данными лингвистики и детской экспериментальной психологии тридцатилетней давности – хорошо согласуется, как очевидно теперь, и с данными первобытной археологии, и с проясняющими их изысканиями аналитической и синтетической психологии (принцип синхронистичности – по К. Юнгу) применительно к изучению шаманизма[13].

В нганасанской традиции Земля как живой организм подобна человеку, так же растет увеличиваясь в размерах с течением времени. Интересно, что в разных системах архаических представлений о человеке: средиземноморской, эскимосской, аборигенной австралийской – его первичный аморфный облик конкретизируется формой шарообразного сгустка или пузыря без разделения половых признаков[14].

В австралийских мифах человек приобрел свой известный теперь физический облик благодаря двум небесным персонажам, что

каменными орудиями (!) преобразовали его первичную шарообразную форму в антропоморфную. Солнце – «небесный огонь» – возникло из шара-яйца птицы, а происхождением земного огня (или «одомашненного» Солнца) первые люди были обязаны птице и собственной технике добывания огня трением – круговым вращением (!) специальной палочки[15].

В разных видах графической символики аборигенов фигура круга соотносится с шаром, очагом, стоянкой людей; концентрическая фигура из *ряда кругов* с одним центром (судя по данным, обобщенным в работах В.Р. Кабо) – геометрическая модель космоса по круговым уровням от центра (очага данной группы) до внешних кругов Солнца, Неба, иных миров. Такая символика использовалась в обрядах инициации и в наскальных изображениях аборигенов Австралии; аналогичные изображения изучены в Тасмании, но их связь с местным шаманизмом все еще представляется недостаточно проясненной[16]. Тем интереснее и применительно к Тихоокеанскому региону соответствующие данные, географически занимающие как бы промежуточное положение между Австралией на юге и ареалом расселения эскимосов – на севере, - относящиеся к Сахалину и Нижнему Амуру, например, в традиционной культуре нивхов[17].

У нивхов шаманы имели духов-помощников «кехн» в виде *огненного шара*, который мог также приобретать антропоморфный или зооморфный облик; иными словами, в его символике как бы фокусировались издревле сопряженные мотивы *огня, шарообразности* исходных физических и духовных потенций, их включенности в общий космический контекст посредством *числа 3 и вертикальной оси* мироздания (различались 3 вида «кехн» по их происхождению от духов неба, гор или моря).

«Кехн» помогал изгнать злых духов из дома и из тела человека. При этом глубинная мотивация практических и символических действий нивхов была обращена к целостности мироздания, которая может разрушаться или восстанавливаться в зависимости от человека и его жилища: «Человек – единственное из живых существ мироздания посещает и осваивает все локусы. Стабильность, успех человека, обретаемые в том или ином локусе или же на протяжении того или иного мифологического сюжета, служит репрезентом стабильности мироздания, а надежность человеческого жилища... как бы гарантом надежности установившегося порядка в мироздании»[18].

Этот вывод основан на всестороннем изучении мифологии, изобразительной деятельности, верований и ритуальной практики (с выявлением многообразия логических, числовых и космологических кодов) в архаических слоях традиционной культуры нивхов, но в той или иной мере может быть распространен на опыт и результаты изучения других этносов Северной Азии и сопредельных регионов. Само свое происхождение и символ сопричастности с небесным миром нивхи связывают с *вертикальной* осью, материальное воплощение коей видят в высохшем, но стоящем вертикально вверх дереве (лиственнице, по данным Л.Я. Штернберга и Ч.М. Таксами, приводимым А.Б. Остонским на с. 242). В других этнокультурных традициях (в контексте шаманских верований и практик Амурского региона их подробно изучила А.В. Смоляк) широко бытуют представления о 3, 6, 9 кругах-сферах у незримой, но реальной вертикальной оси космоса, проходящей сквозь шамана как важнейшем символе его сверхъестественного дара и самой жизни. В пластической интерпретации верхнего направления оси (символизирующей расположение трех миров по вертикали) обычно изображается птица. Примечательно, что «орнитологическая мотивация» по данным многих сибиреведов доминирует в сфере времяисчисления – разнообразных календарных системах у народов Северной Азии, причем из всех видов птиц особо выделяют орла[19].

У нивхов «шаман» и «орел» – слова однозначные, причем сверхъестественный потенциал энергии шамана сопряжен и с образом огненного шара, и с трехчленной вертикалью мира, от коего этот шар исходит, а кругом (плоскостным аналогом шара, его проекцией на плоскость) обычно обозначались Солнце и Луна, дополнявшие изображения человека и птица в оформлении ритуалов. Аналогичная семантика присуща этнокультурно иному – эвенкийскому шаманизму, где шарами символизируются также миры в вертикальной трехчленной модели Вселенной, кругами – небесные тела, а огненным шаром («шаровая молния») выделен особый атрибут шаманского пантеона – Орел: он держит шар в трехпалой лапе, символизирующей 3 мира космической вертикали. Археологические исследования свидетельствуют о палеолитических истоках исходных элементов такого символического комплекса[20].

При этом особенно любопытно сходство этнографических и археологических (начиная с палеолита) материалов Северной Азии с открытиями в палеолите Западной Европы. В крупнейших пещерах

с росписями на юге Франции: Ляско (летнее святилище) и Труа-Фрер (зимнее) ключевыми считают фигуры шаманов.

В *высшей* точке (на «чердаке») Труа-Фрер фигура «рогатого мага» с птичьей маской в танце подражает 7 персонажам, прежде всего оленю и лошади (соответствующая символика различала эвенкийских и якутских шаманов, по свидетельству Г.В. Ксенофонтова). На полу пещеры находилось скульптурное изображение орла с 7 насечками. В отличие от этого святилища как зимнего, в летнем – Ляско центральная фигура «мага» в маске птицы (не исключено – орла) сопровождена шестом с фигурой другой птицы (подобные устанавливались на могилах якутских и эскимосских шаманов) в живописной композиции на дне «колодца» – *низшей* точки пещеры. Символика вертикали в святилищах дополнена числовой – триадами фигур и знаков. Специальные исследования в Ляско показали, что продолжение из колодца вверх его символической вертикали достигало небесной сферы в точке, где тогда (16.500 лет назад) находился ее центр – Полярная Звезда, а положение Млечного Пути, созвездий Орла, Лебедя и др. ярких ориентиров небосвода той поры повторено положением знаковых параметров «сцены в колодце» – «шаманской космографии палеолита»[21]. Речь идет, таким образом, об астральных ориентирах в традиционной космологии известной у североазиатских народов. Во многом символична тождественная «сцене в колодце» композиция представлена и на петроглифах у Амура, с коими коренное население связывает сюжетами фольклора и изобразительного искусства свои трактовки происхождения мира, человека, шаманского бубна и других атрибутов шаманизма.

Примечательное различение в ледниковую эпоху летней и зимней обрядности (последняя – в Труа-Фрер – исключает *нижнюю* часть пространства по символической вертикали; аналогично в модели мира у нивхов: с наступлением зимы лед перекрывал водное пространство, чем, по А.Б. островскому, расширял *горизонтальную* протяженность суши). Добавим, что развитию горизонтальной плоскости (маркированной 4 направлениями – по 4 сторонам света) способствовало расселение популяций по обширным территориям, судя по тенденциям в трансформации пространственной символики у эвенков, североамериканских индейцев, а в ледниковую эпоху – при распространении виллендорфско-костёнковского культурного единства от Альп до Дона; для исследований тут характерно выявление в первобытных культурах все новых точек сближения с этнологиче-

скими данными о шаманизме, его космологической, числовой (3+4) и биосферной символике[21]. В частности, большое внимание обращалось на символику звездного скопления Плеяд в созвездии Тельца. Под множеством наименований Плеяд с «орнитологической мотивацией» («птицы», «гнездо», «яйца» и т.п.) выявилось одно универсальное «7 красавиц» – 7 – сестер в практически сходных сюжетах (о их переселении на небо в облике птиц) в архаических традициях Австралии, обеих Америк и Евразии. Очевидно, такой сюжет и символ оформились до первоначального заселения Австралии на рубеже нижнего и верхнего палеолита. Очевидно и отсутствие каких-либо конкретных визуальных аналогий между крохотным слабо мерцающим комочком звездного скопления и 7 красавицами-сестрами. Но Плеяды – четкий календарный ориентир смены сезонов, и в рамках семеричной модели мира традиция акцентирует этот мотив *взаимоустойчивости космоса и рода дома* – ср.: 7 Матерей-Прародительниц в космологии нганасан, доминанта – 7 в их «празднике «чистого чума» и др. символике.

Такое понимание совокупности данных, не имеющих иного объяснения, соответствует информации из других независимых источников. В Австралии археоастрономическое изучение старых ритуальных рисунков, коими аборигены показывали деяния мифических первопредков, реконструирует первобытную карту звездного неба с символическим изображением Солнца в виде круга, штриховой «записи» месячного цикла Луны, Плеяд в виде 7 знаков (кстати, в Ляско близкий к «колодцу» зал определен М. Раппенглюком как «зал Плеяд» по символическому соответствию с положением звездной группы на первобытной карте небосвода той поры). Лунарная графика аборигенов из палеолитической стоянки на юге Австралии имеет аналогии как в местных этнографических данных, так и в археологических евразийских вплоть до древнейшей графики – в жилищах эпохи Ашеля на стоянке Бильцингслебен (Тюрингия)[23].

Графика Ашеля относится к истокам генезиса изобразительного искусства, символический подтекст коего развивается к позднему палеолиту ответвлением (от миниатюрных «домашних» образов-символов) монументальной наскальной живописи в глубинах пещер (в материнском чреве Земли, по архетипу), освоение, украшение и использование коих для обрядов типа «переходных» возможно лишь при искусственном освещении от непрерывно поддерживаемого огня. Первые гипотезы о промысловой семантике росписей в таких

«храмах» основательно дополнились массивами данных о доминирующей идее плодородия в широком спектре трактовок: от сюжетов совокупления и беременности «в натуральном виде» до репертуара окружающих их знаков, продолжающего мотивы «домашней» символики предков.

А. Леруа-Гуран предложил различать в ней 2 типа: «радиальный» для пространства вокруг стоянки как центра окружности (таков, кстати, и обзор у птицы над землей) и – «маршрутный» для кочующей наземной дичи и преследующих ее охотников. Автор, со своей стороны, соотнес «радиальную» символику с троичной *вертикалью*, учитывая как 3 ее мира, так и отношение длины окружности к ее радиусу (известное как число П в математике, оно практически применялось округлением – как целое число «3» в истории первобытной культуры и ранних цивилизаций), а «маршрутную» – с *горизонтальной* плоскостью и ее 4 сторонами света. Астрономическое время фиксировалось по горизонтали восходом и заходом светил (восток и запад), по вертикали – соответственно зениту и надиру, но особенно наглядно ночью по чередованию 7-дневных фаз Луны в месячном цикле: соответствующий женский календарь регул и беременности, в домашне-родовой символике формируясь, входил и в охотничью символику росписей как экологический ориентир[24]. Соответственно ориентация сознания менялась: от тактики достижения успеха в конкретном промысле – к стратегии многолетнего продолжения рода при соблюдении циклов воспроизводства кормовых ресурсов, а м.б. и к еще более далеким астральным регуляторам земных процессов[24]. Последнее обстоятельство уже по своей абстрактности требовало особого строя сознания (возможного аналога ИСС), а в исторической и геологической ретроспективе представляется оптимальным: опосредовавшая небесно-земные связи символика вертикали стабильно проходит сквозь эпохи и эколого-географические контексты культуры, тогда как в «горизонтальном» типе периоды яркого непосредственного запечатления внешних поверхностных признаков (четвертичной фауны в палеолите Европы, многочисленных стад обитателей саванны на территории современной Сахары, плодородной некогда Гоби и т.п.) – угасают при смене природных условий[25].

* * * * * *

[1] XIV Тихоокеанский научный конгресс. Комитет Е.М., 1979. С. 127-129.

[2] Применительно к реалиям Севера и Сибири проблемы экологии культуры как исключительно актуальные стали специально изучаться на маршрутах выставки

исследования «Рисуют дети народностей Севера», впервые проведенной по России и другим странам в 1980-е гг. Мнения дискутировавших специалистов и зрительской аудитории о преемственности культурных традиций в детском творчестве стимулировали сопоставление этнографического, археологического и психологического аспектов проблематики. См. Культура народностей Севера: традиции и современность. Новосибирск, 1986. С. 164-173 и др.

[2] Спектр компетентных мнений: Геном человека // Знамя. 2000. № 10. С. 165-182; о перспективах сопоставления «кодов» ДНК, мозга и культуры – чл.-кор. РАМН В.С. Репин в диалоге «Ковчег жизни» на стапелях эволюции // Новый мир. 2000. № 12. С. 170-184. Фундаментальный анализ методологии исследования – в монографиях акад. РАН Ю.А. Урманцева: Симметрия природы и природа симметрии. М., 1974; Эволюционика. Пущино, 1988; Девять плюс один этюдов о системной философии. М., 2001.

[3] Символ // Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 607.

[4] Алексеев В.П. Становление человечества. М., 1984. С. 144-151, 225-271; Алексеев В.П., Перниц А.И. История первобытного общества. М., 1990. С. 112-150, 165-181; Григорьев Г.П. Палеолит Африки. Л., 1977; Ранов В.А. Древнейшие страницы истории человечества. М., 1988.

[5] Соколова З.П. Жилище народов Сибири. М., 1998; Крупник И.И. Арктическая этноэкология. М., 1989; Моуэтт Ф. Люди оленьего края. М., 1963; Сергин В.Я. Структура Мезинского палеолитического поселения. М., 1987; Охотники, собиратели, рыболовы. Л., 1972. С. 26-42.

[6] Кабо В.Р. Происхождение и ранняя история аборигенов Австралии. М., 1969; его же. Тасманийцы и тасманийская проблема. М., 1975. С. 125-140.

[7] История первобытного общества. М., 1983. С. 397-406; Палеолит Центральной и Восточной Азии. СПб., 1994. С. 76-94; Кучера С. Древнейшая история Китая. М., 1996. С. 182-195 и др.

[8] Фролов Б.А. Дар знания и мотивация творчества // Шаманский дар. М., 2000. С. 284.

[9] Подробнее об этой тенденции см.: Фролов Б.А. К истокам познания и творчества // Гипотезы, прогнозы, будущее науки. Международный ежегодник. Вып. 23. М., 1990. С. 252-271; его же. Традиции древнейшего искусства в Сибири // Сибирский этнографический сборник. Т. 10. М., 2001.

[10] Мифы народов мира. М., 1992. Т. 2. С. 18.

[11] Попов А.А. Тавгийцы. М.-Л., 1936. С. 50; его же. Нганасаны. Л., 1984. С. 45-47.

[12] Грачева Г.Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра. Л., 1983. С. 150-151.

[13] Подробнее см.: Фролов Б.А. Дар знания и мотивация творчества // Шаманский дар. М., 2000. С. 278-291; его же. Предыстория шаманизма и психология творчества // Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 5. Ч. 3.

[14] Золотарев А.М. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964. С. 96 и др. Мифы ... Т. 1. С. 87; Т. 2. С. 670 и др.

[15] Мифы и сказки Австралии. М., 1965. С. 31-60; Первый бумеранг. М., 1980. С. 9-12; Элькин А. Коренное население Австралии. М., 1952. С. 190 и др.; Маккоинел У. Мифы мункан. М., 1981. С. 63-65; Мифы... Т. 1. С. 29-32; Золотарев А.М. Родовой строй ... С. 96-100. Первый огонь добыл с 3-ей попытки *Тумаува* (*тума* – огонь, *ауа* – жилище у мункан). Хранение огня в мифах связано с *кругом* (бега, танца и т.п.).

[16] Пиотровский А.Б. Наскальные изображения на Тасмании // Проблемы истории докапиталистических обществ. 1934. № 9-10; Кабо В.Р. Природа и первобытное сознание // Природа. 1981. № 8; 1984. № 3; см. также: сн. 10.

[17] Крейнович Е.А. Нивхгу. М., 1973; его же. Очерк космогонических представлений гиляков о-ва Сахалин // Этнография. 1929. I. С. 78-102; Островский А.Б. Мифология и верования нивхов. СПб., 1997; Мифологический словарь. М., 1991. С. 286.

[18] Островский А.Б. Мифология... С. 243.

[19] Календарь в культуре народов мира. М., 1993. С. 235.

[20] Фролов Б.А. Дар... С. 279-286.

[21] Rappenglück M. Eine Himmelskarte aus der Eiszeit? München, 1999.

[22] Подробнее см.: Фролов Б.А. Предыстория символа // Этнознаковые функции культуры. М., 1991. С. 86-128; его же. Первобытная графика Европы. М., 1992. С. 69-172; его же. Число в генезисе культуры // Сознание и физическая реальность. 1998. № 6. С. 3-16.

[23] Archaeoastronomy in 1990s. Leicester, 1993. С. 136-152.

[24] Подробнее см.: История первобытного общества. М., 1986. С. 511; Фролов Б.А. Первобытная... С. 69-142; 164-172; его же. Природа и человек в первобытном искусстве // Гармонизация системы: «Человек – Природа». М., 1989. С. 43-61.

[25] Перспективность предложенной постановки проблемы подтверждена на международном симпозиуме Европейской ассоциации «Астрономия в культуре» (JENAM-2000. М., 2000. С. 10, 12-13 и др.; Астрономия древних обществ. М., 2001. С. 36-50 и др.). Известный синкретизм первобытного миропонимания мог символически сопрягать с бесконечностью сферической поверхности (яйца, гальки, шара) ранние представления о космогенезе, биогенезе, культурогенезе, а это существенно для постижения специфики экологической ориентации символики в шаманизме, поскольку и сам шаманский дар признавался бесконечным, вечным.

* * * * *

The ecological orientation of the Symbolic genesis

The Paleolithic solar and lunar calendars of Siberia and East Europe are characterized by mathematical frames properties by Burbaki besides, they have analogies in calendars, cosmology and mathematician of the Yakuts, Tungus, Nganasans, Kets and other North ethnoses, some of them have there numerals up to 10.000, and even (Aleuts, Udegue) up to One million (Frolov, 1974).

The development of researches has elicited the sources of account systems basic (on 7, 3, 10, 20, etc.), geometrical figures (circle, spiral, rhomb, rectangle, globe, cylinder), complicated logic procedures and other properties, it corresponds to ideas about the geometry and algebra beginnings in North neolith (Van der Waerden, 1980), and Ancient figures and numbers symbolics in Shamanism. Numbers of such reliably dated (geologically, archeologically and by modern physical methods) complexes of the Paleolithic art have not less than 25 thousand years age. Many tendencies corresponds to development of researches, in particular:

1. The world Congress of the psychologists (1980) stated an invariance of thinking and knowledge base frames of from Acheulian epoch man till XX

centuries.

2. In Acheulian of Franciums, Germaniums, Czechia the lines composition aliquot to 2, 3, 7 are dated since 250 till 350 thousand years. It is supposed to treat their genetic relations with calendars and mathematics of the late Eurasia Paleolithic (Frolov, 1992).

3. The similar compositions in late Australia Paleolithic are comparable to calendar symbolics of the Natives (Cairns, 1993). Last have the interesting accent at Pleiads. In folklore they are «7 belles», as for both Americas Indians, Eurasia North natives and ancient Greeks (their Pleaids time account described by Hesiod — apparent sign of tradition, which chronologically going from the phase of a settlement of Australia and America in Paleolithic).

4. In Lascaux cave (Francium) the frescos composition (have 16.500 years) coincides with a celestial map («A Paleolithic Shamanistic Cosmography») that age in computer renovation (Rappengluck, 1999).

5. In Eurasia Paleolithic the different cultures are similar because of common septenary «models of the world». It is interesting to compare paths of its development since ancient cultures up to present ethnographic in Siberia (including Shamanism), and in Shumer as well as at Pythagorean School, from which one quite often begins a history of the European science.

6. The hunters of the North as well as Paleolithic connect the role of number 7 with astronomy phenomena observations. The divisions of time divisible by 7 are the same in myths and ordinary life, and are not sometimes true to the space. We measure the week in 7 days. In the Shamanic medicine the 7^{th} day was the critical one during the illness. Ethnographers have observed this tradition for 200 years, it is connected with Hypocrite's opinion about the 7^{th} critical day. Historians thought this as Hypocrite's passion for Pifagor. But in Paleolithic 7 marked some statuettes and amulets used in healing too.

7. The approach of astronomy to biological observations contributes to better understanding of such system of historical data. In his well-known research Pern (1923) connected 7-days stages of organism activity with lunar cycle. Chizhevskiy (1976) with solar activity, explaining with its help the 7-days cycles of bacteria reproduction. The deep analysis in Russia and the USA shows interesting results, announced at the international conference «Ancient astronomy: Sky and Man» in 1998. They prove that beginning with the lowest organisms their vital functions go in 7-days cycle, the same rhythms are dominated in the first weeks and months of newborns, and only then the 24 hours cycle establishes. The analysis of medical papers of Hypocrite, Halen and Avitsenna showed that their patients had the critical day of illness on the 7^{th} day. The authors connect the nature of biological week with the corresponding dynamics of solar magnetic fields. From this point of view chronobiology of newborns can be a visual model of the formation of organism rhythms (including human one) in general dynamics of terrestrial and celestial processes of ancient epochs. In Paleolithic the Moon was the most obvious analogue for numeric

graphic of 7-days rhythms, and in archaic mythology lunar theme dominates.

In particular, the presence as long ago as the Upper Paleolith of Eastern Siberia (sites Mal'ta and Buret') of graphic Fixation (in Rhythmic-7) of the astronomically dated terms of pregnancy of women and does of reindeer, the main hunting animal, and the correlation of these terms in the primitive calendar, makes possible to find the roots of the later similar ideas of the peoples of North-Eastern Asian shore, who had also preserved some other Paleolithic's Symbolic traditions.

A deeply realised unity of men with the world of animals created quite a resonable (although a specifically «hidden» in Shamanic images and ritual instructions) ground for the optimum (in the ecological respect) behaviour of a hunting community. This concerns the penetration into deeper levels of reflection of the dynamics of a number of biological and astronomical cycles, their real correlation within long enough periods of time.

However that may be, saving of basic bio-rhythmic-numerical-geometric system of Shamanic Symbolism different cultural traditions on the background of all ecological and historical changes during decades of milleniums is the best evidence of its adequacy and vitality.

Казначеев В.П., Трофимов А.В., Ватолин Г.Ю.

Палеопсихологические горизонты в новой космогонии

Приводится экспериментальное обоснование гипотезы, согласно которой около 3,5 млн. лет назад в результате грандиозных космических событий синхронно, в нескольких регионах Земли произошло объединение полевых форм нейронов головного мозга протогоминид в единое солитоно-голографическое образование. Проявился феномен, который мы называем интеллектом.

Эволюция интеллекта не шла по типу коэволюции, наоборот, адаптация человечества на Земле сопровождалась как бы дизэволюцией, потерей основных солитоно-голографических свойств интеллекта, которые были частью других космических форм жизни живого космического пространства.

В некоторых обрядах и ритуалах религиозных институтов, в феноменах повышенной сенсорности отдельных людей до настоящего времени сохранились базисные солитоно-голографические формы интеллекта. Они могут проявляться как полезным инструментарием в деятельности человека, так и болезненными, искаженными вариантами поведения. Не вписываясь в принятый образ жизни, утвер-

дившиеся семантические знаковые варианты искусства, сложившиеся привычки общественных отношений, целый ряд особых психических состояний является отражением первичного космопланетарного солитоно-голографического пространства.

В наших исследованиях с использованием гипогеомагнитных устройств, зеркально-лазерных и торсионных конструкций получены новые данные о реальных проявлениях дистанционных взаимодействий между клетками, человеком и клетками, человеком и растениями, о закономерностях трансперсональных дистанционно-информационных связей между людьми. Получены экспериментальные подтверждения того, что более высокие, но эволюционно заторможенные формы интеллектуального инструментария существуют, могут быть восстановлены и развиты во имя спасения цивилизации.

Теоретическая платформа

Введение понятия «живого пространства», как естественно-природного явления космопланетарного масштаба, вслед за все более утверждающимся термином «живое вещество» стало отражением нового уровня познания мира. При этом допускается, что в отличие от общепринятого четырехмерного пространственно-временного континуума в живом пространстве время является лишь его свойством [1].

Итак, живое пространство есть совокупность гигантских космических живых потоков и организаций, среди которых белково-нуклеиновая форма жизни — лишь одна из возможных форм, а известные нам астрогеофизические поля — лишь маркеры неоднородных информационных течений неизвестной природы [2].

В мировой научной литературе последних десятилетий широко обсуждаются гипотезы и методики дистанционной перцепции, изучается возможность получения информации из отдаленных за тысяч километров географических пунктов без использования традиционных технических средств. Мы остановимся лишь на тех из них, в которых пространственно-временные отношения рассматриваются как определяющие эффект дистантно-информационных взаимодействий.

Формулируется гипотеза о волновой природе психологического кодирования на основе квантово-механических нейро-голографических механизмов, доказывающих возможность симультанного узнавания, мгновенной актуализации прошлого опыта [3].

Нейтринно-фотонная гипотеза [4] строится на том, что волновой пакет, распространяясь в пространстве, как бы «размывается» из солитона с образованием слабых пред- и после-сигналов, постепенно расходящихся друг от друга, обосновывая, таким образом, возможность получения предсигналов об удаленных событиях с опережением по времени.

В. В. Налимов континуальное интуитивное мышление человека считает составляющей информационного поля планеты [5].

И.П. Шмелев развивает гипотезу о голографическом характере информационного поля, рассматривая мир как глобальную динамическую дуплекс-сферу, своеобразное стационарное поле и нереализованную мысль. Дуплекс-сфера как поле информации, по его мнению, находится в сингулярном состоянии на всех стадиях космической системы, при этом будущее, прошлое и настоящее присутствуют всегда «теперь» [6].

Теоретическая модель предвиденья Е.А. Раушера показывает на основе законов физики и математики, что удаленные во времени события в четырехмерном пространстве невидимые для находящегося в нем наблюдателя оказываются близкорасположенными в восьмимерном пространстве и в силу этого — наблюдаемыми [7].

Общая теория относительности допускает возможность замыкания мировых линий, признает существование цикличного времени, при котором прошлое, настоящее и будущее кольцеобразно соединены (модели де Ситтера, Геделя др., [8]).

Согласно гипотезе В. Тиллера во Вселенной сосуществуют положительные и отрицательные «пространства—время». При этом позитивный и негативный временные каркасы взаимопроникают и занимают одно и то же пространство, но на различном частотном уровне, т.е. будущее сосуществует с настоящим, но на различных уровнях состояния вселенской материи [9].

Н.А. Козырев считает, что мир с противоположным ходом времени равносилен нашему миру, отраженному в зеркале. Поскольку в пространстве нет различий в направлениях, но есть абсолютное различие между правым и левым, ход времени должен определяться величиной, имеющей смысл линейной скорости поворота. Таким образом, время, по Н.А. Козыреву, обладает особым свойством — ходом, создающим различия причин и следствий, отличия прошедшего от будущего. Ход времени неодинаков на различных широтах

Земли: за 73° с.ш. мы оказываемся в зоне гипотетически противоположного хода времени — «от будущего к настоящему» [10].

Н.А. Козырев предполагает, что воздействие энергии—времени не распространяется, а появляется всюду мгновенно. Поэтому созданное в лаборатории изменение плотности времени должно, в принципе, в тот же момент восприниматься самыми удаленными галактиками. Он утверждает далее, что не только возможна, но и должна существовать биологическая связь через время и это может быть ключом к пониманию загадочных явлений человеческой психики [10, 11, 12].

Методы. Задачи.

Разработке методологии оценки закономерностей информационного пространства Земли был посвящен специальный цикл исследований 1989—1991гг. При этом мы допускали, что дистантно-информационные взаимодействия между людьми являются отражением искомых закономерностей.

Изучению парадоксов дистанционной перцепции посвящали свои работы многие исследователи [13, 14, 15, 17, 18, 19, 20, 21]. Постепенно совершенствовались методы изучения дистантной перцепции. В частности, в [19] предложена методика описания удаленной, случайно выбираемой мишени, около которой находится человек в условиях сенсорной изоляции от перципиента. Ряд авторов [21, 22, 23, 24], используя перцепцию в условиях сенсорного торможения, доказали целесообразность эмоциональной стимуляции и личного интереса к задачам образной трансляции. С использованием современных методов математической обработки было показано, что информация об удаленных мишенях возникает у перципиентов не случайно [25, 26, 27]. Была предложена методика независимой экспертной оценки результатов (для исключения возможности получения сенсорных «подсказок») [28], разработаны способы, использующие двоичный алфавит дескрипторов — мишень:перцепция и оценку отношения сигнал:шум в процессе передачи информации. Таким образом, субъективно-описательный подход был заменен распознаванием заданных и впоследствии ранжируемых элементов информации [29, 30].

Большое внимание исследователями уделяется оценке условий, влияющих на эффективность дистанционного восприятия. Проведены эксперименты по воспроизведению образов, картин и регистрации световых вспышек испытателем в электрически экранированной

комнате. Показана выраженная зависимость результатов восприятия от активности геомагнитного поля [31, 32].

Неоднородность полевой структуры земного пространства могла быть одним из существенных факторов возникновения и развития интеллектуальных полей. По нашей гипотезе [1, 2, 33, 34, 35] эволюция, проявлявшаяся в одновременном образовании в нескольких районах планеты (в силу их особой космотеллурической конструкции) [36] своеобразных «интеллектуальных пятен», представленных членами родов и общин, тесно связанными между собой каналами дистантно-информационных коммуникаций, постепенно приводила человека к перекодировке головного мозга на речевые системы. При этом, подсознательный реликтовый мир дистантно-образных связей не исчез, а сохранился в виде тонко настроенного интеллектуального инструмента [37], способного к дальновидению, зависящего от высокоградиентных геофизических полей и, возможно, неоднородности живого пространства. С использованием этого инструмента как космопланетарного достояния человечества [38] нами был предпринят ряд исследований на палеопсихологическом горизонте со следующими задачами:

1. Сравнительно-историческая, этническая оценка неоднородности живого пространства планеты в ритуальных местах древних культур с выраженными геофизическими аномалиями.
2. Разработка технологии информационной индикации ноосферы в условиях ее технократических изменений.
3. Изучение пространственно-временных аспектов дистанционно-временных аспектов дистантно-информационных взаимодействий между людьми в периоды различных космопланетарных событий.

В качестве основного метода исследований избран метод дистантно-образных коммуникаций между людьми с использованием свободно-принудительного выбора передаваемых образов и свободной формой ответа испытуемых. По методике, разработанной авторами [2, 39] был создан оригинальный «конструктор» из 77 образных элементов, содержащий символы различных эпох, культур и народов. Исследования проводились с использованием гипогеомагнитной установки или «зеркальной системы», моделирующих неоднородное многомерное пространство, а также в природных условиях — в местах неоднородных полевых (геофизических) потоков, совпадающих с ритуальными местами древнейших культур в различных точках нашей планеты [40, 41, 42].

При оценке зависимости творческих способностей от гелиогеофизических параметров использовалось программное обеспечение "Гелиос-2".

Результаты

1.Дистантно-информационные взаимодействия между людьми в живом пространстве Земли.

1.1 Экспедиционные исследования в Хакасии и Якутии.

Одна из первых исследовательских точек располагалась в Хакасии, в аномальной геофизической зоне, в пещере Кашкулакская.

Этнографическими и археологическими исследованиями установлено, что в течение нескольких тысяч лет эта пещера использовалась с ритуальными целями.

При помощи метода Кирлиан-фотографии нами было установлено, что у человека, пребывающего на ритуальной площадке, в определенные моменты резко изменяется, а в некоторых случаях и исчезает, внешняя проекция полевой структуры организма. Сначала мы посчитали этот эффект, также как и особые психофизические состояния человека в ритуальном гроте, результатом внезапных, низкочастотных колебаний геомагнитного поля очень большой амплитуды. Затем было отмечено, что эти флюктуации как бы инициируются группами людей с определенным качественным и количественным составом. **Все** случаи аномальных геофизических колебаний приходились на моменты, когда в экспериментальных группах было 3 или 7 человек. Аномальный эффект усиливался в случаях, если группа была составлена из лиц, родившихся в фазу полнолуния, или встретившихся во время внутриутробного формирования важнейших отделов головного мозга с жестким воздействием природной магнитной среды. В условиях длительного (в течение 5 суток) автоматического наблюдения за магнитным полем в пещере при отсутствии в ритуальной зоне людей аномальных колебаний магнитного поля не было зарегистрировано. Одной из задач спелеоэксперимента было осуществление дистантно-образной передачи из ритуальной зоны пещеры группой из 3-х операторов в момент аномальных магнитных флюктуаций.

При проведении этого эксперимента было очень важно не ошибиться в выборе образного послания. В репертуаре первобытного творчества есть элемент, который называется «рукой». Это преднамеренно полученное пятно, повторяющее очертания кисти древнего

художника. По мнению некоторых исследователей этот элемент дал начало всему изобразительному искусству верхнего палеолита.

Эстампы «рук» палеолитического периода были открыты в начале XX века в пещерах на испанской и французской стороне Пиренеев. Образ силуэта руки палеолитического художника из французской пещеры Пеш-Мерль, запечатленный в реальном фотоизображении, вошел в программу дистантно-образной трансляции из ритуальной зоны древней пещеры в Хакасии.

Условиями эксперимента были предусмотрены две площадки для приема образной информации. Одна из них — в Новосибирске, в гипогеомагнитной установке, другая – в Якутии, на Диринг-Юрахе, «северной прародине человечества», открытой профессором Ю. А. Мочановым [36].

Во время сеанса дистантно-образной связи символ «руки» из палеолита был воспринят современным человеком, находящимся в Якутии, а также оператором, ведущим прием в Новосибирске (в установке, моделирующей гипогеомагнитную среду).

1.2. Экспедиционные исследования в Болгарии.

Работы с целью изучения особенностей дистантно-информационных взаимодействий в местах тракийской культуры были осуществлены совместно с болгарскими учеными — А. Стоевым, П. Магловой, П. Тодоровой и др.

Полученные в этой междисциплинарной экспедиции материалы помогли по-новому увидеть роль дистантно-информационных взаимодействий в интеллектуальной истории человечества.

Одно из самых древних святилищ траков — Кабиле (I тысячелетие до н.э.), где проживали племена, о которых упоминали Геродот и Дарий. Святилище расположено на невысокой горе, а у ее подножия — уже другая культура — византийское поселение (III - II в. до н.э.), с несколькими сохранившимися базиликами. Центральная часть святилища Кабиле имеет вид крестообразного, вырубленного в скале коридора глубиной около 2,5 м. Выходы коридоров строго ориентированы по сторонам света. Болгарские астрономы (А. Стоев — Народная астрономическая обсерватория в г. Стара Загора, Ю. Вербанова и П.Тодорова — в г. Ямбол и др.) высказывают предположение, что этот ритуальный комплекс использовался для астрономических наблюдений.

При проведении магнитометрической съёмки было открыто, что коридоры в скале проложены через зоны локальных магнитных

аномалий, образуя гетерогенные магнитные потоки. При прохождении через них в определенном ритме для человека, возможно, звучала своеобразная полевая партитура, сопровождающая последовательно изменяющиеся магнитные поля с различными величинами индукции.

Болгарский исследователь Ж. Даскалова совершила более 10 попыток образной трансляции информации в различных состояниях сознания из многих точек святилища Кабиле. В результате были выявлены ключевые позиции, определяющие воспроизводимые результаты передачи и приема образной информации на больших расстояниях, среди них:

1. Трехкратное прохождение человеком магнитного коридора в определенном темпе и ритме;
2. Формирование «мысли-формы» в зоне жертвенника вблизи наскального изображения богини Кабиле и созвездия в виде «трезубца»;
3. Проведение сеансов в ночное время, под звездным небосводом.

Удачными были только те сеансы (3 из 10-ти), в которых соблюдались все 3 условия, на наш взгляд, отражающие особое состояние пространства.

Во время этих сеансов образная информация была точно воспринята принимающей группой (11 человек) в Новосибирске.

Попытка установить дистантно-образное взаимодействие между людьми была предпринята и из другого культурно-исторического потока — из различных участков византийских базилик IV в. до н.э. Образная информация с использованием религиозных символов Византии была точно принята в Новосибирске 5-ю участниками группы приема только в тех сеансах, когда передача проводилась из алтарной части и крестильни византийского храма. Образы, переданные из других храмовых мест, (всего использовалось 9 точек) не были восприняты в Сибири. При магнитометрическом картировании базилики установлено, что алтарь и крестильня располагались в зонах отрицательных магнитных аномалий (по отношению к фоновым величинам магнитной индукции в этом храме), т.е. в зонах высокоградиентного геомагнитного поля.

Работы проводились и из энеолитического поселения IV тысячелетия до н.э., расположенного недалеко от села Дальнослав. Здесь находится один из старейших и самый большой в Болгарии ритуальный комплекс (20 жертвенников на площади около 4 тыс. м^2).

Магнитометрическая съемка жертвенников не выявила отличий величин магнитной индукции от окружающего фона. Магнитоаномальных зон не было. Ни один из сеансов образной передачи этого дня не был результативным. На наш взгляд, отсутствовало одно из ключевых условий сопряжения с информационным полем Земли: усиленный или ослабленный локальный магнитный поток, отражающий особое геофизическое состояние планеты.

Святилище Белинташ — сложная система сообщающихся ёмкостей, вырубленных в скале, для ритуальных жидкостей и воды на одной из горных вершин в Родопах. После магнитометрической и биолокационной съёмки было выявлено, что особое ритуальное место «трон Сабазия», а также центры каменных резервуаров располагаются в энерго-активных точках Земли и в зонах микромагнитных аномалий с очень большим градиентом магнитного поля. Мы предполагаем, что выбор места для этого святилища, где проходили обучение жрецы и целители древней Тракии, был связан с особенностями геофизической структуры этой горной вершины. Дистантно-информационная передача, проведенная с магнитоаномального «трона», оказалась воспринятой за тысячи километров принимающей группой в Новосибирске. Три другие попытки, предпринятые из соседних, неаномальных участков, оказались безуспешными. Сила этого «трона», очевидно, состоит во включении человека в единую космопланетарную систему через ключевые зоны информационного поля Земли, в пробуждении и усилении психофизических резервов организма, которые широко использовались тракийскими целителями.

Состоялся и сеанс дистантно-образной связи между пещерным тракийским святилищем, расположенным в 5 км от села Байлово и Софией. Культовая пещера у Байлово хранит большое количество древних рисунков. Именно они и стали объектом дистантно-образной передачи. Перед сеансом связи (как и в других святилищах Болгарии) была проведена магнитометрическая съемка поверхности пещеры. Выраженных магнитоаномальных зон выявлено не было, но была отмечена разница в величинах магнитной индукции горных пород в местах расположения различных изображений, составляющая до 1 тыс. нТл.

Из серии последовательно переданных изображений в Софии были приняты только те, которые размещались на участках с большими величинами магнитной индукции. По методике передачи лицо

передающего оператора располагалось в 20 см от рисунка. Возникает важный вопрос, который требует дальнейших углубленных исследований: какова роль магнитной структуры замкнутых пространств пещер и дистантно-образного канала коммуникаций в творчестве древних художников? Постановка вопроса правомочна хотя бы уже потому, что дважды в наших исследованиях (В Хакасии и Болгарии) геофизические особенности ритуальных пещер определяли успех дистантно-образных взаимодействий.

Итак, исследования по оценке дистантно-образных коммуникаций в ритуальных местах тракийской культуры, выявили роль неоднородной геофизической структуры пространства святилищ. Дистантно-образные взаимодействия устанавливались только в случаях пребывания передающего оператора с высокой магниточувствительностью организма в магнитоаномальных участках, когда полевая структура человека как бы встраивается в глобальное поле живой Земли.

1.3. Исследования в Сербии.

Участники первого российско-сербского эксперимента в Белграде (16 марта 1992 г.) пытались принять образную информацию, передаваемую в этот момент из Новосибирска, из гипогеомагнитной установки. Около 26 % от общего числа участников (860 человек) правильно восприняли хотя бы один из передаваемых образных элементов. Характерно, что наибольшего успеха в этом приеме достигли лица, располагавшиеся в участках биолокационных аномалий зрительного зала. Возможно, что на высокую результативность повлияло и коллективное поле большой группы лиц в зоне «приема», объединенных желанием получить образное послание. Это был наш первый успешный опыт коллективного приема дистантно передаваемой образной информации лицами, расположенными в одной географической точке, в одном помещении, но в разных зонах неоднородного пространства.

Следующий российско-сербский эксперимент был проведен 19 января 1993 г. Земля в этот день оказывается в особом космопланетарном потоке, возможно, влияющем на каналы дистантных взаимодействий. В назначенный час наши исследователи и коллеги пришли в духовные хранилища двух народов — в сокровищницы древнего сербского искусства в Народном музее Белграда и в Новосибирскую картинную галерею, где в праздник Крещения (по православному календарю) открывался зал древнерусской живописи с иконами,

преимущественно сибирской школы. Из 410 протоколов участников эксперимента принято к рассмотрению 343 протокола; 210 из них (61%) содержали информацию, соответствующую элементам переданных программ. Была продемонстрирована высокая эффективность дистантно-образного приема информации, передаваемой из хранилищ культуры и искусства двух славянских народов. Открыт эффект «мозаично-коллективного» восприятия образов, при котором фрагменты икон воспринимаются и фиксируются в протоколах многих участников, составляя в целом коллективно воспринятый образ. Во фрагментах и деталях были восприняты сюжеты — «Огненное восхождение Ильи-пророка» (88 фрагментов), «Архангел Михаил Воевода» (36 фрагментов) и другие иконы сибирской школы.

1.4. Исследования на Крайнем Севере.

В северном цикле работ представлялось важным оценить способность к дистантно-образным коммуникациям у представителей северных этносов, малых народов Крайнего Севера, различающихся по историческим срокам появления на Таймырском полуострове: у нганасан, живущих там тысячи лет, и долган. Представители обоих народов проживают в заполярном поселке Усть-Авам, где и проводился палеопсихологический эксперимент, в котором приняло участие 56 коренных жителей в возрасте от 3 до 70 лет.

Впервые в подобных исследованиях принимали участие дети дошкольного возраста (нганасаны и долгане, 42 человека), которым было предложено в момент проведения сеанса дистантно-образной «передачи» из другого, более северного поселка Диксон, сделать рисунок на свободную тему. В соответствии с методикой, дети располагались изолированно друг от друга и не имели возможности сенсорного общения.

Анализ полученных данных выявил наличие только у нганасанских детей ярко выраженной способности к дистантному восприятию образной информации с интерпретацией ее в привычной северной стилистике. При контрольных исследованиях среди русских детей, родившихся и проживающих на Крайнем Севере, а также среди детей Новосибирска, эта способность столь яркого выражения не нашла, хотя и проявлялась больше, чем у взрослых. Изучение особенностей экстрасенсорного восприятия у детей все более привлекает ученых мира [48, 49]; предлагаются проекты школ будущего с использованием при обучении экстрасенсорных каналов [50].

Результаты усть-авамского эксперимента привели нас к еще одному очень важному заключению. Было показано, что представители шаманских династий у народов Крайнего Севера являются своеобразными хранителями уникальной способности своих предков к дистантно-образным коммуникациям. Правнучка известного шамана Т. Аксенова во время сеанса образной трансляции, проводившегося на Диксоне, восприняла в Усть-Аваме (400 км от Диксона) образ 3-х горных вершин, которые не видела никогда в жизни. Представитель другой шаманской династии, правнук шамана И. Костеркин, во время сеанса образной «передачи» на Диксоне отчетливо воспринял и зарисовал картину «шаман-стана» — ритуального места на берегу реки, где он был только один раз в 5 летнем возрасте вместе с прадедом-шаманом.

Крайний Север – уникальная площадка для палеопсихологического изучения дистантно-образных взаимодействий – был избран нами не только в силу особенностей полярной магнито- и ионосферы (например, наличия кольцевого потока заряженных частиц-электроджета, изменяющего направление своего вращения дважды в сутки), но и в силу особой роли полярного региона Земли (по гипотезе Н.А. Козырева) в космопланетарном взаимодействии потоков времени.

По идеям Н.А.Козырева нами была сконструирована установка («зеркала»), позволяющая исследовать дистантно-образные взаимодействия в смоделированном многомерном пространстве. Таким образом, были продолжены попытки развития представлений о паранормальных явлениях посредством выражения фундаментальных физических законов в системе не 4-х, а большего числа координат [43].

1.5. Глобальный эксперимент "Полярный круг".

Участники глобального эксперимента «Полярный круг», передававшие образную информацию, прошли специальный подготовительный курс и, находясь в обычном или особом состоянии сознания, в многомерном пространстве «зеркал Козырева» на Крайнем Севере осуществляли трансляцию образной программы, составленной из графического «конструктора», содержащего 77 символов.

За пять минут до начала сеанса на компьютере случайным образом выбиралось три или пять элементов из «конструктора». Из этих элементов оператор «конструировал» образ, который затем передавался.

В эксперименте участвовало более 4-х тысяч человек из многих стран мира. Лица, изъявившие желание принимать образную информацию, располагались во время 10-ти сеансов либо в обычных жилищных и рабочих условиях, будучи готовыми (без использования специальных техник медитаций) зафиксировать всю образную информацию, возникающую перед их «внутренним взором», либо находились в местах высокого культурно-исторического и духовного значения, а также в геофизически аномальных зонах.

После первичной обработки протоколов была создана база данных эксперимента, разработана программа, в соответствии с которой по каждому из участников, принимавших информацию в данном сеансе, подсчитывались номера принятых элементов и заносились в массив, сравнивалось содержимое массивов на передачу и прием, определялось число правильно принятых элементов. Результаты суммировались, нормировались, определялась экспериментальная функция распределения числа правильно принятых элементов, которая сравнивалась с теоретической (ожидаемой) функцией. Условия эксперимента представляли собой классическую схему случайной выборки числа на интервале (1—77), распределение которой описывается гипергеометрическим законом.

По данным эксперимента и расчетов строились графики функций распределения и определялась величина различия между экспериментальной и теоретической функциями (по критерию согласия Колмагорова—Смирнова).

Для определения того, какие элементы принимались лучше, строился полигон относительных частот приема элементов с 1-го по 77-й, отображался полигон частот, полученный по методу Монте-Карло, определялось математическое ожидание и стандартное отклонение.

На большом статистическом массиве (4233 участника) отмечено превышение эмпирических данных над расчетной и сгенерированной на компьютере вероятностью «угадывания» передаваемых графических образов, что свидетельствует об одновременном **приеме** передаваемой с Диксона информации в различных географических пунктах Евразии. Характерно, что воспринятой оказывается только та информация, которая передавалась в условиях новой оригинальной технологии, в «зеркалах Козырева» [2, 44, 45].
На рисунке 1 показан суммарный результат приема образной информации всеми участниками. Образы, переданные в течение 10 се-

ансов эксперимента отмечены знаком + на оси абсцисс. Кривая внутри выделенного коридора отражает расчетную и сгенерированную на компьютере вероятность «угадывания» образов.

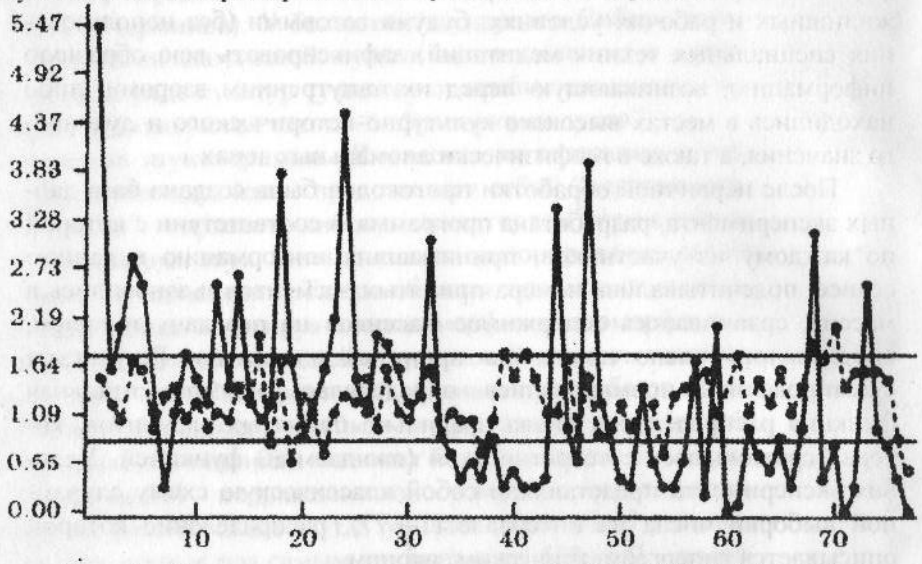


Рис. 1. Число точно воспринятых образов (%) участниками эксперимента "Полярный круг" (n = 4233). Примечание: показан расчетный коридор вероятности угадывания.

Все пики кривой выше верхней границы коридора «угадывания» являются первым научным, документальным свидетельством реальности дистантно-образных коммуникаций между людьми [2].

Получены данные о зависимости эффекта приема передаваемой информации от космической ситуации пренатального периода развития и рождения. В частности, зависимости результата дистантно-образных коммуникаций от фазового положения Луны в системе «Солнце—Луна—Земля». Лица, родившиеся в период полнолуния, оказываются неспособными к эффективным коммуникациям: вероятность «угадывания» символов у них значительно превышает вероятность «приема». Лиц, родившихся в период новолуния, отличает более точная работа на «прием». Показано, что лица внутриутробно развивавшиеся и родившиеся при максимальной активности Солнца, также лучше работают на «прием». Это подтверждают литературные данные о влиянии космической ситуации внутриутробного периода на организацию психических функций человека [46]. Нами показано, что для группы психических заболеваний характерна совершенно специфичная картина распределения гелиогеофизических факторов в период внутриутробной жизни пациентов [47].

Выявлено и влияние факторов, рассматриваемых астрологией. Анализ зодиакальной зависимости эффектов показал, что наибольших результатов в «приеме» достигают лица, родившиеся при положении Солнца в том секторе эклиптики, в котором оно находится в момент проведения эксперимента [2].

Наиболее эффективной дистантно-образная связь была у «стрельцов» и «козерогов». Характерно, что эксперимент проводился на стыке этих двух зодиакальных периодов.

Представляется важным, что участники эксперимента, родившиеся в период вблизи Рождества, т.е. в секторе проекции на Землю определенных созвездий, имели больший успех в реализации дистантно-информационных коммуникаций во время сеансов, проходивших также накануне Рождества.

Выявлена зависимость эффекта дистантно-информационных коммуникаций от величины техногенных искажений природной среды обитания. Имеется различие в точности приема образной информации между участниками эксперимента, расположенными в кирпичных и железобетонных строениях. В кирпичных зданиях регистрируется более точный прием информации, а в случаях работы в панельных домах вероятность «угадывания» передаваемых символов оказывается выше эмпирических значений подлинного приема информации [2].

Таким образом, известные всем различия между кирпичными и железобетонными зданиями являются определяющими и для уровня взаимодействия человека с информационным пространством Земли, они выступают в качестве усиливающих неоднородность этого пространства.

Показано, что дистантно-информационные взаимодействия являются космопланетарным феноменом, особо ярко проявляющимся при использовании специальных установок, моделирующих многомерное пространство в полярных регионах Земли, имеющих особую роль в формировании, эволюции и сохранении информационного поля, «живого пространства» всей нашей планеты.

1.6. Космические истоки музыкального творчества.

Нами проведено исследование зависимости коэффициента интеллекта и его электроэнцефалографических предикторов от уровня

солнечной и геомагнитной активности на момент расчетной даты зачатия испытуемых с использованием программы «Гелиос», разработанной в Международном НИИ космической антропоэкологии совместно с Научным Центром клинической и экспериментальной медицины СО РАМН.

Показана достоверная зависимость коэффициента корреляции между коэффициентом интеллекта и уровнем солнечной активности на момент зачатия для различных групп музыкантов и не-музыкантов. (Рис. 2).

Исследование выполнено на базе Магнитогорской государственной консерватории (Базанова О.М.). Группы студентов консерватории были разделены по признаку ведущей музыкальной специальности. Статистические выборки состояли из групп студентов консерватории, обучающихся на следующих отделениях: фортепьяно, скрипка, духовые инструменты, вокал, хоровое отделение, отделение теории музыки. В качестве контрольной выборки обследовались испытуемые, не имеющие отношения к музыке (не-музыканты).

Проведен анализ зависимости коэффициента интеллекта (IQM) от уровня солнечной активности (по уровню радиоизлучения Солнца на длине волны 10 см и по числу солнечных пятен) для различных групп музыкантов и не-музыкантов. Значения радиоизлучения солнца и количество солнечных пятен определялись на расчетную дату зачатия. Полученные данные подтверждают противоположную направленность данного математического признака для двух групп-«миров»: музыкантов и не-музыкантов. Обращает на себя внимание, что теоретики (theoretics) относятся к миру «не-музыкантов».

К «миру музыкантов» по данному математическому признаку относятся скрипачи, пианисты и вокалисты, а скрипачи (strings) являются наиболее «музыкальной» группой, даже по сравнению с пианистами (pianistes).

Корреляционная связь (по Kendall) между коэффициентом интеллекта (IQM) и уровнем солнечной активности (по числу солнечных пятен) на момент расчетной даты зачатия у группы «музыкантов» равна -0,183, у группы «не-музыкантов» +0,163. Результаты достоверны ($p<0,05$).

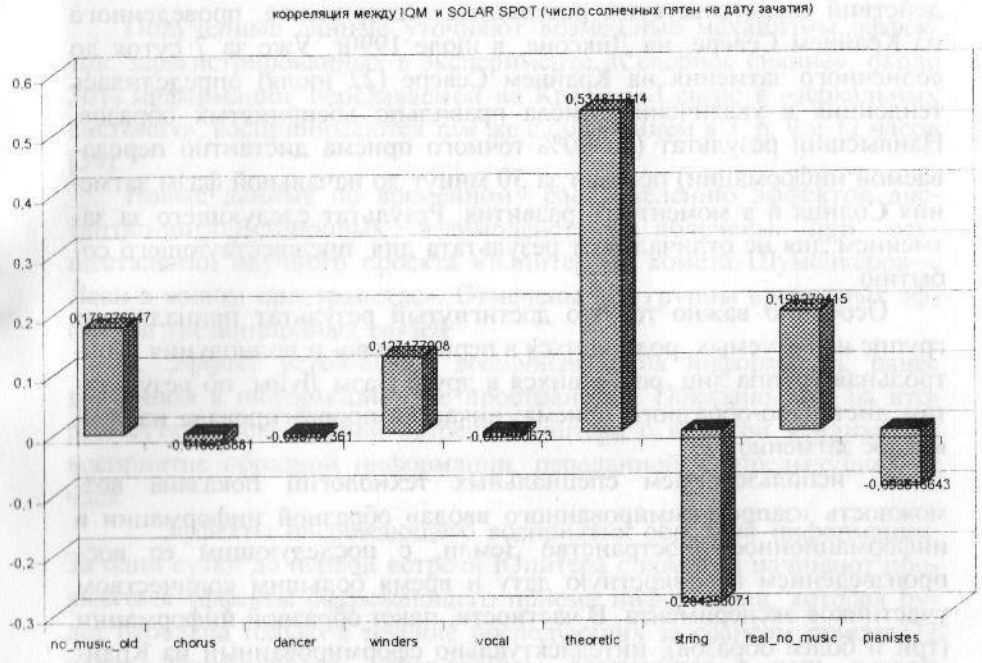


Рис.2. Корреляционная связь между коэффициентом интеллекта (IQM) и уровнем солнечной активности (число солнечных пятен) на расчетную дату зачатия для различных групп музыкантов и не-музыкантов.

Таким образом: 1)существует достоверная корреляция между коэффициентом интеллекта и уровнем солнечной активности на момент расчетной даты зачатия (гелиогеофизическая "палеопамять"); 2)используя определенный математический признак, можно прогнозировать музыкальные наклонности ребенка с учетом гелиогеофизических характеристик среды на момент его зачатия, дифференцировать различные группы музыкантов и прогнозировать музыкальные наклонности внутри творческих групп.

1. Парадоксы времени при дистантно-информационных взаимодействиях между людьми в живом пространстве ближнего космоса.

Об опережающей зависимости эффектов дистантно-образных коммуникаций между людьми от планетарно-космических взаимо-

действий свидетельствуют результаты эксперимента, проведенного на Крайнем Севере, на Диксоне, в июле 1990г. Уже за 7 суток до солнечного затмения на Крайнем Севере (22 июля) определилась тенденция к увеличению числа правильно воспринятых образов. Наивысший результат (до 90% точного приема дистантно передаваемой информации) показан за 30 минут до начальной фазы затмения Солнца и в момент его развития. Результат следующего за затмением дня не отличался от результата дня, предшествующего событию.

Особенно важно то, что достигнутый результат принадлежит группе испытуемых, родившихся в период ново- и полнолуния. Контрольная группа лиц, родившихся в другие фазы Луны, по результатам дистантно-образного приема, никак не прореагировала на солнечное затмение.

С использованием специальных технологий показана возможность «запрограммированного ввода» образной информации в информационное пространство Земли, с последующим ее воспроизведением в конкретную дату и время большим количеством участников эксперимента. В частности, пакет образной информации (три и более образов), интеллектуально сформированный на Крайнем Севере, в зеркально-лазерной системе, ориентированной на небесный объект (полная Луна) оператором, рожденным в полнолуние, устойчиво воспринимается в условиях ночного небосвода многими операторами, также импринтированными при их рождении Луной, через три и более суток после осуществленного информационного ввода [45].

В этом же эксперименте показано, что пакет образной информации, сформированный в «зеркальной системе» Н.А. Козырева, в период гелиогеофизического соответствия оператора и среды, устойчиво воспринимается через девять и более суток многими сотнями других операторов в различных точках Земли.

В эксперименте, проведенном также в зоне «парадоксального течения времени» (выше 73° с.ш.), показано, что пакет образной информации, введенной с использованием геофизических систем вертикального зондирования ионосферы в струи западного и восточного электроджета, устойчиво воспринимается операторами в Заполярье в периоды северных сияний в вечерне-ночное или утреннее время (в зависимости от периодов активности западного или восточного электроджета).

Полученные данные уточняют возможные механизмы эффектов, зарегистрированных в эксперименте «Северное сияние»: около 30% информации, передаваемой на Крайнем Севере в «зеркальных системах», воспринимаются там же с опозданием в 3, 6, 9 и 12 часов [39].

Новые данные по временному распределению эффектов дистантно-информационных взаимодействий получены при осуществлении научного проекта «Юпитер — комета Шумейкеров–Леви в живом пространстве». Отмечены две группы временных эффектов дистанционных связей:

1. Эффект устойчивого воспроизведения информации, ранее введенной в информационное пространство. Показано, что на вторые сутки после первой встречи Юпитера с кометой усиливается восприятие образной информации, переданной за предыдущие 72 часа.

2. Эффекты опережающего восприятия образной информации. За одни сутки до первой встречи Юпитера с кометой начинают проявляться эффекты опережающего приема информации, которая будет передана только в течение последующих за сеансом приема 72 часов. Максимальное «опережение» достигается в день первой встречи с кометой, затем эффекты «опережения» уменьшаются, достигая «0»-отметки 22 июля 1994 г.

В более ранних экспериментах было показано, что около 34% образной информации, передаваемой на Крайнем Севере в «зеркальных системах», воспринимается с опережением по отношению к моменту передачи на 3, 6 и 9 часов (эксперимент «Северное сияние»). Работы с «зеркальными системами» в средних широтах или на Крайнем Севере без «зеркальных систем» эффектов опережающего восприятия образной информации не выявили.

Обсуждение. Выводы.

По итогам глобальных экспериментов мы приблизились к доказательству взаимосвязи интеллектуальных полей жителей Земли и к признанию возможностей человеческого разума получать информацию независимо от географии и времени. Становится актуальным научный прогноз принципиально новой психологической ситуации, в которой всеобщее осознание взаимосвязи интеллекта людей и его космопланетарной сущности может иметь далеко идущие геополитические, социальные и медицинские последствия.

Основу подобного прогноза могут составить вышеизложенные экспериментальные разработки, а также данные выборочного анкетирования участников глобального эксперимента (105 человек) через 3 года после его завершения. По сравнению с контрольной опрашиваемой группой (82 человека) у участников эксперимента отмечено уменьшение в 3—5 раз числа простудных, инфекционных и психосоматических заболеваний, что может косвенно свидетельствовать о новом достигнутом ими уровне «полевого иммунитета» организма.

В настоящее время завершается разработка принципиально новых технологий с использованием зеркальных систем, в которых дистантно-образные взаимодействия, сохраняющаяся «мыслеформа», ретро- и проскопическое видение приобретают корригирующее и валеологическое значение.

Каналы дистантных взаимодействий между людьми были достаточно хорошо рассмотрены на индивидуальном уровне исследователями Европы и Америки, работающими в области трансперсональной психологии [14, 15, 20, 29, 30].

Нам представлялось важным сделать следующий шаг: запустить исследовательский зонд нового поколения, основное в нем — метод дистантной оценки межличностных взаимодействий, в информационное пространство нашей планеты, которое мы считаем живым.

Что ожидало на пути этого посланника разума?

Последовательная смена парадигм Эвютидова пространства, времени и специальной теории относительности?

Обращение к ритмам памяти Вселенной [51], к собственному прошлому, становящемуся настоящим, к резонансу морфогенетических, социальных, культурных и духовных полей этнических пространств [52]?

Мы встали у пределов обычной реальности, за которыми классическое естествознание уже теряет свой научный потенциал. Открывается беспредельное поле нового видения [30]. Видение живой планеты — Геи, жемчужины в раковине живого пространства, связанной незримыми течениями со всеми своими элементами на Земле и во Вселенной, в прошлом, настоящем и будущем.

Куда проникнет наш «Странник» ? В параллельный мир, в «сверхсветовое пространство — время», состоящее из сознания всего человечества и информации о прошлом, настоящем и будущем [53]? В безграничное пространство полевой разумной субстанции

[54]? В смоделированный в «зеркальных системах» многомерный мир с уплотненным временем, возможно изменяющим свой ход в высоких широтах планеты [10]?

Многие из этих тайн сокрыты в особых регионах живой Земли, зонах прямого космического сопряжения, хранилищах Вес-50 ленской пространственно-временной памяти, нервно-узловых точках планеты, своеобразных триггерных пунктах, казалось бы ушедших культур и цивилизаций [40].

1. Метод дистантно-информационных трансперсональных коммуникаций может быть индикатором состояния живого пространства и технократических искажений ноосферы.

2. Рассмотренные на палеопсихологическом, культурно-историческом горизонте дистантно-информационные взаимодействия между людьми являются по своей сути космопланетарным интеллектуальным феноменом и отражают неоднородность пространства и времени.

3. Геофизическая неоднородность структуры планеты в сопряжении с неоднородностями околоземного пространства является необходимым условием возникновения, развития и сохранения духовно-культурных центров отдельных этносов и всей цивилизации в целом.

4. Периодические и экстремальные события в ближнем Космосе оказываются сопряженными с психофизиологическими процессами, интеллектуальными системами на Земле и временными координатами в живом пространстве Вселенной.

5. Время, его ход, как элемент неоднородного живого пространства Вселенной, может обеспечивать взаимодействие космических интеллектуальных полей.

6. Дистантно-информационные взаимодействия между людьми, как составляющая интеллектуально-космических коммуникаций, наиболее эффективно осуществляется с использованием «зеркальных систем» в зоне парадоксального течения времени — в приполярных районах Земли.

7. Наличие каналов дистантно-информационных взаимодействий между людьми, зависимых от гелиогеофизической обстановки, делает актуальным для науки и медицины грядущего тысячелетия изучение роли информационных трансмиссий в этиологии, патогенезе и эпидемиологии психических заболеваний, а также разработку новых способов их профилактики и лечения.

8. Используя метод корреляций между коэффициентом интеллекта и гелиогеофизической средой на момент зачатия (отражающих гелиогеофизическую "палеопамять") можно дифференцировать различные группы музыкантов и прогнозировать музыкальные наклонности внутри творческих групп.

Перспективы

Международный Институт космической антропоэкологии в своих дальнейших исследованиях предполагает продолжить серию трансконтинентальных экспериментов в различных пунктах нашей планеты, ее аномальных геофизических зонах, исторических духовно-культурных центрах Европы, Азии, Северной, Центральной и Южной Америки, Австралии и Океании, а также в Арктике и Антарктиде с целью изучения закономерностей формирования и сохранения информационного пространства Земли и реализации проекта по созданию глобальной сети дистантно-информационных коммуникаций без использования традиционных технических средств связи.

Несколько научно-медицинских проектов предусматривают организацию международного исследовательского центра на Крайнем Севере, на Диксоне, в приполярной зоне выше 73" северной широты, где с использованием «зеркальных систем» в уникальной гелиогеофизической обстановке, будут проведены исследования возможностей применения в медицине многомерного и гипогеомагнитного пространства для раскрытия психофизических резервов человека в борьбе с трудноизлечимыми заболеваниями, такими как сердечно-сосудистые катастрофы, опухоли и нервно-психические расстройства.

Реализация вышеуказанных и других проектов в области трансперсональной психологии и медицины предполагает открытое объединение ученых различных стран на платформе высокой этической ответственности за судьбы мира.

Только тогда мы сможем увидеть из глубин времен и Вселенной протянутую к нам руку человека из пещеры Пеш-Мерль.

* * * * *

[1] *Казначеев В.П., Трофимов А.В.* Новые данные о взаимодействии человека с информационным полем Зелий в приполярных районах // Бюллетень СО РАМН, 1992, N4, с 46-48.

[2] *Казначеев В.П., Трофимов А.В.* Проблемы Новой космогонии (выживание в живом пространстве): Препринт. Новосибирск: Со РАМН, 1993.

[3] *Barret W., Westlake B., Prebram K.* Зарубежные исследования по психологии и познанию. М., 1975.

[4] *Искаков Б.И.* Квантово-статистическое моделирование биоэнергетических явлений и лептонная гипотеза о природе физических полей биообъектов. М., 1988.

[5] *Налимов В.В., Дрогалина Ж.А.* Реальность нереального. Вероятностная модель бессознательного. М., 1995, 432с.

[6] *Шмелев И.П.* Общественный подход к психотронике: Рукопись С.И., 1984.

[7] Ra use her E.A. Some Physical Models Potentially Applicable to Remote Reception // The Jceland Papers / Ed. A. Pucharich Amherst. Wise. 1979, p. 50-99.

[8] *Synge J.L.* Relativity: the General Theory // Amsterdam: North-Holand Pub. Corp. 1960.

[9] *Tiller W.A.* The Positive and Negative Space-Time Frames as Congate Systems. Stanford.1975, p. 1-25.

[10] *Козырев Н.А.* Избранные труды. Л.: ЛГУ, 1991.

[11] *Васильев Л.Л.* Таинственные явления человеческой психики. М.: Госполитиздат. 1963,168с.

[12] *Michael Fridjung.* Time: a Challenge to Physiscs? Net\wrk. N 63, April 1997, p. 17

[13] *Акимов А.Е.* Эвристическое обсуждение проблемы поиска новых взаимодействий. EYS-концепции // Сознание и физический мир. Вып. 1. М., 1995, с. 36-85

[14] *Дубров А.П.* Роль парапсихологии в смене парадигмы современного естествознания // Парапсихология и психофизика. 1997, № 1(23), с. 11

[15] *Лю А. Г.* Парапсихология - наука и социально-культурный феномен // Парапсихология и психофизика. 1997, № 1 (23), с. 12-14

[16] *Brugmans H.* A report on telepathic experiments done in the psychology laboratory at Croniugen.//- Le Comple Rendu of fide I
du Premier Congres International des Recherches Psychiques. Copenhagen, 1922

[17] *Estabrooks G.* A contibution to experimental telepathy. Bulletin ofthe Boston Society for Psychic Research. Jour. of Parapsychology,1961, 25 190-213.

[18] *Troland L.A* Technique for the Experimental Study of Telepathy and other Alleged Clairvoyant Processes.// Jour. of Parapsychology.1976,40, 194-216.

[19] *Puthojf.Y, Targ R.* A perceptual channel for information transfer over kilometer distances% Historical perspective and recent research. - Proceedings of the IEEE. 1976, 64 (3), p.329-354.

[20] *May E., Utts J., Humphrey B. and an.* Advances in remote-viewing analysis. //J. of Parapsychology, 1990 sept., vol. 54., p. 193-228.

[21] Bohm.D. Qantum theory as an indication of a new order in physics. Part By/Foundations Phys., 1971,1, pp.359-381.

[22] *Utts J.* Replication and Meta-Ana lysis in Parapsychology. - StatisticalScience. 1991. Vol. 6. N4 p.363-403.

[23] *Bnind W.* Psi conductive conditions: Exploration and interpretations.

Ps/ and States of Aware ness//Proc. Jnt.Conf.held in Parisrance.Aug.24-26,1977. B.Shapin and L. Coly.Eds.New- York:Pfrapsychology Foundation. 1978.
[24] *Honorton C.* Psi and internal attention ststcs. Hand hook of Parapsychology. B. Wolman, Ed. New-York: Van Nosttrand Reinhold. 1977. p.435-472.
[25] *Scott C.* On the evaluation of verbal material in parapsychology: Adiscussion of Dr. Pratts monograph // J. Soc. Psych. Res.,1972,46,pp. 79-96.
[26] *Moms R.* Parapsychology and biology. Handbook of Parapsychology B. \Volman,Ed. New-York: Van Nostrand Relnhold. 1977.P.687-715.
[27] *Solfvin G, Kelly., Burdick D.* Some new methods of analysis forpreferential ranking data.//J. Amer. Soc. Psychical Research, 1978,t.2.,p.93.
[28] *Marks D., Kammann R.* The psychology of the Psychic. Buffalo. N. K: Prometheus Books. 1980.
[29] *John R.* The role of consciousness in the Physical World. Boulder, **CO:** Westvie\v. Press, 1981.
[30] *John R., Dunne h.* Margins of reality. The role of consciousness in the physical World.US A, Bear сотр., 1990.
[31] *Brand. W., Dennis, S.* Autonomic activity, hemo lysis,and biological psychokinesis: possible relationships with geomagnetic field activity/ / Perceptual and Motor Skills, 1989,68, 1243-1254.
[32] *Schaut C.B,, Persinger M.A.* Subjective Telepathic Experiences, Geomagnetic Activity and the ELF Hupothesis: Part I. Data Analyses.//Psi Research. March 1985: vol. 4, N 1, p. 4-20.
[33]. *Казначеев В.П., Трофимов А. В.* Энерго-информационные взаимодействия в биосфере : опыт теоретических и экспериментальных исследований // Русская мысль. Реутов: 1992. 7. с. 22 - 27.
[34] *Казначеев В.П., Трофимов А.В.* Полевая форма живого вещества - перспектива XXI века // Тез. докл. межд. конф. био-экстрасенсорика и научные культуры здоровья на рубеже веков. М. 1996, с. 47-49.
[35] *Ka^natcheyev V.* Pour une medecine du troisieme millenaire // Energie Sante.1995, 29, p. 9-15
[36] *Мочанов Ю.А.* Древнейший палеолит Диринга и проблема внетропической прародины человечества //Археология Якутии. Якутск: Изд-во Я ГУ. 1988, с. 15-53
[37] *St«ppM.* Aguantum theory of consciousness. - The Interrelationship Behveen Mind and Matter. Proccedmys of a Conf. of the Center for Frontier Sciences. 1992, p. 207-217.
[38] *Gauquelin Michel.* Cosmic influences on human Behavior. New York, Aurora Press, 1973.
[39] *Ka^nacheev V. P., Trofimov A.V.* Cosmic consciousness of humanity. Problems ofne\v cosmogony. Published by Elendis-progress. Russia. Tomsk. 1992.
[40] *Swan J.* Sacred Places. How the living Earth seeks our friendship. USA, Bear сотр., 1990.
[41] *Tompkins, Peter, Bird Christopher* Secrets of the soil. New York Hoperand Row, 1989.

[42]*Kyriacos C.Markides.* Fire in the heart.' 1990, USA, Paragon House.
[43] Feinherg G. Possibility of faster-than light particles.// Phys. Rev.1967., vl. 59, p. 10-89.
[44] *Трофимов А.В.* Парадоксы времени при дистантно-информационных взаимодействиях в живом пространстве Земли//Вестник МИКА. 1994, Вып., с 23-35.
[45] *Trofimov A.* Paradoxes vivants dans l'espace de la Terre // Enefgie Sante. 1995, p. 58-64.
[46] *Giovanni Mar^ullo.* Month of Birth Creativity and the f\vo classesof men. - Per Aspera Books. - 1996. - 287 p.

* * * * *

"Paleopsychological Horizonts in new Cosmogony"

The method of transpersonal distant informative communications may be an indicator of the state of the living space and technocratically induced distortions of the noosphere. The interpersonal distant informative interactions, as considered at the paleopsychological, cultural historical horizons, are in essence a cosmoplanetary intellectual phenomenon, they are representative of inhomogeneity of space and time. The geophysical inhomogeneity of the planet structure, along with the inhomogeneity of circumterrestrial space, is a necessary condition for emergence, progress, and preservation of cultural spiritual centers of individual ethnoses and the civilization as a whole. Periodic and extreme events in the near cosmos appear related to psychophysical processes, intellectual systems on Earth and temporal coordinates in the living space of Universe. Time, its course as an element of inhomogeneous living space of Universe can provide the interaction of cosmic intellectual spaces. Interpersonal distant informative interactions as a constituent of intellectual cosmic communications is achieved in the most effective way when 'mirror systems* are used within the zone of paradoxical time course, *i.e.* in arctic regions of Earth. The availability of channels of interpersonal distant informative interactions dependent on heliophysical circumstances make it of urgent importance for science and medicine of the coming millennium to study the role of information transmissions in aetiology, pathogenesis, and epidemiology of mental diseases, as well as to develop advanced techniques for their prevention and treatment. It's possible to differentiate different groups of musiciants inside of creative groups using the correlation analysis between of the intellect (IQM index) and heliogeophysical medium at the date of conception.

Рисунки к статье Е.А.Файдыша, с. 242-260

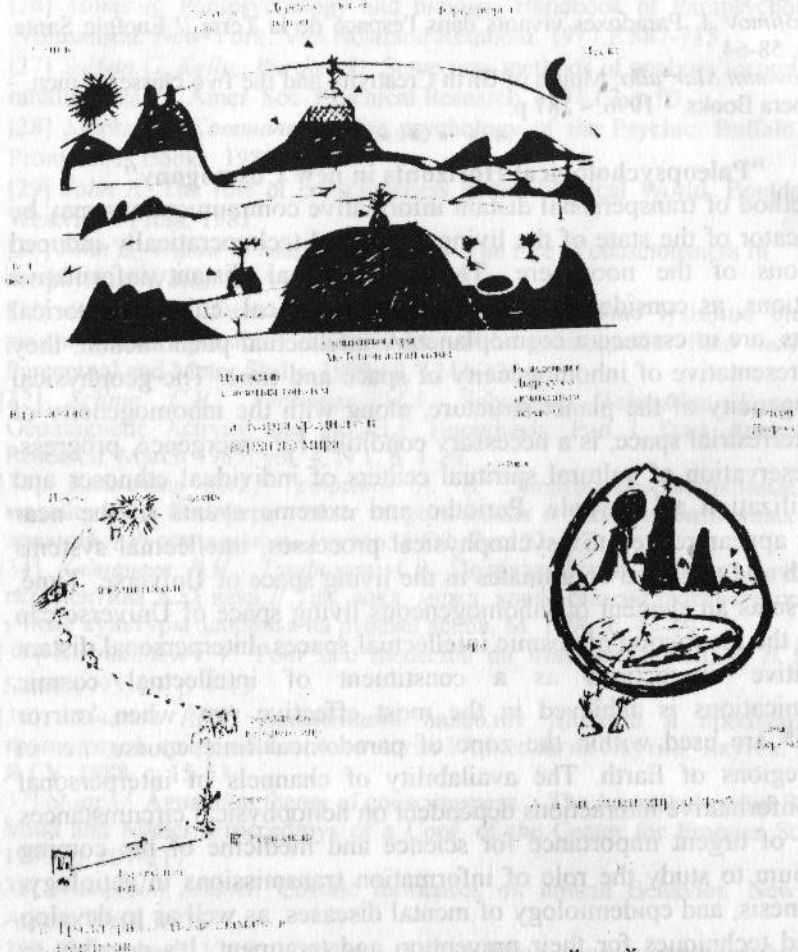


Рис. 1. Шаманские карты в алтайской традиции.

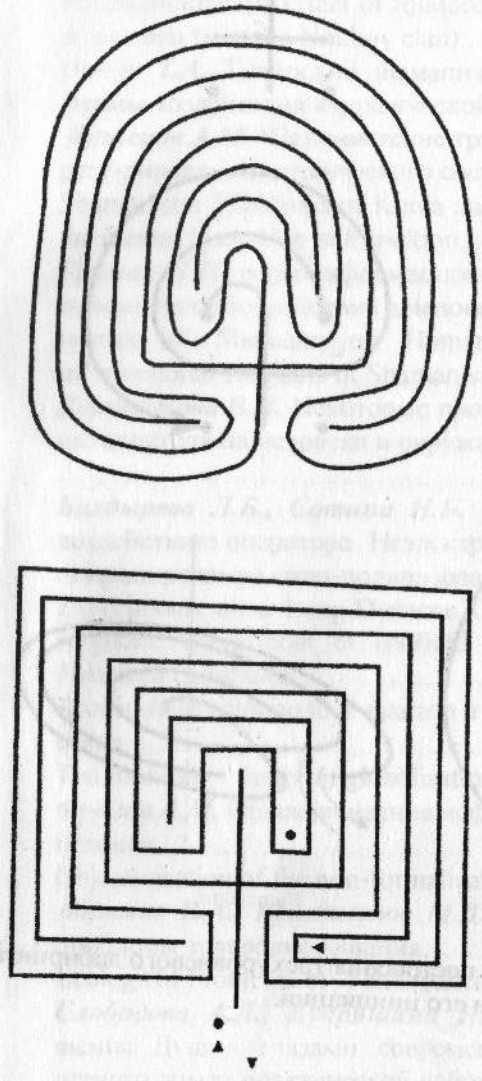


Рис. 2. Два лабиринта североамериканских индейцев Хопи.

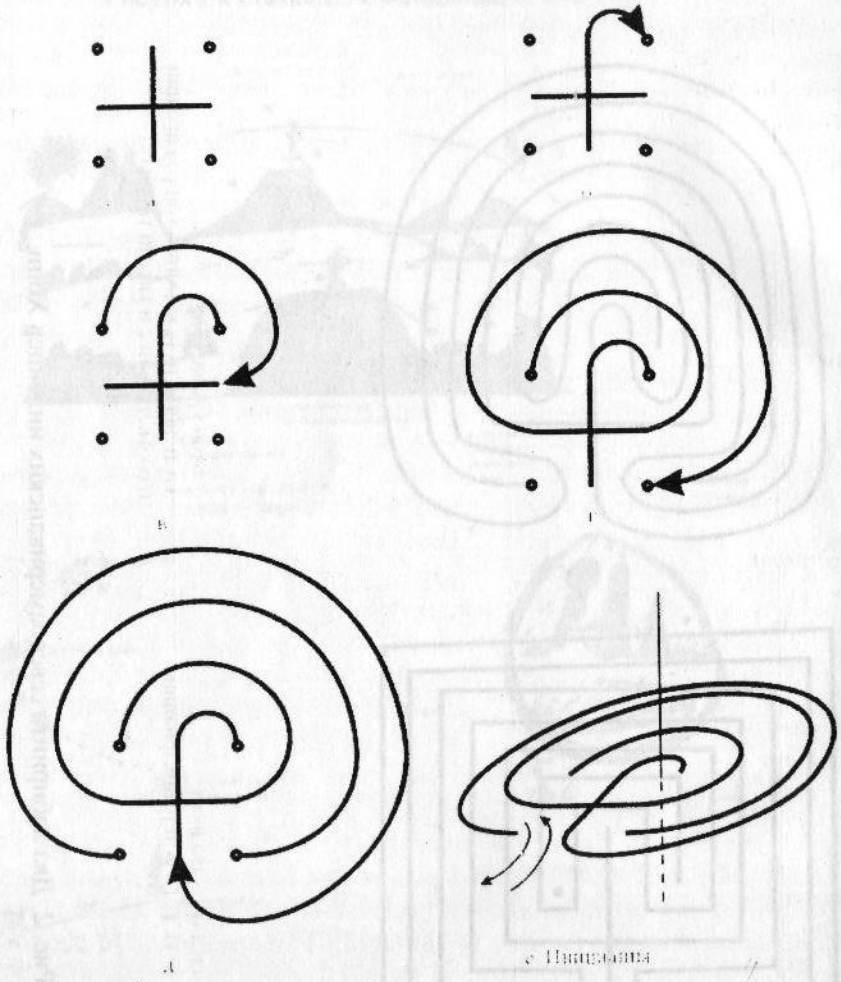


Рис.3. Основные этапы построения трехуровневого лабиринта и его инициации.

СОДЕРЖАНИЕ

Пушкарева Е.Т. Психотерапевтическое воздействие фольклора (на приме-ре ненецкого сюдбабцарка ярабц «Недко Нохой»)..... 3

Psychotherapeutic effect of folklore (as seen in Nenets "Nedko Nokhoy" A wo-man from the Nokhoy clan)..... 9

Ондар Т.А. Тувинский шаманизм: психотерапевтические и иные формы воздействия в архаической психотехнике..... 9

Кузнецов А.М. Шаманистские традиции Кореи и Японии как фактор регу-лирования психического состояния населения..... 19

Shamanistic Traditions of Korea and Japan s an Factor of Regulation on the mental Condition of Popultion..... 33

Гримак Л.П. нергоинформационные аспекты шаманизма: роблемы шаман-ского воздействия а человека и окружающую среду 33

Impact of Shamans on Humans and the Environment: nergy-informational As-pects of Shamanism..... 42

Харитонова В.И. Некоторые проблемы воздействия шамана, колду-на, целителя на человека и окружающую среду..... 43

..... 54

Болдырева Л.Б., Сотина Н.Б. Эксперименты по дистанционному воздействию оператора. Неэлектромагнитная компонента биополя и её экранирование спин-поляризованным веществом..... 55

Experiments on a Long-Distance Operator's Influence. A Non-Electro-magnetic Component of Biofield and Screening Thereof by a Spin-Polarized Substance..... 62

Коган И.М. Биополе - фактор глобализации - и некоторые след-ствия..... 64

The biofield - factor of globalisation; and some corollarie..... 74

Фролов А.М. Объективизация неформализуемых информационных потоков..... 78

Objectivisation of the non-formalizable information streams 83

Абрамов В.А., Венедиктов М.Д., Крапивина Е.Н. Экологические проблемы телерадиовещания..... 87

Ecological Problems of Telebroadcastings..... 94

Слободова А.Л., Купряшина Н.А. Шаманская техника «Возвра-щение Души» глазами современного психотерапевта (анализ 8-летнего опыта практической работы) 99

Лежава И.К., Булыгина Т.Д. Экология человека. Сферы сознания, подсо-знания и бессознательного как носители и преобразователи природных информационных связей.....100
Human ecology. The Spheres of consciousness and sub consciousness, as the carriers of the natural informational connections 106
Дивнич Т.В. Мышление как инструмент познания и влияния на окружающую среду..... 110
Давлетова Х.А. Феномен Хуржан Давлетовой и его исследование.....116
Янева-Балабанска И. Эффективность целительского воздействия на паци-ентов (медицинское исследование целительства в современной Болгарии).....121
The effects of treatment - effectuated by some Bulgarian extra-sensitive healers on patients – confirmed by methods of the „orthodox" medicine.....125
Булатов А.О. Экологический аспект традиционных религиозных представ-лений народов Дагестана, связанных с шаманством..... 129
.....137
Зенько М.А. «Священное» и «чистое» в представлениях лесных ненцев (К проблеме сохранения природного и культурного наследия).....139
"Sacred" and "pure" in world outlook of forest nents (To a problem of conservation of natural and cultural heritage).....150
Любимова Г.В. Ритуально-магическая практика в условиях стихийных бедствий и других ситуаций коллективного неблагополучия (на материале традиционной культуры русских старожилов Сибири) 152
Ritual and Magic Practices in the Conditions of Natural Calamities and Other Situations of Collective Troubles (on the Materials of Traditional Culture of Rus-sian Siberian Old Residents).....161
Тюхтенева С.П. Экологический аспект современного алтайского шаманизма..... 162
Вануйто В.Ю., Лар Л.А. Шаман как хранитель традиционных экологи-ческих знаний 165
Kister D.A. The Ecology of korean Shamanism.....170
Обзор: экология корейского шаманизма 184
Lindquist G. Environmental struggle shamanic way: saving a nature reserve my means of seid 186
Ритуал сейда как средство экологической борьбы 196

Mader E. Shamanism, Nature and Ecology in South America..... 198
Шаманизм, природа и экология в Южной Америке.....212
Котожеков А.И. Человек и духи природы: возможность контактов по традиционным хакасским представлениям 212
.....218
Пушкарева Е.Т. Ненецкий фольклор в психоментальном контексте
.....219
.....221
LeValley J. Summoning the Spirit Child: A Toddler Initiatory Dispossession Ritual.....222
Призывая дух ребенка: Ритуал инициации для преодоления чувства потери(дорого существа) среди детей-ползунков.....239
Файдыш Е.А. Экология ноосферы и Космос шамана (картографирование с позиции современного научного знания).....242
Ecology of noosphere and shamans' cosmos, its map-making from a position of modern scientific knowledge.....259
Фролов Б.А. Экологическая ориентация в генезисе символики.....261
The ecological orientation of the Symbolic genesis.....271
Казначеев В.П., Трофимов А.В., Ватолин Г.Ю. Палеопсихологические горизонты в новой космогонии.....273
"Paleopsychological Horizonts in new Cosmogony".....297
Содержание.....301

В международной серии научных трудов
«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 (в 2-х кн.). 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 (в 3-х кн.). 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.: ИЭА РАН, ч.1 и 2, 1999, 322+384 с.; ч.3., 2001, 324 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.

Научное издание

МАТЕРИАЛЫ
МЕЖДУНАРОДНОГО ИНТЕРДИСЦИПЛИНАРНОГО
НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКОГО СИПОЗИУМА

«ЭКОЛОГИЯ И ТРАДИЦИОННЫЕ РЕЛИГИОЗНО-МАГИЧЕСКИЕ ЗНАНИЯ»

Москва-Абакан-Кызыл, 9-21 июля 2001 г.
Часть 1

Формат 60x90 1/16
Усл. печ. л. 18,2. Уч.-изд. л. 19
Тираж 200 экз.
Заказ № 42

Участок оперативной полиграфии
Института этнологии и антропологии РАН
117334 Москва, Ленинский проспект, 32а