

Гульнара Айтпаева, доктор филологических наук, доцент, директор
исследовательского центра Айгине
Елена Молчанова, кандидат медицинских наук, доцент, кафедра
психологии Американского Университета Центральной Азии

Кыргызчылык: поиск между духовностью и наукой

Введение: понятие кыргызчылык

Исследовательский центр Айгине на протяжении двух с половиной лет ведет проекты по исследованию мазаров, ритуалов и традиционных знаний в Таласской и Иссык-Кульской областях.

Одно из ключевых понятий, с которыми мы регулярно, на протяжении двух с половиной лет сталкиваемся в Таласе и на Иссык-куле - это *кыргызчылык*. Перевода этого слова на русский или на английский языки пока нет, равно как нет и его общепринятых определений на кыргызском языке. В классических работах по кыргызской этнографии¹ этот термин не встречается. Между тем, среди говорящих на кыргызском языке людей, мало кто не использует данное слово в жизненном контексте. Возможно, это тот случай, когда явление существует столь давно и органично, что «не отчуждается» и потребность в его изучении возникает относительно поздно.

Само слово «кыргызчылык» состоит из двух частей: кыргыз + чылык. Кыргыз, как известно, название этноса. Чылык (-чилик, -чулук, -ч=л=к) – собирательный суффикс, означающий совокупность определенных свойств и качеств. Например, мусулманчылык переводится как мусульманство, тенирчилик – тенгрианство, тууганчылык - родство. За этим суффиксом не закреплена какая-либо одна, положительная или отрицательная коннотация: кошоматчылык означает подхалимство, а мейманчылык – гостеприимство.

В соответствии с вышеприведенным рядом слово кыргызчылык может быть переведено как «кыргызство» (*kyrgyzness*) и определено как совокупность свойств и явлений, присущих кыргызскому этносу. В самом широком смысле кыргызчылык - это все то, что так или иначе связано с традиционной идентификацией кыргызов: строгий патриархат, но и отсутствие ношения паранджи кыргызками; гостеприимство, но и кровная месть; крепкие кровно-родственные отношения, но и открытость новому.

Тенденции в современном толковании *кыргызчылык*

Изначальная многозначность слова указывает на потенциально безграничный разброс его значений в зависимости от того, кем и в каком контексте, в какое историческое время и с какой целью употребляется данное понятие. В недалеком прошлом многозначность термина позволяла употреблять «кыргызчылык» как негативный ярлык, синоним отсталости и невежества. Сейчас также нередко можно услышать его использование в отрицательном значении. Например, критикуя систему продвижения родственников в сфере государственного управления или подношения начальству, кыргызы характеризуют это как «кыргызчылык».

Однако в целом в настоящее время место понятия в семантических картах радикально изменилось и наиболее тесно ассоциируется с течением тенирчилик и такими понятиями, как

¹ Абрамзон С.М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи, Фрунзе, 1990.

Аманалиев Б. Из истории философской мысли кыргызского народа, Фрунзе, 1963

Аманалиев Б. Об отражении религиозной идеологии и свободомыслия в историческом опыте кыргызов
В кн.: Общественная психология и религиозные предрассудки, 1970.

Баялиева Т. Религиозные пережитки у кыргызов и их преодоление, Фрунзе, 1981

«особая система мировосприятия», «особый путь», «система идей и ценностей, присущая только кыргызам». Кадыр Кошалиев в статье «Кыргызчылык» выразил идеи, свойственные сегодня многим кыргызам из самых различных сфер: кино, литературы и фольклора, философии, этнологии, политики, образования: «*Тыкыр тактап, сиз уьгусун тереь маанилей алган адамга Кыргызчылык деген т=ш=н=к – улуу философия, б=тп\с дастан. Кыргызчылык т=ш=н=г= Кыргыз улутунун \зг\ч\л=г=н аныктаган, к\чм\н-жоокер турмушунда айк\л, акыйкат жашоо таризин даьктаган изги т=ш=н=к болгон*» (Для человека, способного мыслить глубоко и внимательно, кыргызчылык – это великая философия, бесконечное сказание. Понятие кыргызчылык определяло особенность кыргызского этноса, это было корневое понятие, провозглашавшее принципы великодушия и справедливости в военно-кочевой жизни).¹

Этот подход к описанию и анализу кыргызчылык мы бы назвали **романтическим**. Его отличает: а) исключительно позитивный взгляд на кыргызчылык, б) использование в качестве основных доказательных источников мифологии, эпического наследия и языка, в) мотив уникальности кыргызского народа, г) возвышенность и философичность стиля. Этот подход преимущественно индуктивен, для него характерны интересные гипотезы, предположения, новые интерпретации широко известных идей и для него не свойственна системность, скрупулезность и детальность анализа.

Если настаивать на таком анализе, можно натолкнуться на оппозиции «аналитический – духовный»², «рациональный – иррациональный». Оставшаяся неизменной структура слова при трансформации его значения предполагает использование понятия еще и для акцентирования уникальности того, что им обозначается: «кыргызчылык» не может быть использован для определения чего-либо или кого-либо «не – кыргызского». Употребление понятия в подобном смысле предполагает, что такая семантическая дихотомия как «рациональное» – «иррациональное» может трансформироваться в дихотомию «рациональное» – «традиционно - национальное». Подобная прогнозируемая трансформация способна как повысить уровень положительной семантической оценки концепции «кыргызчылык» в условиях расщепленной идентичности жителей стран постсоветского пространства, так и привести к еще более радикальному отделению «чужого научного» от «своего духовного» в том случае, если свое собственное «рациональное» не предпримет попыток компетентного описания, объяснения и контроля своего же «духовного».

Один из спектров кыргызчылык

Наше понимание кыргызчылык формировалось в полевых условиях Таласа и Иссык-Куля. Исследования на святых местах этих областей выявили особый спектр явлений, который практики неизменно называют кыргызчылык. В этот спектр входят: *табыпчылык* (знахарство), *айтымчылык* (дар предсказания), *б=б=-бакшылык* (целительство, шаманство), *манасчылык* (сказительство эпоса Манас), *дубаначылык* (явление дервишей), *жайчылык* (воздействие на погоду), *куучулук* (целительство: изгнание злых сил), *т=ш жоруу* (толкование снов), *т\лг\ч=л=к* (предсказание с использованием предметов) и другое.

Людьми, практикующими и/или посещающими мазары, общее понятие кыргызчылык используется и в более узком смысле: как народная медицина в самых разных ее проявлениях. О представителях неофициальной медицины в народе говорят «*кыргызчылыгы бар*», т.е. обладающий даром *кыргызчылык*. И в данном случае это характеризует человека, обладающего

¹ Кадыр Кошалиев Кыргызчылык// газета Ооматы, Февраль 2007, 57 (2), с.1

² Приблизительно то, о чем писал русский поэт 19 века Федор Тютчев:

Умом Россию не понять,
Аршином общим не измерить
У ней особенная статья.
В Россию можно только верить.

сверхъестественным даром лечения/исцеления без какой-либо специальной медицинской подготовки. Идея сверхъестественного дара и возможность человека им обладать говорит о признании взаимосвязи разных миров и времен. Мир видимый и невидимый, мир людей и духов, носителей дара и их «хозяев» или покровителей, мир мыслящих и чувствующих созданий, помимо человека, - все это непротиворечиво существует и подразумевается в системе, обозначенной «*кыргызчылык*». Здесь прошлое-настоящее-будущее являются звеньями неразрывной временной цепи.

Кыргызчылык как жизненная миссия

Кыргызчылыгы барлар или люди, обладающие сверхъестественными способностями – основная тема множества самых невероятных историй и описаний ритуалов, совершаемых на святых местах.

Кыргызская духовная практика в этом смысле не является исключением. Например, активные интеллектуализации окружают спиритические культы в Латинской Америке (Joan D. Koss – Chioino, 2005), церемонии общения с духами предков в Африке (James L. Cox, 2006). Прекрасный пример выбора, инициации избранного и последующего обращения к духам (ритуал *doro remvura yenyota* - церемония посвящения старшему из предков - VaBhunu) у людей племени Zezuru, приводит в своей работе David Mahachi (D. Mahachi, 1998). Не вдаваясь в подробности, отметим только поразительное сходство признаков «избранности» у людей Zezuru и отмеченных «кыргызчылык». Странная болезнь с неблагоприятным прогнозом служит своего рода предвестником последующей инициации. У «избранного» не остается выбора – или посвятить свою жизнь посредничеству между миром людей и высшими силами или погибнуть. Старший в племени должен совершить обряд посвящения старшему духу в присутствии членов семьи. Обряд строго ритуализирован, проводится старшим духовным наставником племени – *n'ganga* (колдуном) и включает в себя традиционные песнопения, телодвижения и прием священного напитка (особого пива у Zezuru). После дня, проведенного в окружении близких родственников, обрядов *n'ganga*, ритуалов в честь старших духов предков племени, избранный становится посредником в коммуникации между реальностями. Сигналом к завершению церемонии инициации становится его полное выздоровление.

Похожий алгоритм прослеживается у представителей кыргызской традиционной культуры. Все так же начинается с долгой продолжительной болезни, причины которой не могут быть выявлены светилами медицины или современной техникой и анализами. Лечение в учреждениях официальной медицины, как правило, не имеют положительных результатов, и люди вынуждены искать альтернативные пути исцеления. Точка зрения целительницы из Таласа Бурул Кожобековой «Кыргызчылыгы бар адамдар эч качан медицинадан жакшы болбойт» (люди, у которых есть кыргызчылык, никогда не излечатся с помощью медицины) отражает убеждение всех практикующих целителей Таласа и Иссык-куля, с которыми работает исследовательский центр Айгине.

Болезни эти могут проявляться в разном возрасте, часто они совпадают с двенадцатилетним циклом человеческой жизни ($M=4\sqrt{12}$)¹. Нередко носители кыргызчылык начинают болеть в детстве, но остро болезнь может проявиться в любом другом возрасте. Болезни сопровождаются непонятными и пугающими сновидениями или видениями, с одной стороны, и чередой неурядиц вокруг «отмеченного» человека, с другой. И тогда, чаще всего, ставится народный диагноз «кыргызчылыгы кармады» (его, ее настиг (поймал) кыргызчылык). Буквальное значение выражения говорит о том, что изначально кыргызчылык был в понимании людей одушевленной силой, приходившей извне.

¹ См.: Мукамбетова А. Тенгрианский календарь как основа кочевой цивилизации (на казахском материале). Итория и культура Арало-Каспия. Сборник статей. Вып 1, Алматы, 2001

Болезни, неудачи, видения принуждают человека начать поиск путей выполнения своей миссии в случае принятия ее. Неприятие и непонимание этой миссии имеют тяжелые последствия вплоть до смерти.

Поиск пути включает в себя поиск наставника, способного разъяснить происходящее, или самостоятельное общение с высшими силами для осознания происходящего. Подавляющее большинство отмеченных даром кыргызчылык, как правило, имеет наставников. Некоторые не имеют, точнее, имеют, но это не люди, а существа иного порядка. Так, Бурул К. из Таласа и Улан И. из Каракола не имели живых наставников, но постигали основы своего дара с помощью сверхъестественных учителей и покровителей.

Принятие миссии означает подчинение определенным запретам и взятие на себя определенных обязательств. Например, к числу обязательных запретов относится запрет на употребление спиртного. Обязательства разнятся в зависимости от вида миссии, но в целом включают в себя выполнение того, чему человек предназначен, например, сказание Манаса или изгнание бесов, и соответствующих ритуалов. Период осознания своего «особого» пути и выполнения обязательств сопровождается значительным улучшением здоровья, а так же обретением жизненной устойчивости и внутреннего покоя.

Иногда ритуал посвящения с жертвоприношением на святом месте в присутствии наставника и близких родственников знаменуют собой окончание свободы выбора жизненного пути и начало выполнения духовной миссии.

Многочисленные интервью с людьми, избранными для духовного служения с прогнозируемым постоянством демонстрируют одинаковые вехи их личностной истории. Свобода выбора в этом случае заключается в выборе между жизнью с предназначением и гибелью или страданиями в случае отказа от него. Результаты балансирования между желанием «быть как все» и естественной базовой потребностью выжить принимают порой химерические формы. Эти люди в любом случае остаются «иными» как для современного, так и для традиционного общества, стигматизированными собственным даром чужаками – потенциальными клиентами представителей официальной психиатрии.

Кыргызчылык как духовность

Как было замечено выше, наши полевые исследования показали, что сегодня кыргызчылык наиболее активно используется как определение избранности для особого духовного служения при наличии необычных, сверхъестественных способностей.

Согласно Грофу: «Современные исследования сознания показывают, что духовное начало является исконным и естественным измерением человеческой психики и мироустройства. Но в этой связи очень важно отличать духовность от религиозности»¹

Понятие «духовности» (Spirituality) зачастую воспринимается как синоним «религиозности», реализуемой в поведении через комплекс устоявшихся ритуалов. В том случае, если индивидуальные верования не соответствуют официально признанной религии, но формируются на основе исконных национальных традиций, то само понятие «духовности» становится гораздо более широким по сравнению с концепцией «религиозности», более того, может и не включать в себя веру в Бога. Sullivan², опираясь на исследование Titone (Titone, 1991), выделяет особенности «духовности» в отличие от «религиозной принадлежности» (religious orientation). В частности, он пишет, что «духовность может как включать, так и не включать в себя веру в Бога. Это, прежде всего, тот личный опыт и та идентичность, которые имеют непосредственное отношение к формированию собственных ценностей, значений, жизнеспособности, связи с другими и со всей Вселенной вообще. Духовность неотделима от

¹ Grof 2004, p.14

² Sullivan 1993, p.128

веры и формирует узнаваемое поведение, которое мы демонстрируем во время тех непредсказуемых и, увы, неизбежных событий, когда, казалось бы, лимит человеческих сил и терпения уже исчерпан. Духовность имеет отношение к внутренним источникам вдохновения, энергии и мотивации, определяет объекты поклонения и уважения. Наконец, она представляет естественную человеческую потребность в исцелении и личностном росте»¹.

В приведенном определении можно выделить несколько базовых моментов:

1. Духовность включает в себя веру, неважно, является ли эта вера верой в Бога, в Высшие силы, в природу или духов предков².
2. «Духовность» есть понятие, родственное концепциям «личность», «идентичность», «образ Я» (Self-image) и, вероятно, может быть обозначено как своего рода когнитивное ядро, на котором строятся собственные парадигмы, определяющие отношение к миру и людям.
3. Естественная (читай: врожденная) человеческая потребность в личностном росте может быть реализована и реализуется через духовность.
4. Духовность включает в себя совокупность когниций (определений) и поведения, которое демонстрируется в ответ на «непредсказуемые и, увы, неизбежные события, когда силы и терпение уже исчерпаны». Экзистенциалист Виктор Франкл, рассуждая об измерениях человеческого существования, выделил духовность в качестве «истинно человеческого» проявления и подчеркивал особую способность человека – способность к самотрансценденции, отречению от базовых потребностей ради значимого другого или поиска смысла.
5. Наконец, само существование понятия «духовности» предполагает наличие антонима – «телесности» и разделение физических (телесных) и духовных составляющих существования.

В сформулированное определение, как нам представляется, следовало бы внести очевидную связь духовности с культурой и те особые механизмы, которые формируют дихотомии «можно – нельзя» и «верно – неверно». Содержание духовности, семантическое ядро этой концепции может быть если не одинаковым, то весьма схожим для представителей разных культур, но что касается формы – она всегда культурно предопределена. Конкретные слова, обозначающие универсальные понятия, служат формой и выполняют функцию культурного фильтра, структурируют реальность людей, живущих в одном лингвистическом пространстве³, и, кроме того, являются дополнительным показателем отношения к тому, что обозначается с их помощью.

Научные парадигмы и кыргызчылык

Нормальная доказательная наука в эпоху смены научных парадигм неизбежно теряет часть своей доказательности, так как новорожденные системы взглядов диктуют использование иных инструментов исследования даже для уже, казалось бы, хорошо изученных явлений. Тем не менее, отсутствие убедительных и логичных объяснений каких-то феноменов и их

¹ «Spirituality may or may not include belief in God. It's one's personalized experience and identity pertaining to a sense of worth, meaning, vitality, and connectedness to other and universe. It is incorporated faith – one's pattern of response to the uncertainty inherent in life where the limits of material and human effectiveness are exceeded. It pertains to one's relationship with ultimate sources of inspiration, energy, and motivation; it pertains to the object of worship and reverence; and it pertains to the natural human tendency toward healing and growth»

² Интересно, что, постепенно завоевывающие популярность когнитивные исследования феномена веры (Jesse Bering, 2002, 2003, 2006), основанные на эволюционном подходе, доказывают, что вера в сверхъестественное является продуктом выживания и приспособления, такими же, как, например, особое положение большого пальца на человеческой кисти.

³ Гипотеза лингвистической относительности Сепира - Уорфа

несоответствие принятой логичной системе убеждений вызывает к жизни функционирование механизмов психологической защиты, таких как отрицание («этого не может быть, так как этого не может быть никогда»), рационализацию («это все самовнушение»¹) и обесценивание («они тут все ненормальные»). Этот естественный адаптивный процесс, помогающий справиться с возникающей тревогой при встрече с неизвестным и непрогнозируемым, формирует весьма прочные дополнительные барьеры, препятствующие исследованию всего того, что не вписывается в узкие «нормальные» рамки.

Работа с более чем 150 информантами на протяжении двух лет в Таласе и на Иссык-куле не позволяет нам занять ни одну из вышеприведенных позиций. Инициация манасчи Улана Исмаилова, которая длилась 7 дней, в течение которых молодой человек ежедневно, с момента восхода солнца до его заката, по 12 часов без остановки сказывал Манас; Б=б= Мариам, создающая новую версию Манаса на основе цифрового и символического кодов, получаемых в ходе медитации и уже выпустившая 8 книг; Шайыки или смотрители мазаров, бывшие прежде алкоголиками, а теперь лечащие от этой болезни других - это факты, с которыми мы столкнулись и непосредственно работаем. Мы ищем научные парадигмы, в пределах которых можно было бы найти адекватное объяснение таким фактам.

Чтобы набросать предварительную схему исследования «кыргызчылык», попробуем сначала понять² механизмы формирования подобной концепции.

Схема формирования концепции неоднозначного явления

¹ Интересно, что уже появляются работы, показывающие, какие биологические изменения может вызывать психологическое воздействие, см., например ... (

² Здесь нужно отметить, что термины «понять» и «объяснить» являются далеко не равнозначными (см. А. Брудный, Психологическая герменевтика, 2004). Здесь этот термин используется именно в смысле «понять»

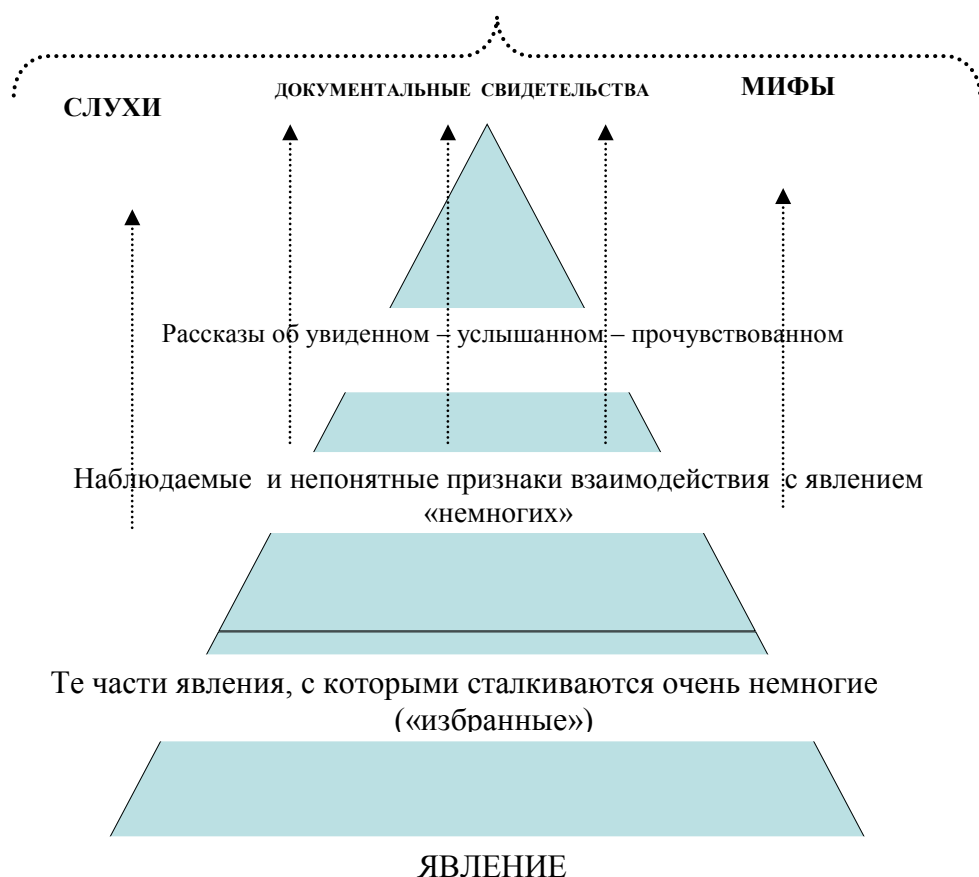


Рис.1

Схема указывает на части явления, которые могут быть доступны изучению для тех, кто сам не является «одаренным». Это, к сожалению, лишь вершина айсберга: в лучшем случае – поведение участников процесса и документальные свидетельства, в худшем – слухи и мифы, отношение к явлению со стороны широких слоев населения, разнообразные представления (репрезентации) событий. Вывод о необходимости междисциплинарного (как минимум - исторически - антропо-социо-психологического) подхода к описанию и объяснению этого явления столь очевиден, что кажется банальным. Однако попытка исследования «изнутри», через обучение «избранных» методам научного анализа уже банальной не представляется, хотя и вызывает некоторые сомнения в ее реализации.

Будучи реалистами, мы отдаем себе отчет в том, что изучение внешних проявлений феномена научными методами не создаст доказательной базы, достаточной для формирования целостного понимания «кыргызчылык». Что же касается поиска удовлетворительных парадигм для объяснения происходящего, то сегодня он сводится к аналитической психологии Юнга (теория «коллективного бессознательного») и трансперсональной психологии Станислава Грофа.

Кыргызчылык в свете аналитической психологии Юнга и трансперсональной психологии Грофа

Как правило, все те, кто отмечен кыргызчылык (*кыргызчылыгы барлар*), имели/имеют в роду себе подобных предков или родственников. Связь эта может идти по обеим, отцовской и

материнской, линиям. Таласская целительница Бурул Кожобекова настаивает на том, что в ее случае нет никакой наследственности. Между тем из интервью с Бурул видно, что в свое время в ее становлении непосредственное участие принимал дядя по материнской линии (*таеке*); Бурул унаследовала его некоторые, очень специфические принадлежности (*плетка*).

Бывает так, что из рода, в котором были известные молдо, выходят манасчи (случай Улана Исмаилова). Молдо в кыргызской традиционной жизни исполняли не только религиозные обязанности, но были хранителями духовных знаний и занимались самыми разными видами целительства.

Еще один пример драматического характера: в роду М. были известные на всю Таласскую долину дервиши. Один из юных представителей этого рода, по мнению семьи, унаследовал потомственный дар, но не хочет идти по пути предков, полагая, что это ненормально (смешно, унижительно, недостойно) для молодого человека нашего времени. В итоге, юноша попал в психиатрическую больницу, где проходит в настоящее время курс лечения. Его отец, смотритель одного из больших мазаров Таласа, убежден: прими его сын кыргызчылык, все было бы иначе. Однако отец не смог убедить сына, который сказал, что предпочитает умереть, чем стать дервишем.

Подавляющее большинство носителей кыргызчылык признают и характеризуют наследственность как главную причину их особого жизненного пути. Больше того, нередко умершие предки и родственники становятся их сверхъестественными покровителями, помогают в период становления и дальнейшей практики. Иногда нынешние носители кыргызчылык сами становятся источником возрождения информации о давно ушедших и даже забытых родичах. Затем эта информация может сверяться и уточняться с живущими сородичами и старейшинами, историческими источниками, если таковые существуют. Вот где начинаешь вновь задумываться, что не зря у кыргызов действовал такой неписанный закон, как знание 7 предков по отцовской линии.

Обязательное знание 7 отцов – это историческая память на семь поколений назад и логически на семь поколений вперед, потому что людям, знающим семь своих отцов гарантировано такое же знание со стороны их детей. До самого недавнего времени это было **коллективным сознательным** кыргызов.

Но что позволило начинающему манасчи Улану в течение 7 суток от зари до заката¹, без перерывов говорить эпос Манас? Что является источником книг бубу Мариям, создающей новую версию Манаса? Уникальная память? Но в этом отношении Улан, будучи студентом юридического факультета, не выделяется среди других сверстников. Другой манасчы Т.Б. нередко забывчив в обычной жизни, но способен много часов кряду сказывать эпос. Наблюдение еще за несколькими сказителями разного возраста так же показывает, что они не являются обладателями феноменальной памяти.

В их случае работает не сила личной памяти, но, возможно, то, что Юнг назвал «коллективным бессознательным»: «Содержания этого коллективного бессознательного принадлежат не одному какому-лицу, а, по меньшей мере, целой группе лиц, обыкновенно они суть принадлежность целого народа или, наконец, всего человечества»² - писал основоположник аналитической психологии.

Бубу Мариям вряд ли знает теории Юнга, но все написанные книги она издает не под своим именем, а под именем Жайсана – первого сказителя Манаса, чья версия эпоса, по ее утверждению, была в свое время насильно вытеснена, а затем позабыта по очень человеческим причинам (зависть). Бубу Мариям всегда подчеркивает, что автором книг является не она – она лишь получает информационный код в виде символов и переводит их в эпические строки.

¹Моя статья в Японии не переводить

² Юнг Аналитическая психология в кн.: история зарубежной психологии 30-60 годов XX века. Тексты. М 1986,стр. 153,154.

Откуда она этот код получает? От самого Жайсана в определенных местах и в определенное время.

Жайсан как один из сказителей Манаса был известен задолго до книг бубу Майрам¹. Это легендарная фигура из далекого прошлого кыргызов, возможно, появляется в творчестве и духовных поисках современных кыргызов согласно закону филогенеза в трактовке Юнга: «По главному закону филогенеза психическая структура в точности так же, как анатомическая, должна нести на себе метки пройденных прародителями ступеней развития»². Эта легендарная фигура обретает сегодня голос, детальную историю жизни и свою версию эпоса через уникальную работу бубу Майрам.

Когда Улана спрашиваешь, как это возможно по 12 часов подряд говорить эпос, он объясняет, что он «не говорит эпос»: он попадает в другой мир, находится внутри него и рассказывает, что там происходит. Многие психиатры сочли бы такой ответ как верный признак того, что «это их клиент». При этом Улан на редкость адекватный юноша, хорошо ориентируется в сициуме: он изучает право и английский – то, что, по мнению многих кыргызстанцев, может стать основой успешной карьеры. Будучи старшим сыном, он уже заложил основы собственного хозяйства и рассудительно ищет девушку, которая могла бы его достойно вести.

О таком «выходе» из этой реальности и посещении других миров, пребывании в другом времени говорят очень многие представители кыргызчылык. Не все они столь адекватны, рассудительны и хозяйственны как молодой манасчы, но все они убеждены, что их случай не есть болезнь или выдумка.

В этом свете еще одна, более поздняя парадигма - трансперсональная психология - может быть полезной для понимания и интерпретации кыргызчылык. Создатель этого направления в психологии и психиатрии доктор Станислав Гроф предложил новую картографию психики, которая содержит три области: одну биографическую и две внебиографические. Две последние это: «околородовая область, связанная с травмой биологического рождения и надличностная область»³.

Надличностное, объясняет Гроф, это «буквально означает «простирающееся за личное» или «превосходящее персональное». В этой области основоположник школы выделяет три большие категории надличностных переживаний. Все они характеризуются «превосхождением обычных пространственных и временных барьеров «эго в оболочке из кожи»⁴. В этой области психики преодолеваются все мыслимые и немыслимые границы времени и пространства.

Наша работа на святых местах в Таласе показывает, что некоторые паломники приходят в эти места именно за опытом преодоления границ индивидуального сознания. По описаниям наших информантов здесь происходит то, что Гроф отнес к третьей категории надличностных переживаний: « В этой области происходят многочисленные видения архетипических существ и мифических краев, происходят встречи и даже отождествления с божествами и демонами различных культур. Общение с бесплотными и сверхчеловеческими сущностями, с духами-хранителями, внеземными существами или обитателями параллельных миров также свойственно этой категории».⁵

Шайык (смотритель) комплекса мазаров Нылды ата Жениш Кудакеев – довольно обыкновенный, правда, чрезвычайно эмоциональный в повседневной жизни человек. Когда смотритель входит в «свое» ущелье, наполненное святыми, в его объяснении, камнями, ручьями, источниками, пещерами, он обретает способность преодолевать границы индивидуального и общается с духами. На этой основе внутри ущелья он может заниматься

¹ Жайсан-манасчы был главным героем романа Казата Акматова «Годы, вращающиеся вокруг солнца», 1989

² Юнг Психология и поэтическое творчество в кн: Самосознание европейской культуры XX века. М., 1991, с.113..

³ Гроф 15

⁴ Гроф. 36

⁵ Гроф, 38

лечением или предсказанием, вне святого комплекса эта способность им утрачивается. Смотритель Нылды ата – единственный в своем роде источник устной истории этого фантастического комплекса, составляющих его мазаров, событий, которые развивались здесь сотни лет назад и много другого. Этой информации нет ни в каких исторических и этнографических книгах. Жениш получает ее, выражаясь термином Грофа, в процессе надличностных переживаний. С одной стороны, это затрудняет верификацию в обычном смысле этого понятия, с другой, позволяет запечатлеть целый пласт жизни и культуры давно минувших веков.

Можно сказать, едва ли не половина книги «Кыргызстандагы мазар басуу:Талас тажрыйбасынын негизинде», изданной исследовательским центром Айгине, представляет собой информацию из сферы надличностного, которая открывается на святых местах в случае наших информантов.

Вопрос о проверяемости такого рода информации – очень специфический вопрос. Наш эмпирический опыт подсказывает, когда скажем, 3 или 5 информантов независимо друг друга говорят об одном и том же месте или явлении приблизительно одно и то же – это место или явление обретает черты «объективности».

Возможности сближения «духовного» и «научного»

Духовная и научная проекции представляются двумя противоположными, а иногда и противоборствующими полюсами восприятия одного и того же феномена. Сближение двух столь разных картин сознания пока проблематично как в методологическом, так и в интрепретационном параметрах. Кажется логичным, что для изучения «научного» должны использоваться научные методы, в то время как для изучения «духовного» – духовные. В то же время, научная деятельность может приводить, да и приводит порой к столь существенному расширению границ осознания, что использование научных методов для исследования и последующей интерпретации полученных данных кажется недостаточным. Аналогично этому, духовная практика имеет зримые, материальные результаты, которые, будучи отраженными в поведении людей, могут стать объектом научного анализа и последующей интерпретации.

Использование методов описания поведения людей, занимающихся духовной практикой, изучение особенностей восприятия «кыргызчылык» представителями традиционной культуры, исследование мифов, слухов, документальных свидетельств может стать началом сближения духовного и научного, так как с помощью научных методов исследуется духовный феномен. Другим способом сближения духовного и научного может стать создание общего коммуникативного пространства, хорошим примером такого опыта является организация спиритически – терапевтического тренингового проекта¹ в Пуэрто-Рико (Joan D. Koss – Chioino, 2005). Смысл проекта заключался в обмене опытом между специалистами двух противоположных по модели мира профессиональных групп: врачей (преимущественно специалистов в области душевного здоровья) и людей, использующих посредничество с духами предков в своей целительской практике. Одним из результатов проекта стало описание механизмов эмоциональной регуляции, которые используются при взаимодействии медиума – целителя и пациента. Этот результат, тем не менее, не представляется нам самым значимым. Сама попытка сближения представителей столь разных мировоззрений, мотивация к обучению друг у друга, формирование диалога и изменение устоявшихся стереотипов революционна по своей сути и вполне способна привести к разрушению барьеров непонимания между «своим научным» и «своим духовным», создать предпосылки для формирования новой системы взглядов на традиционно-национальные явления, которая бы послужила удовлетворительной моделью их описания, объяснения и прогноза.

¹ The Therapist – Spiritist Training Project

References

1. Koss – Chioino, Joan. Spirit healing, mental health, and emotional regulation. *Zygon*, Vol. 40, no2, June 2005, pp 409 - 421
2. Cox, James. Spirit mediums in Zimbabwe: Religious Experience in and on Behalf of the Community, pp 190-205.
3. Carter T.M. The effects of spiritual practices on recovery from substance abuse. *Journal of Psychiatric and Mental Health Nursing* 5, pp 409 – 413
4. Crzywacz Jozef, Suerken Cyntia et al. Older adults' use of complementary and alternative medicine for mental health. *The Journal of alternative and complimentary medicine*. Vol 12, N. 5, 2006, pp 467 – 473.
5. Titone A. Spirituality and psychotherapy in social work practice. *Spirituality and Social Work Communication* 2, 1991, pp. 7-9.
6. Sullivan W.P. It helps me to be a whole person: The role of spirituality among the mentally changed. *Psychosocial Rehabilitation Journal* 16, 1993, pp.125 – 134