# Ритуалы в кыргызской культуре и возможности их использования в психологической практике.

# Traditional Kyrgyz Rituals and Modern Psychological Practice: Meeting Compromise

Елена Молчанова, кандидат медицинских наук (психиатрия), Направление «Психология»
Американского университета в Центральной Азии
molchanova_e@mail.auca.kg
Гульнара Айтпаева, доктор филологических наук,
директор культурно-исследовательского центра «Айгине»
aitgul@yahoo.com
Бишкек, Кыргызстан

Резюме:
Статья посвящена проблеме противостояния между народной целительской практикой и службой психического здоровья современного Кыргызстана. Исследование выявляет психотерапевтический потенциал кыргызских ритуалов и возможности их использования практикующими психологами. Авторами приводится описание этапов ритуальной лечебной церемонии, ряда методологических сложностей, с которыми сталкивается исследователь традиционного мировоззрения, а также сравнивается валидность различных способов решения наболевшей проблемы.

Abstract
The article aims to clarify the confrontation between Kyrgyz folk medicine and official sphere of psychic health. Study revealed psychotherapeutic potential of tradition Kyrgyz rituals and possibilities of their using in the frameworks of modern psychological practice. The authors work to reveal some methodological and ideological problems that arise when opposed models of understanding (scientific and spiritual) are integrated and analyze possible methods to solve these problems.

*"…Та теоретическая наука, представители*
*которой внушают друг другу идеи на языке,*
*в лучшем случае, понятном лишь*
*малой группе близких попутчиков…*
*в перспективе… обречена на бессилие*
*и паралич…сколько бы ни продолжался*
*и как бы упрямо ни поддерживался*
*этот стиль для избранных,*
*в пределах этих изолированных групп,*
*специалистов".*

*Эрвин Шредингер, 1952 (6, с.32)*

*"What happened at the dawn of the world is happening still".*

*Sir Arthur Conan Doyle*

Приведенные в качестве эпиграфа к статье слова Эрвина Шредингера (6, с.32), вполне, на наш взгляд, приемлемы для отражения нарастающего отчуждения официально

принятых моделей описания, объяснения и прогноза психических расстройств от тех когнитивных схем, в рамках которых существуют живые люди современного Кыргызстана. Приходится признать тот удручающий для специалистов факт, что коэффициент доверия к представителям официальной сферы психического здоровья невысок, в то время как оказание психологической (по своей сути) помощи народными целителями становится все более и более популярным, особенно среди населения отдаленных от столицы регионов. В пользу приведенного аргумента свидетельствует нехитрая статистика: 89% пациентов, впервые поступивших в отделение соматоформных расстройств и психотерапии в 2005-2006 годах и практически 100% пациентов приемно-диагностического отделения Республиканского центра психического здоровья, расположенного в городе Бишкек, имели предварительный опыт обращения к представителям народной целительской практики. Более того, по данным культурно-исследовательского центра «Айгине», количество паломников к святым местам Иссык - Кульской и Таласской областей с 2004 по 2006 годы увеличилось вдвое, причем основными причинами посещения остаются проблемы, связанные со здоровьем.

Приходится признать, что в ситуации устойчивой социальной нестабильности традиционные кыргызские ритуалы, далекие от рациональности, и даже здравого, с точки зрения психиатра, смысла, пользуются гораздо большей популярностью как методы психологического и терапевтического воздействия, чем способы помощи, предлагаемые официальной медициной. Совершенно другую проблему поднимает вопрос об их эффективности и безопасности, на который мы постараемся ответить чуть позже.

## Ритуал – проблемы определения, функции и значение.

Определение ритуалов Роя Раппапорта, приведенное в импонирующей нам монографии Адама Селигмана и Роберта Веллера, описывает их поведенческую и когнитивную составляющие, оставляя в стороне символическое значение ритуала и его основные функции (21). В понимании Роя Раппапорта, ритуал – «это более или менее неизменная последовательность формальных актов и высказываний, не полностью понимаемых совершающими их лицами». Расшифровывая это понятие, вполне соответствующее ведущей в настоящее время парадигме в сфере психического здоровья, авторы “For Rituals” выделяют несколько основных функций церемониальной активности, соглашаясь с второстепенностью символического значения действий, скрываемых за стабильной последовательностью формальных актов. В качестве основной функции ритуала они называют создание “Условной” или “компромиссной Вселенной”. В свою очередь, эта новая «Как-Если-Бы» реальность примиряет с необходимостью существования в мире, расщепленном на непримиримые противоположности во всех своих возможных ипостасях. Таким образом, классическое психодинамическое понимание ритуала как поведенческого комплекса, имеющего в своей основе функционирование механизмов психической адаптации[1], сохраняющего видимость целостности личности и направленного на частичное разрешение интрапсихического конфликта, не отвергается, а, скорее, обобщается до универсальных масштабов. Коротко суммируя общие функции всевозможных ритуалов, начиная от простого «Здравствуй, как дела?» до сложных, выработанных в процессе эволюции церемоний захоронения, Адам Селигман и Роберт Веллер указывают на адаптационный характер «Как-Если-Бы» Вселенной. Ритуалы способствуют преодолению границ между людьми, государствами, племенами, и, в то же время, сохраняют их; позволяют быть нормативными, придерживаясь принятых в данном сообществе правил поведения («условностей») независимо от спонтанно возникающих чувств и желаний. Их четкое выполнение снижает уровень различных по своему происхождению и приспособительному значению страхов, а также,

[1] Данный термин кажется нам в данном контексте более приемлемым, чем «Эго - защитные механизмы», так как включает в себя понятия компенсации, разрядки, саморепрезентации (Self – representation) и других, более сложных образований, имеющих приспособительное для личности значение.

что немаловажно, помогает поддерживать самооценку на приемлемом как для личности, так и для коллективного индивидуума уровне. Позволим себе добавить, что процесс сохранения и передачи четких правил выполнения последовательных процедур позволяет воспринимать непрерывность течения времени, преемственность между прошлым и настоящим, репрезентирует стабильность знаковых для данной культуры ценностей, придает смысл жизни и, в целом, заметно упрощает регуляцию поведения в сложном и непредсказуемом мире. Оставаясь пока на позициях выбранной когнитивной модели, и используя только законы формальной логики, можно объяснить не только трепетное сохранение старых, но и предсказать появление новых ритуалов в жизни граждан современного Кыргызстана. Если психологической основой ритуала является расщепление, то наличие его очевидных признаков в разных сферах жизни обычного жителя нашей страны[2], которые отражаются в индивидуальном сознании, требует использования готовых (что гораздо проще) и создания новых (что сложнее) регуляторных механизмов, удерживающих в условно-собранном состоянии (читай: в состоянии условного психического здоровья) личность и общество.

## Почему методы борьбы официальной медицины с методами народного целительства неэффективны?

Кыргызские традиционные ритуалы, предпринимаемые с лечебной целью, отличаются характером создаваемой «промежуточной» (21) Вселенной. Они формируют условия для реальности, занимающей пограничное положение между миром, данным нам в ощущениях и миром иррациональным, населенным духами умерших предков и Природы, сверхъестественными сущностями; измерением, где возможны события, противоречащие законам классической науки («чудеса»), миром страшным, но сильным. Ритуалы создают условия для диалога между обычными людьми и сверхъестественным при условии наличия подготовленного посредника – избранного, умеющего поддерживать контакт как с «этой», так и с «той» реальностью. Понятно, что избранные, вынужденные балансировать между реальностями, сами порой пребывают в пограничном состоянии, демонстрируя в ряде ситуаций радостно узнаваемые психиатрами признаки психического расстройства. Опять же понятно в целом негативное отношение представителей официальной медицины к народным целителям и борьбу против явления в целом: компромисс между двумя столь различными представлениями о мире кажется маловероятным. С другой стороны, предпринимаемые способы переубеждения населения не могут иметь желательную эффективность по двум основным причинам.

Первая заключается в том, что вера в сверхъестественное[3], как убедительно доказывают постепенно завоевывающие популярность эволюционно-когнитивные исследования, является продуктом выживания и приспособления человека. Так, David Buss (8) повторяет, что “вера … есть результат эволюции, причем имеющее такое же значение для выживания и преуспевания человека, как и особое положение большого пальца на человеческой кисти”, а убедительные результаты изящных экспериментов когнитивного психолога – атеиста Jesse Bering (9,10,11), позволили ему сформулировать следующий вывод: “Вера в Бога, в духов или в жизнь после смерти может быть побочным продуктом эволюционно приобретенного дара человеческого существа понимать параметры внутренней реальности себе подобного”. Ни в коем случае не противоречит приведенным высказываниям мнение российского философа А.П. Назаретяна (4), придающего мистическому страху ранних гоминид перед умершими драматическую по адаптационному значению

[2] Территориальное расщепление между севером и югом, сравнительно недавно приобретенной независимостью и пока еще живым советским прошлым, научными веяниями и традиционной картиной мира, цивилизацией и традиционной культурой, и др.

[3] Рискнем перефразировать: хотя бы на уровне желания поверить в чудо

силу[4]. Способность наделять «другого» разумом (“theory of mind”), тесно связана с рефлексией, воображением и фантазированием[5], кроме того, это еще и результат проекции характеристик своей личности на то, что видится – слышится – чувствуется, поэтому характеры сверхъестественных персонажей вполне естественно отражают особенности внутренних состояний и поведения групп людей, принимающих без доказательств факт их существования.

Вторая причина заключается в особенностях традиционной модели мира, в соответствие с которой:

(1) человек есть часть природы и неотделим от нее, поэтому разрыв естественной связи приводит к жизненным трудностям, иногда – к болезни;

(2) духи предков (*арбаки*) являются не только объектом поклонения, но и источником получения информации о настоящем и будущем, знающими советниками и незаменимыми помощниками в лечении страждущих.

Традиционная картина мира приводит к формированию традиционного же представления о «здоровье» и «болезни» (2). В редких случаях болезнь может быть своеобразным свидетельством избранности для последующего духовного пути и предшественником появления особых способностей. Реальность того, что обозначается сейчас термином «*кыргызчылык*» - существование сверхъестественных способностей у избранных (7), является предметом научных обсуждений и споров, фабулой множества самых невероятных историй и документальных описаний ритуалов, совершаемых на святых местах (*мазарах)*. Собственно, кыргызская духовная практика не является в этом случае исключением (14,16,17) – активные интеллектуализации окружают спиритические культы в Латинской Америке (16) и церемонии общения с духами предков в Африке (13). Прекрасный пример 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 Peter Fry (14). 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 (14). Старейшина племени должен совершить обряд посвящения высшему духу в присутствии членов семьи. Обряд строго ритуализирован, проводится *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.

Удивительно похожий алгоритм прослеживается у представителей кыргызской традиционной культуры. В частности, долгая и продолжительная болезнь с неясным диагнозом и бесполезные обращения к представителям официальной медицины повторяются в каждом случае. Непонятные и пугающие сновидения или видения становятся откровением (*аян)*, во время которого избранный получает информацию о своем предназначении. Обязательный поиск старшего, учителя, способного разъяснить происходящее и ритуал посвящения с жертвоприношением на святом месте в присутствии близких родственников знаменуют собой окончание свободы выбора жизненного пути и начало реализации своего предназначения.

Многочисленные интервью с людьми, избранными для духовного служения с прогнозируемым постоянством демонстрируют одинаковые вехи их личностной истории.

---

[4] “Чрезвычайно развившийся психический аппарат таил в себе… опасность… и решающее приспособительное значение в процессе орудийного развития гоминид приобрело “болезненное воображение”, формирование мистического страха уберегло гоминид от реальной опасности самоистребления»

[5] Интересно, что рудименты этого дара сравнительно не так давно были обнаружены у высших обезьян (11)

Свобода выбора в этом случае заключается в выборе между жизнью с предназначением и гибелью 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 чудаками – потенциальными клиентами представителей официальной психиатрии.

Следует отметить, что «истинных» избранных, прошедших подобные испытания, немного[6]. Гораздо чаще болезнь воспринимается как результат неверного понимания желаний, а иногда и требований *арбаков,* или же возникает как следствие их явного недовольства действиями и самим образом жизни страдающего человека, как прямое указание изменить что-либо, например, восстановить нарушенную связь человек – природа.

## Методологические сложности изучения традиционной картины мира и ритуалов

Перечисление трудностей, связанных с изучением особенностей традиционной картины мира и лечебных ритуалов, способно превратить данную статью в солидный манускрипт. Заметим только, что результаты использования даже столь, казалось бы, распространенного метода, как метод наблюдения, существенно меняются в зависимости от степени «включенности» наблюдателя в систему, за которой наблюдение ведется. На знаменитый вопрос Альберта Эйнштейна (цит. по 6, с.40) «Меняется ли Вселенная, если на нее смотрит мышь?»[7], мы без колебаний отвечаем «Да», добавляя, что в процессе включенного наблюдения за Вселенной неизбежно меняется и сама Мышь – взаимодействие есть многосторонний процесс, приводящий к трансформации поведения всех участников. 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. Отсутствие убедительных и логичных объяснений непонятных феноменов и их несоответствие принятой системе 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»[8]) и обесценивание («они тут все ненормальные»). Этот совершенно естественный 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. Попытки использования *количественных* методов исследования традиционной картины мира прогнозируют ряд артефактов, наиболее невинной причиной которых является понятное стремление респондента отразить в ответах на вопросы не столько «истину», сколько совокупность представлений о самом себе, которые могут быть достаточно далеки от репрезентаций того же самого человека окружающими. Более того, рутинные статистические методы обработки результатов не дают представления о динамике явления, фиксируя, как на фотопленке, какой-то определенный момент состояния системы, которая в другое время или при наличии других условий (например, иное отношение к группе исследователей) может претерпеть существенные изменения. Следует также отметить, что доступными для изучения часто становятся лишь поверхностные признаки феномена, в нашем случае – открытое для окружающих поведение целителей и страждущих на *мазарах,* немногочисленные записи и

[6] Один из исследовательских проектов КИЦ «Айгине» посвящен изучению судеб людей, ставших избранными.

[7] Цитируется по: Илья Пригожин, Изабелла Стенгерс. Порядок из хаоса: новый диалог человека с природой. М.: Прогресс, 1986

[8] Интересно, что уже появляются работы, показывающие, *какие* биологические изменения может вызывать психологическое воздействие, например, работы Глена Габбарда (15).

*рах,* немногочисленные записи и документальные свидетельства, слухи и мифы, отношение к явлению со стороны широких слоев населения. Вывод о необходимости междисциплинарного (как минимум - историко-антропо-социо-психологического) подхода к описанию и объяснению того, что не вмещается в рамки какого-то одного научного направления, столь очевиден, что представляется банальным.

Тем не менее, не стоит отказываться от фотоаппарата только потому, что пока нет кинокамеры. Результаты использования комплекса строгоформализованных интервью на материале 200 респондентов – жителей Таласской области, позволили подтвердить наличие мощного культурального подкрепления феномена народного целительства. Так, большинство (77,5%) опрошенных нами, не подвергают сомнению факт существования людей, способных общаться с душами умерших; 44,9% респондентов уверены в том, что души умерших способны проявлять себя и общаться с живыми (заметим, не только с избранными). Похожие результаты демонстрируют ответы и на многие другие прямые утверждения интервью, описывающие способности посредников, их ответственность и значение для сообщества в целом.

## Основные этапы целительских ритуалов

Ритуалы целительства, при всем своем многообразии, имеют несколько стабильных составляющих: они проводятся в несколько *этапов* на святом *месте* (*мазаре*), в определенное *время* определенным *человеком.*

Основные ступени целительского ритуала неудивительным образом укладываются в алгоритм формирования классической диады «директивный психотерапевт – пациент». «Неудивительным» потому, что основные приемы работы с живым человеком с неизменной последовательностью повторяются в самых различных системах теоретических координат, многократно проверены практикой и рекомендуются к использованию начинающим специалистам.

Итак, *первый этап (назовем его «подготовительным»)* начинается с создания у страждущего мотивации обращения за помощью к другому - «знающему», более умелому и сильному, потенциально способному помочь. Логично, что формирование мотивации происходит одновременно с нарастающим осознаванием ограниченности своих ресурсов, отказа от собственных амбиций излечиться без посторонней помощи и, что немаловажно, готовности переложить ответственность за результат терапии на дружественные плечи. Желательно, чтобы фигура, от которой ждут помощи и на которую, соответственно, перекладывают ответственность за последствия вмешательства, была как можно более могущественной. В этом отношении у народных целителей имеются определенные преимущества перед представителями официальной медицины. Первые являются всего лишь посредниками в коммуникации пациента со сверхъестественными силами (само воплощение могущества, другое дело – захочет ли подобная сила вмешиваться в динамику течения болезни – выздоровления), в то время как вторым в прямом смысле слова «трудно быть Богами». Заметим, что в среде избранных существует своего рода иерархия, в основу которой положено интуитивное понимание силы коммуникатора. Точно так же, как и в любой профессии, эффективность профессии посредничества между «той» и «этой» реальностями оценивается по конкретным результатам деятельности: способности правильно диагностировать недуг, предупреждать об опасности, подсказывать способ решения проблем.

*Второй этап – ожидания процедуры*, необходим для нарастания эмоционального напряжения у пациента и создания условий безоценочного восприятия словесных инструкций и действий целителя, которые принимают характер гипнотических внушений. Если добавить, что в этап ожидания процедуры входит еще и нелегкий горный путь к месту ее проведения, обмен позитивными (зачастую) слухами о могуществе как *мазара*, так и практикующего там святого человека, рассказы и легенды о чудесных событиях, то цели-

тель получает, в соответствие с психотерапевтической терминологией, «хорошо подготовленного клиента» для работы в техниках директивного внушения. Напряжение этапа ожидания ритуала усиливается проведением жертвоприношения Высшим силам (Богу, покровителю мазара, духам предков), ведь именно они будут играть основную роль в процессе последующего лечения.

*Этап встречи с целителем или его помощником* и налаживание эмоционального контакта. Отметим, что обязательной составляющей целительского дара является выраженная способность к эмпатии – сочувствию и сопереживанию. Целители обычно внимательные и активные слушатели, мастерски использующие известный в клиент-центрированной терапии прием вербализации. Эффективность этого приема, тем не менее, существенно зависит от способностей одаренного. Так, один из наиболее простых вариантов заключается в назывании очевидных признаков страдания («у тебя болит голова…, ты боишься…, у тебя проблемы в семье»), в более сложных случаях целитель поражает пациента изложением таких подробностей его личностной истории и настоящего состояния, которые могут быть известны только очень ограниченному кругу избранных. Источник подобных знаний, тем не менее, известен заранее - целитель является лишь посредником в коммуникации, а важность переданной им информации зависит от желания *арбаков* общаться с больным.

Дуйшенкул Адылов (2), подробно исследовавший феномен народного целительства в Кыргызстане, выделяет следующие основные категории посредников[9].

*Шайык* – хранитель святого места, избранный зачастую вне своего осознанного желания, посвятивший себя духовному служению. Многие *шайыки* демонстрируют способности к целительству без достаточной медицинской подготовки, и могут иметь одну из перечисленных ниже «специализаций».

*Куучу* («прогоняющий»), сходен с шаманом, соединяя в себе жреца и врача (*дарыгера*). *Куучу* верят в "*кудая*" (древнего тюркского бога). Они - хранители уникального опыта кыргызских шаманских традиций; как «черные», так и «белые» *куучу* используют широкий арсенал самых разнообразных атрибутов. Так, подвески в виде хвостиков (*кандолек*) символизируют сильного мифического зверя, схожего с медведем. Оружие, чаще нож и *камча* – это символы защиты от злых духов. Ритуальный *асатаяк* – символ жизни, и, одновременно, источник особого ритма во время сеансов коллективной магии.

*Бакшы* считают целительство своей основной профессией, они религиозны и соблюдают все обряды и предписания ислама. «Бакшы - это профессионалы, создающие и разрабатывающие образцовую систему шаманизма, его мифологию и поэзию». (К. Шулембаев, 1975). Многие из них обладают даром поэтической импровизации и хорошо играют на *комузе*. Процесс целительства часто начинается с песнопений и музыки, так как хорошая музыка, как и красивое, ритмичное слово, нравится духам.

*Кёз-ачык* (ясновидящий) – человек, считающий себя способным предвидеть будущее, разгадать что-то из прошлого и диагностировать болезни других. Это целители, как считается, получившие в силу разных причин и мотивации "признание" духов, но как показывают наблюдения, не имеющие достаточного опыта работы и взаимодействия с пациентами.

*Четвертый этап – этап изменений,* во время которого налаживается мистический контакт с духами предков. Используются как усиливающие эффект приемы (ритм, молитва, музыка, мелодичное пение у дубана, причитания у женщин, выкрики), так и те природные силы, которые оказывают наибольшее лечебное воздействие именно на этом мазаре (умывание или обрызгивание водой из святого источника, питье, прикосновение к лечебным камням или деревьям). Чтение молитв, жертвоприношение и общая для всех уча-

[9] Здесь перечислены только те категории избранных, которые в выборке Д. Адылова были представлены наибольшим количеством респондентов.

стников ритуальная трапеза поддерживают общее состояние веры в помощь сверхъестественных сил.

*Пятый этап* логично включает в себя директивные инструкции для пациента о правилах поведения и ритуальной активности по возвращении домой.

**Целители versus шарлатаны…**

Целью нашей работы не является подробное описание содержательной части традиционных кыргызских ритуалов, это обширный материал, достойный последующей систематизации в монографии ученого-антрополога. Есть, тем не менее, два вопроса, ответить на которые мы обязаны в контексте этой статьи, а именно: (1) в каких случаях показана помощь народного целителя и (2) чем отличаются (если отличаются) истинные избранные от шарлатанов.

Суммируя свой опыт взаимодействия с одаренными, мы смогли выделить несколько значимых, на наш взгляд, критериев, которые характерны если не для всех, то для многих из них.

Итак, подлинные целители или прошли все этапы инициации или являются носителями знаний, передающихся из поколения в поколение. Они чудаки и бессребреники, придающие материальной стороне существования не слишком большое значение. Многие из них действительно находятся на границе между психической нормой и патологией, а данные электроэнцефалограммы часто выявляют признаки снижения порога судорожной готовности в области правой височной доли. Качественные посредники не проявляют неприятных в коммуникации признаков раздутого Эго, они достаточно просты и дружелюбны, далеки от обвинений других в «неправильном» поведении и терпимы в вопросах вероисповедания. Квалифицированный помощник четко осознает ограничения своих возможностей (как ограничения покровительствующих ему/ ей духов) и никогда не возьмется за лечение острых психотических расстройств или онкологических заболеваний. Большинство их пациентов – это люди либо с психологическими проблемами, либо с расстройствами рубрики F4 («Невротические, связанные со стрессом и соматоформные расстройства») Международной классификации болезней 10-го пересмотра (3), либо лица с синдромом алкогольной (что чаще) и наркотической (что реже) зависимости. Последняя категория пациентов является в этом смысле особенно благодарной, что, как нам представляется, объяснимо сходством основных этапов проведения психотерапевтической, по своей сути, процедуры, с деятельностью обществ анонимных алкоголиков (АЛАНОН). При этом следует учесть, что традиционные ритуалы являются гораздо более эмоционально насыщенными. Наконец, что отрадно, целители готовы сотрудничать с представителями официальной медицины и даже направляют своих подопечных к врачам, если специализация помогающих им *арбаков* не подходит для данного конкретного случая. Показаниями для обращения к подобному посреднику могут быть даже классические психосоматозы, например, экземы и нейродермиты при условии глубокой эмоциональной вовлеченности пациента во все проводимые с ним процедуры.

Для шарлатанов, в отличие от истинных целителей, немаловажно материальное вознаграждение за проведенную работу. Целительство становится все более и более выгодным бизнесом, помогающим преуспевать и адаптироваться в рамках кыргызской культуры. Основное отличие шарлатана от целителя – это его/ее готовность взяться за излечение даже самого запущенного расстройства, и они с легкостью берут мзду с родственников пациента с прогредиентной шизофренией или онкологическими проблемами. Пожалуй, самое неприятное – это демонстрация ими выраженной внешнеобвинительной позиции даже в тех случаях, когда необходимое для медицинского вмешательства время упущено, и состояние пациента необратимо ухудшается.

Шарлатанство – неизбежная теневая сторона целительства, порождается им и существует рядом. К сожалению, реалии современного Кыргызстана позволяют прогнозировать его дальнейшее развитие…

**Возможен ли компромисс между традиционно-духовным и научным подходами к оказанию психологической помощи?**

Если борьба с распространенным явлением не приводит к желаемым результатам, то, пожалуй, стоит задуматься о возможности использования веками сложившейся практики. Попробуем сформулировать условия имеющейся проблемы в виде логической задачи.

*Дано:*

Феномен народного целительства в современном Кыргызстане продолжает быть популярным не только среди жителей регионов, но завоевывает признание среди хорошо обеспеченных и образованных горожан.

*Найти:*

Способы разрешения противоречий между врачами и народными целителями.

*Решения:*

1. Один из вариантов решения проблемы хорошо известен всем пациентам Республиканского центра психического здоровья, которые обращались как к врачам, так и к целителям. Этот способ подразумевает отчуждение причин болезни от ее симптомов. Причина расстройства объясняется в рамках традиционной парадигмы (например, нарушением связи человек – природа или человек – традиционное общество), поэтому с причинным фактором может справиться только избранный. Что же касается самих симптомов страдания, то (опять таки с позиций традиционного мировоззрения), они могут сохраниться даже после вмешательства целителя. Подобный парадокс легко объясняется своего рода «порочным кругом органических изменений», который первоначально был запущен некой глубинной причиной страдания. В этом случае болезнь «с уже удаленной причиной» становится мишенью деятельности медика. Подобный способ примирения традиционно-духовного и научно-медицинского не может понравиться ни одному врачу, на долю которого остается, пожалуй, самая неблагодарная часть взаимодействия с подобным пациентом и ложится вся ответственность за результаты терапии.

2. Второй способ решения наболевшей проблемы – это применение в официальной психотерапии методов, которые практикуют *куучу, бакши, кез-ачык* и другие избранные. В качестве только одного примера можно привести использование гениальным психотерапевтом Милтоном Эриксоном техники информационной перегрузки для наведения состояния неформального транса (Милтон Эриксон, 2002). Метод был заимствован из латиноамериканской магии, пользуется успехом у практикующих психологов «новой волны» и доказал свою эффективность.

Подобное решение требует тщательного изучения лечебных компонентов народной целительской практики, и, по возможности, расшифровку их механизмов действия в научных объяснительных моделях. Заметим, что этот выход также далек от идеала, так как заранее предусматривает исключение одного из важнейших факторов лечебного воздействия – мистического обрамления как самой фигуры посредника, так и его ритуалов. Ритмичные постукивания *асатаяком* будут казаться шутовством в контексте строгого врачебного кабинета, да и другая магическая атрибутика вряд ли будет уместна.

3. Наконец, одним из хороших, на наш взгляд, вариантов сближения традиционно-духовного и научного, может стать опыт организации «спиритически – терапевтического»

проекта[10], организованного в Пуэрто-Рико в середине 70-х (17). Его смысл заключался в обмене опытом между специалистами двух противоположных по модели мира профессиональных групп: врачей (преимущественно психиатров и психотерапевтов) и людей, использующих посредничество с духами предков в своей целительской практике. Одним из результатов совместной деятельности врачей и медиумов стало описание механизмов эмоциональной регуляции в контексте взаимодействия.

В заключение отметим, что этот результат не представляется нам самым значимым. Напротив, попытка сближения представителей столь разных мировоззрений, мотивация к обучению друг у друга, формирование диалога и изменение устоявшихся стереотипов, революционна по своей сути. И, может быть, в реалиях современного Кыргызстана организация похожего проекта начнет разрушать барьеры непонимания между «чужим научным» и «своим духовным». Кто знает, может быть, как это было и в Пуэрто-Рико, подобное действо создаст предпосылки для формирования новой системы взглядов на традиционно-национальные явления – создания прообраза удовлетворительной модели их объяснения, контроля и прогноза.

## Литературные ссылки


1. Абрамзон С.М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи / С.М. Абрамзон. Фрунзе: Кыргызстан 1990 – 351 с.

2. Адылов Д.У.. Народные целители, практикующие на мазарах: истоки целительства и типы целителей, методы лечебного воздействия и критерии оценки квалификации/ Д.У. Адылов// Mazar Worship in Kyrgyzstan: Rituals and Practitioners in Talas. – Bishkek: Aigine Research Centre. 2008. – С. 377-394

3. Международная классификация болезней (10-й пересмотр). Классификация психических и поведенческих расстройств. ВОЗ. С-Птб.: «Оверлайд». 1994 – 340 с.

4. Назаретян А.П. Некрофобия и ее роль в человеческой предыстории/ А.П. Назаретян // Прикладная психология, № б, 2002. – С. 34-48

5. Основные направления современной психотерапии / Под ред. Боковикова А.М. М.: «Когито-центр». 2000 – 450с.

6. Пригожин Илья, Стенгерс Изабелла. Порядок из хаоса: новый диалог человека с природой / Илья Пригожин, Изабелла Стенгерс. - М.: Прогресс, 1986.-330с.

7. Aitpaeva, Gulnara (2006). “The Phenomenon of sacred sites in Kyrgyzstan: interweaving of mythology and reality.” In: *Conserving Cultural and Biological Diversity: The Role of Sacred Natural Sites and Cultural* Landscapes (pp.118-123). United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization / Paris: UNESCO.

8. Bering, J. M (2002). The existential theory of mind. *Review of General Psychology* 6, 3-24.


[10] The Therapist – Spiritist Training Project

9. Bering, J. M. (2002) Intuitive conceptions of dead agents' minds: The natural foundations of afterlife beliefs as phenomenological boundary. *Journal of Cognition and Culture* 2:263-308.

10. Bering, J. M., and D. F. Bjorklund. (2004) The natural emergence of reasoning about the afterlife as a developmental regularity'. *Developmental Psychology* 40:217-233.

11. Brothers, L. (1998). The social brain: A project for integrating primate behavior and neurophysiology in a new domain. Web publishing.

12. Carter T.M (2004). The effects of spiritual practices on recovery from substance abuse. *Journal of Psychiatric and Mental Health Nursing* 5: pp 409 – 413

13. Cox, James. Spirit mediums in Zimbabwe (2005). *Religious Experience in and on Behalf of the Community*, 6: pp 190-205.

14. Fry, Peter (1976). Spirits of Protest: Spirit-Mediums and Articulation of Consensus Among the Zezuru of Southern Rhodesia. *Cambridge Studies in Social Anthropology,* No 14, Cambridge University press, pp.65-90

15. Glen O. Gabbard. (2000) A neurobiologically informed perspective on psychotherapy. *British Journal of Psychiatry* 8: pp. 117 – 122

16. Koss-Chioino Joan D., Thomas Leatherman and Christine Greenway (2003). *Medical Pluralism in the Andes*. London and New York: Routledge, 256.

17. Koss – Chioino, Joan (2005). Spirit healing, mental health and emotional regulation. *Zygon*, Vol. 40/ 2: June: pp 409 – 421

18. Crzywacz Jozef, Suerken Cyntia et al. (2006) Older adults' use of complementary and alternative medicine for mental health. *The Journal of alternative and complimentary medicine.* Vol 12, N. 5: pp 467 – 473.

19. Sullivan W.P (1993). It helps me to be a whole person: The role of spirituality among the mentally changed. *Psychosocial Rehabilitation Journal* 16, pp.125 – 134

20. Titone A. Spirituality and psychotherapy in social wok practice (1991). *Spirituality and Social Work Communication* 2: pp. 7-9.

21. Seligman Adam, Weller Robert. For rituals (in press).