

Ягафова Е. А., Петров И. Г. Религиозные практики чувашей: традиции и их трансформация // Вестник Российского фонда фундаментальных исследований. Гуманитарные и общественные науки. 2023. №2 (113). С. 135–144. DOI [10.22204/2587-8956-2023-113-02-135-144](https://doi.org/10.22204/2587-8956-2023-113-02-135-144). EDN TGHASF

References

- Afanasyeva, L. A. (2017). Terminology of funeral and memorial rites of the Chuvash: (experience of comparative and ethnolinguocultural research)., 167. Sterlitamak: Sterlitamak branch of BASHGU. EDN: ZNVDON
- Petrov, I. G. (2015). Clothes in funeral and commemorative customs and ceremonies of the Chuvash people. *Izvestiya Ufimskogo Nauchnogo Tsentra RAN*, 2, 55–62. EDN: TYMNVF
- Petrov, I. G. (2018). Clothing in family customs and rituals of the Chuvash (XIX – early XX centuries)., 296. Ufa: Bashkir Encyclopedia. EDN: ZANJZJ
- Petrov, I. G. (2020). Clothing of a deceased in the context of funeral and commemorative customs and rituals of the Chuvash. *Vestnik Chuvashskogo Universiteta*, 4, 86–99. <https://doi.org/10.47026/1810-1909-2020-4-86-99>. EDN: FNNTDF
- Pesetskaya, A. A. (2021). Mari clothing in the funeral and memorial rituals (late XIX – early XX century). *Finno-Ugric World*, 13(3), 280–292. <https://doi.org/10.15507/2076-2577.013.2021.03.280-292>. EDN: NEZSCW
- Yagafova, E. A., Petrov, I. G. (2023). Chuvash religious practices: traditions and their transformation (late 20th – early 21st century). *Bulletin of the Russian Foundation for Basic Research. Humanities and Social Sciences*, 2(113), 135–144. <https://doi.org/10.22204/2587-8956-2023-113-02-135-144>. EDN: TGHASF

Информация об авторе

Петров Игорь Георгиевич – кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник, Институт этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева Уфимского федерального исследовательского центра РАН, г. Уфа, Российская Федерация;

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8664-3004>;
Scopus Author ID: 57340577400;
ResearcherID: AAB-9791-2022;
e-mail: ipetrov62@yandex.ru

Поступила в редакцию 16.05.2024
Принята к публикации 24.06.2024
Опубликована 26.06.2024

Information about the author

Igor G. Petrov – Cand. Sci. (Hist.), leading research fellow, Institute of Ethnological studies of R.G. Kuzeev of the Ufa Federal Research Center of the Russian Academy of Sciences, Ufa, Russian Federation;

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8664-3004>;
Scopus Author ID: 57340577400;
ResearcherID: AAB-9791-2022;
e-mail: ipetrov62@yandex.ru

Received 16 May 2024
Accepted 24 June 2024
Published 26 June 2024

Бурсьылісь – певцы добра: мистические практики и нарративы

<https://doi.org/10.31483/r-111461>
УДК [271.2:159.922](470.13)

Уляшев О. И.

Институт языка, литературы и истории
ФГБУН ФИЦ «Коми научный центр Уральского отделения Российской академии наук»
г. Сыктывкар, Российская Федерация.

 <https://orcid.org/0000-0002-1953-0760>, e-mail: oulyashev@mail.ru



Резюме. Статья посвящена мистической составляющей религиозной практики верхневьчегодской православной общины Бурсьылісь – певцов добра, Республика Коми. Община была организована С. Ермолиным, уроженцем Мыёлдинского погоста, переводчиком на коми язык священных текстов с церковнославянского и русского. В 1900 гг. религиозные службы певцов добра проходили на коми-зырянском языке в продолжение традиций, заложенных еще в XIV в. Первокрестителем пермян вычегодских (предков коми-зырян) св. Стефаном, первым епископом Пермским. Течение бурсьылісь распространилось по верхней Вычегде, общины возникли в с. Мыёлдино, Усть-Нем, Пожег, Skorodum, Выльгорт, Богородск. Для части общинников было характерно духовидение или «общение со святыми / Богородицей / Христом» в состоянии транса. В статье делается попытка реконструкции условий, способов и методов достижения измененных состояний сознания духовидцами, а также объясняются причины резкого спада этого явления в 1950 гг.

Ключевые слова: Верхняя Вычегда, гиперкапния, гипероксидация, гипоксемия, духовидцы, измененные состояния сознания, православная община.

Для цитирования: Уляшев О. И. Бурсьылісь – певцы добра: мистические практики и нарративы // Этническая культура. 2024. Т. 6, № 2. С. 16–21. DOI 10.31483/r-111461. EDN ULPOVZ

Research Article

Bursyylis – singers of good: mystical practices and narratives

Oleg I. Ulyashev

Institute of Language, Literature and History at
Komi Scientific Center of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences
Syktivkar, Russian Federation.

 <https://orcid.org/0000-0002-1953-0760>, e-mail: oulyashev@mail.ru

Abstract. The article is devoted to the mystical component of the religious practice of the upper Vychehdas Orthodox community of bursyylis 'singers of good' (Komi Republic). The community was organized by Stepan Ermolin, a native of the Myeldinsky pogost, a translator of sacred texts from Church Slavonic and Russian into the Komi language, in the 1900s. Religious services of the "singers of good" were held in the Komi-Zyryan language, in continuation of the traditions established in the 14th century by the First Baptist of the Vychehdas Perm people (ancestors of the Komi-Zyrians) St. Stephen, the first bishop of Perm. The current of bursyylis spread along the upper Vychegda, communities arose in the villages of Myeldino, Usty-Nem, Pozheg, Skorodum, Vylgort, Bogorodsk. For some community members, spirit-vision or "communication with the saints / the Mother of God / Christ" in a state of trance was typical. The article attempts to reconstruct the conditions, ways and methods of achieving altered states of consciousness by spirit-seers, and also explains the reasons for the sharp decline of this phenomenon in the 1950s.

Keywords: Upper Vychegda, hypercapnia, hyperoxidatia, hypoxemia, spirit-workers, altered states of consciousness, Orthodox community.

For citation: Ulyashev O. I. (2024). Bursyylis – singers of good: mystical practices and narratives. *Etnicheskaya kultura = Ethnic Culture*, 6(2), 16–21. EDN: ULPOVZ. <https://doi.org/10.31483/r-111461>.

Введение

На рубеже XIX–XX вв. на Верхней Вычегде возникла комиязычная православная община *Бур висьталісь* «благо вещающие» или *Бур сьылісь* «благо поющие» (< коми *бур* 'добро, благо', *висьтавны* 'рассказывать', *сьывны* 'петь'). Названия имеют прозрачную этимологию, являясь калькой с греческого *εὐαγγέλιον* – 'благая весть', т. е. благовестники. Собственно, вишерские *бурвисьталісь*, отделившиеся после 1912 г. от *бурсьылісь*, как раз и являются коми евангельскими христианами, претендующими на преемственность от первокрестителя пермян вычегодских¹

¹ Пермяне вычегодские – предки коми-зырян, средневековое население Перми Вычегодской, или Перми Старой, с центром в Усть-Выми, не путать с Пермью Великой. После крещения пермян вычегодских Стефаном Храпом (первым епископом Пермским) в 1372–1396 гг. возникла Пермская епархия, единственная из 18

Стефана Пермского и называющими себя носителями истинной религии коми.

Родоначальником течения бурсьылісь был крестьянин из верхневьчегодского погоста Мыёлдино (коми *Мыс*) Степан Артемьевич Ермолин. В храмах Коми края на коми-зырянском языке проводилась значительная часть службы и велись все проповеди и беседы. С. А. Ермолин несколько лет переводил на коми язык поучения священника мыёлдинской церкви, затем в 1900–1901 гг. совершил путешествие на Печору, вернулся домой «с двумя мешками книг на коми языке» и начал сам проводить собрания (А. М. Мартюшева).

епархий на Руси, в которой богослужение проходило на местном, древнепермском языке [Лимеров П. Ф. Образ св. Стефана Пермского в письменной традиции и в фольклоре народа коми. Москва : Наука, 2008. 256 с.]

В 1904 г. духовные беседы (*бур кылзэм* букв. добра слушание, добрые слушания) Степан Ермолин и его ученик Ефим Егорович Паршуков проводят в верхневьчегодских селениях Мыёлдино, Усть-Нем, Скородум, Пожег, Вьльгорт. В 1904 г. вологодская комиссия провела проверку, но не нашла в книгах С. Ермолина «заблуждений в учении и разделения от церкви» [Власова, 2019, с. 343]. «Начальство, говорят, проверило все книги Ермолина, и попы сказали: пусть читает, ничего тут плохого нет. Все про бога правильно написано. Пусть молятся. И в тюрьму его не посадили, и из церкви не выгнали...» (А. М. Мартюшева).

В 1912 г. пожегодской общиной начинает руководить Николай Чисталев, усть-немской – Ефим Паршуков. Тогда же рукописные книги и тетради с текстами С. Ермолина появляются в Вишерском погосте (ныне с. Богородск).

В упомянутых селах, а также в поселках Югыдъяг, Смолянка, Тимшер Усть-Куломского района Республики Коми сохранилась традиция коллективных молений, проводимых преимущественно женщинами, которые теперь называют себя просто *сьыльсьяс* 'поющие / певицы'. «Поют» по православным праздникам и на похоронах, в домах или возле охранных, обетных и поклонных крестов, установленных у реки, на перекрестках и кладбищах.

Впрочем, об истории и конфессиональных особенностях *бурсьыльсьяс* достаточно написано специалистами по религии (см., в частности: Власова, 2019; Власова, 2024; Гагарин, 1976²; Чувьуров, 2001³; Chuvyurov, Smirnova, 2003⁴). Поскольку к этой теме наблюдается и будет сохраняться большой интерес, автор статьи не видит смысла в погружении в богослужебные, теологические и текстологические тонкости этого религиозного течения. Его привлекает мистическая составляющая религиозной практики, включающая в себя духовидение или «общение со святыми / Богородицей / Христом» в измененных состояниях сознания, а именно – методы, способы и условия достижения измененного состояния сознания членами рассматриваемой религиозной общины.

Материалы и методы исследования

Статья написана в рамках плановой темы отдела этнографии Института языка, литературы и истории Коми научного центра Уральского отделения Российской академии наук «Этнокультурные процессы и этнокультурные традиции на европейском севере России: динамика социальных и культурных изменений».

2 Гагарин Ю. В. «Бурсьыльсьяс» как местная разновидность православия в Коми крае // Этнография и фольклор. Сыктывкар, 1976. С. 69–75 (Труды Института языка, литературы и истории Коми филиала АН СССР ; выпуск 17).

3 Чувьуров А. А. Гендерные отношения в религиозно-мистических сообществах (на примере коми этноконфессионального движения «Бурсьыльсьяс» // Мифология и повседневность: гендерный подход в антропологических дисциплинах. Санкт-Петербург : Алетейя, 2001. С. 76–85.

4 Chuvyurov A., Smirnova O. Confessional Faktor in the Ethno-Cultural Processes of the Upper-Vycheгда Komi // Pro Ethnologia. 15. Multiethnic Communities in the Past and Present. Tartu, 2003. P. 169–196.

В основу работы положены полевые записи, видео- и аудиоматериалы, сделанные автором в ходе научных командировок и в составе фольклорно-этнографических экспедиций в Усть-Куломский и Корткеросский районы Республики Коми с 1988 по 2024 гг. Важную роль в разработке темы сыграли и народные рукописные тетради с духовными стихами, псалмами, акафистами, богослужебными текстами и комментариями к ним на коми языке. Поскольку религиозная сфера народной культуры находилась на периферии научных предпочтений автора, полевой материал накапливался до того момента, пока не нашлись области, связывающие народно-православные традиции бурсьыльсьяс с исполнительскими традициями, с мифологией и знахарскими практиками коми, к которым автор имеет давний интерес, в частности, к сфере измененных состояний сознания.

К последней проблеме обращались исследователи и мифологических нарративов коми [Панюков, 2019; Панюков, 2020], и народно-православных традиций [Гагарин, 1976, с. 81]⁵, и знахарских трансов⁶, фиксируя «видения» информаторов и проводя параллели с описанными психологическими состояниями. Подобную литературу с учетом психофизиологического аспекта нашего исследования в определенной мере, также можно отнести к материалам по духовидчеству.

Поскольку объект исследования в остаточных формах еще существует, автором использовался метод включенного наблюдения, наиболее надежный в полевой этнографии. Во время экспедиций удалось встретиться с живыми свидетелями и участниками служб 1930–1950 гг., с которыми были проведены глубинные интервью, позволившие реконструировать весь процесс богослужения певцов добра, заканчивавшийся духовидческими трансам.

К исследованию привлечены работы, рассматривающие трансовые состояния с медицинской точки зрения, в частности, изменения сознания пациентов в результате гипоксии и гиперкапнии, тормозящих или активизирующих определенные участки головного мозга, усиливающих или подавляющих альфа, бета, гамма и дельта ритмы, что приводит к нарушениям пространственно-временной ориентации и галлюцинациям [Борукаева, Абазова, Кумыков, 2014; Гайтон, Холл, 2008, с. 821–832⁷; Зарубина, 2011⁸; Зенков, Ронкин, 2020; Кирой,

5 Гагарин Ю. В. «Бурсьыльсьяс» как местная разновидность православия в Коми крае // Этнография и фольклор. Сыктывкар, 1976. С. 69–75 (Труды Института языка, литературы и истории Коми филиала АН СССР ; выпуск 17).

6 Сидоров А. С. Знахарство, колдовство и порча у народа коми: к психологии колдовства. Ленинград, 1928. С. 190.

7 Гайтон А. К., Холл Дж. Медицинская физиология / перевод с английского ; под редакцией В. И. Кобрин. Москва : Логосфера, 2008. 1296 с.

8 Зарубина И. В. Современные представления о патогенезе гипоксии и ее фармакологической коррекции // Обзоры по клинической фармакологии и лекарственной терапии. 2011. Том 9, № 3. С. 31–48.

Ермаков, 1998⁹; Солкин, Белявский, Кузнецов, Николаева, 2012¹⁰].

Автор выражает благодарность и глубокую признательность врачу-неврологу и реабилитологу городской больницы Эжвинского района г. Сыктывкара Валужене Елене Ивановне за ценные консультации по измененным состояниям сознания и проблемам психологической реабилитации пациентов с функциональными нарушениями центральной и периферической нервной систем.

Результаты исследования и их обсуждение

Духовидцы. В нарративах о бурсьылись регулярно упоминаются *дук пыр аддзись* «через духа видящий» или *дук пыр видзедись* «через духа смотрящий», духовидцы, «умиравшие-воскресавшие» (*кулліні-ловзилліні*) на религиозных собраниях. В селениях Мыёлдино и Выльгорт «умирание-воскресение» наставника было непременной частью службы. Во время «добрых бесед», по словам информаторов, С. А. Ермолин впадал в транс (*куллэ* 'умирает [временно]', *усьлэ* 'падает', *сайдсэ воитіллэ* 'сознание теряет [ненадолго]') и пророчествовал (*восьтэ* 'открывает', *висьтасе* 'высказывается, открывается в речах'), а выльгортскому наставнику, Ивану Моисеевичу Игнатову, сидящему в божьем углу или в центре помещения, поклонялись как Христу. В какой-то момент он падал без сознания, а затем вставал и начинал проповедовать, растолковывая свои видения: «Степан Великейнас Выльгортэ сур юні мунім Мёсей Прокоз, а пырсема мёдар керкаас, мёдар джынъяс, Мёсей Иван вокис ордэ. Сэн йёзіс кытшлалэ-ветлэ, сьылэні: «Сю ке кёдзан, сю вовас, ид ке кёдзан, ид вовас... Эся Мёсей Иванід джоджас гыпкисис. «Енмис, енмис куліс!» – горэджисні...». (На Степана Великого [9 мая] пошли в Выльгорт пиво пить к Прокопию Моисеевичу, а по ошибке попали на другую половину, к его брату Ивану Моисеевичу. Там народ кругами ходит, поет: «Пшеницу посеешь, пшеница взойдет, ячмень посеешь, ячмень взойдет...» <...> А потом Иван Моисеевич на пол грохнулся. «Бог, бог умер!» – закричали...») (И. Н. Уляшев); «Пырэй, пырэй, – шувені, – енмислісь кисэ окалэй!» – «Дерт нін! Кута ещэ сілісь кияс окооні! Гашке, закод бёрсяис кисэ на эз мыськивлі-а! Сёмин тадз шуви, Мёсей Иванід джоджас усис да нёйтчині кутіс...». («Проходите, проходите, – говорят, – богу руку целуйте!»). – «Ага! Буду я ему руки целовать! Он может, после уборной и руки-то не помыл!»). Только я так сказала, а Иван-то Моисеевич на пол упал и в припадке забился...») (А. И. Уляшева).

Иногда из участников собрания «умирал-воскресал» и кто-то иной. Так, в Мыёлдино вспоминают Анастасию Егоровну (*Наста-пёч* 'бабушка Настасья'), Кузьму Егоровича (*Ёгор Кузьма*), Ивана Власиевича (*Ласей Иван*), которые после «общения» с Иисусом, Богородицей,

9 Кирой В. Н., Ермаков П. Н. Общая характеристика ритмов ЭЭГ человека // Электроэнцефалограмма и функциональные состояния человека. Ростов-на-Дону, 1998. С. 48–76.

10 Солкин А. А., Белявский Н. Н., Кузнецов В. И., Николаева А. Г. Основные механизмы формирования защиты головного мозга при адаптации к гипоксии // Вестник Витебского государственного медицинского института. 2012. Том. 11, № 1. С. 6–14.

святыми, ангелами, умершими пересказывали свои видения и беседы, рассказывали присутствующим об их родных и близких, находившихся на охоте, отхожих промыслах, в паломничестве, на войне. Иногда вопросы им задавали заранее, то есть они могли видеть и по заказу: «Ёгор Кузьма да Наста-пёч дорад волілісіні ювасьні война вилад мунэмьяс кузяид. Кыдз да мый, да кор локтас, локтас ке? Эсся ная висьталлісіні юрбитігад: пиид куйим төлісь мысьти вовас, но коктэм; мужикид госпиталин; а тэяд усема вежон сайин кымин. Эсся сідз и лове вёлі». (К Кузьме Егоровичу и бабушке Насте захаживали спрашивать об ушедших на войну. Как да что, и когда вернется, если вернется? Затем те рассказывали во время молений: твой сын через три месяца вернется, но безногим; твой муж в госпитале; а твой уже пал около недели назад. Потом так было и случалось) (А. М. Мартюшева).

Особенно высок был спрос на духовидцев во времена первой мировой, гражданской, финской и Великой Отечественной войн. Информаторы отмечают высокую достоверность предсказаний духовидцев про попавших в плен, погибших, получивших раны, демобилизованных и т. д. Слухи об этом, идейно-бытовое сопротивление певцов добра советской власти и массовое распространение «пророков» (по данным ОГПУ, уже в 1925 г. таковых насчитывалось около 80 человек)¹¹ стали причиной ареста в конце Великой Отечественной войны большой группы духовидцев, включая безногого Ивана Власиевича. С ликвидацией носителей угасли и духовидческие традиции. В 1960 гг. в деревне Бадьельск умер последний духовидец И. М. Игнатов.

Однако такие реликты, как совместные моления на дому, коллективное пение духовных текстов и нарративы о духовидцах, фиксируются и в наши дни. Все еще популярны рассказы о предсказаниях духовидцев о завершении Великой Отечественной войны на Стефанов день – 9 мая: «Игнатей-сятэй богоноснэй да Степан Великой пукалэні лабич вылін вичко дорас. Вичко ёдзесіс восьсакойд. Налісь ювалэні: – Мый нэ пукаланнід? Мый он пырэй? – Виччисям, – шувас, – Богородичасэ, гортсис петэма нін». (Игнатий святой Богоносный и Степан Великий сидят на скамье возле церкви. Дверь церкви приоткрыта. У них спрашивают: – А чего сидите? Что не заходите? – Ждем, – говорит, – Богородицу, она из дома вышла уже) (А. М. Мартюшева); «Вётася, шуве: старик пукалэ вичко дорас. Вєсь еджид паськема. А ме ювала: – Мый нэ эське пытшкас он пыр? – Виччися тай, кор Богородичаис локтас да аслас ключен восьтас. – Ачид нэ код лован? – ювася. – Бытте абу татчес? – Кыдз абу татчес, гортэй тан да? А войнаид-тэ Выльгорт пос вилін менам нимлунэ эштас». (Снится, говорит, мне: старик сидит у церкви. Весь в белом. А я спрашиваю: – Что внутри-то не зайдешь? – Жду вот, когда Богородица придет, своим ключом откроет. – Сам-то кто будешь? – спрашиваю. – Вроде не местный? – Как не местный, если дом мой здесь? А война-то на выльгортском мосту на мои именины закончится) (Л. К. Игнатова).

¹¹ Данные по: Власова, 2024.

Варианты этого текста зафиксированы в с. Вьльгорт, Пожег, Мыёлдино Усть-Куломского района и в с. Богородск Корткеросского района Республики Коми. Причем в некоторых случаях видение / сновидение приписывается духовидцам, в других – местным знахарям, а иногда выдается информатором за свое сновидение.

Здесь можно обратить внимание на взаимозаменяемость, синонимичность образов духовидца, знахаря и сновидца¹². Так, одна интервьюируемая, заявив, что «духовидцы только народ обманывали, а на самом деле точно все видел только мой дед, знахарь Чурка Павел», далее упомянула и духовидицу: «Наста-пӧч ясновидица была, как и мой дед. Много народу ходило к ней. Она учила не отделяться от Бога. Неграмотная, но молитв много помнила, по памяти пела, на собрания ходила» (О. М. Богданова).

Образы предсказателей у верхневычегодских коми взаимозаменяемы и в известных эсхатологических нарративах про железных птиц, железную паутину, гендерное смешение, исчезновение мужчин и т. д., и в нарративах о предсказаниях будущего для селений, урочищ, домов, родов, лиц (*село это трижды опустеет; место хорошее, но хлеб не будет родиться; место удачное, но в доме мужской род не приживется*).

В старообрядческой среде предсказателями указываются известные книжники, в среде благовестников – духовидцы, в среде условно внеконфессиональной, или сторонников натуррелигиозности, – сильные знахари (*тӧдысь, тун*).

Предвидение чьей-то смерти, согласно устным рассказам, тоже свойственно как духовидцам, так и книжникам-старообрядцам, знахарям и *орт аддзысь* 'душу-двойника выдающим'. По представлениям коми, некоторые (не обязательно знахари) способны видеть душу-двойника (*орт*)¹³ человека, которого ждет близкая смерть¹⁴. И в этом отношении нарративы о духовидцах-бурсыльсь вполне вписываются в общекультурный контекст и традиционные представления коми о людях, способных предвидеть, предсказывать, знать, то есть, о знахарях-тӧдысь.

Вне такого общекультурного контекста духовидчество можно было бы связать с исихазмом, явлением, вполне укладывающимся в христианские практики и представления. Однако же прямому отождествлению духовидчества с исихазмом мешают два фактора: первый, уже упомянутый, – конфессиональная размытость у коми образа визионера; второй – то, что необходимыми условиями

12 О признании равного статуса знахарей коми и Стефана Пермского, их соперника, см.: Уляшев О. И. Образ Стефана Пермского в традиционных представлениях коми : доклад на заседании президиума Коми научного центра Уральского отделения Российской академии наук. Сыктывкар, 1997. 18 с.

13 Орт – по представлениям коми, душа-двойник, имеющийся у человека наряду с душой-дыханием (*лов*), после кончины человека лов улетает, а орт остается на земле и заново проходит весь его жизненный путь, оттого о своей жизни и путешествиях коми говорят: «Ну и натоптал же я дорог своему орту».

14 Encyclopedia of Uralic mythologies: Komi mythology / editors A.-L. Siikala, Vladimir Napol'skikh, Mihaly Hoppal. Budapest : Akademia Kiado ; Helsinki : Finnish Literatur Society. 2003. P. 234–235.

исихастических способностей («молчальничества») указываются аскеза, уединение (отшельничество) и непрерывное чтение иисусовой молитвы. Если чтение иисусовой молитвы характерно и для старообрядцев, и для бурсыльсь, то уединение и аскеза не свойственны для бурсыльсь с их коллективными молениями, во время которых обычно и случались духовидческие транс.

Моление как способ достижения измененного состояния сознания. Очевидно, что корни этого явления нужно искать в более общих способах достижения особых психофизиологических состояний (измененного состояния сознания), культивируемых в разных религиозных общинах, знахарских практиках и некоторых социальных группах. А этих способов не так уж много: химический (1), звуко-ритмический (2), динамико-ритмический (3) и дыхательный (4).

1. Не будем детально останавливаться на наркотических и психоделических средствах, не имеющих отношения к бурсыльсь. В качестве небольшого исключения можно назвать только багульник, который в сочетании с можжевельником и лиственничной смолой бурсыльсь, как и знахари коми, используют для курений при отсутствии или наряду с ладаном. Слаботоксичный багульник понижает кровяное давление, воздействуя через слизистую дыхательных путей, но сам по себе не изменяет и не расширяет сознание.

2. Основу почти любого моления (распевания буддийских мантр, авраамических и дхармических молитв, натуррелигиозных обращений к духам-божествам) составляет монотонное повторение ритмизованных аллитерированных текстов часто в сочетании с ритмическим музыкальным сопровождением, вводящее акторов в коллективное экстатическое состояние. Собственно, такое состояние сознания уже можно назвать измененным, но оно еще не гарантирует духо-видения или четких, осознанных галлюцинаций.

3. Динамико-ритмические способы вхождения в транс встречаются в танце дервишей, в шаманских плясках и раскачиваниях, в восточных упражнениях цигун, у-шу, тай-цзи и т. д. Применительно к бурсыльсь, к динамико-ритмическим действиям можно отнести длительное стояние, чередующееся с поклонами, и ходьбу по кругу вокруг наставника, который часто в это время и впадал в транс.

4. Дыхательные способы известны нам больше по восточным практикам, дыхательным гимнастикам или так называемому холотропному дыханию и, на первый взгляд, к бурсыльсь они не имеют никакого отношения. Однако же достаточно присмотреться к условиям их молений, чтобы обратиться к медицинским и психофизиологическим аспектам обрядов, про которые религиоведы, историки и филологи изредка вспоминают только при исследовании шаманства и шаманских практик [Siikala, 1999, с. 40–42, 206–212]¹⁵.

15 Siikala A.-L. Suomalainen samanismi: mielikuvien historiaa. Helsinki : Suomalaisen kirjallisuuden seura. 1999. 360 p.

Домашние моления бурсьыльсь, в ходе которых преимущественно и происходили духовидческие припадки, проходили в специально оборудованных в подполье комнатах с низкими потолками или в крестьянской избе, в ограниченном пространстве которых собиралось до пятидесяти человек. Мужчинам, чтобы не отвлекаться, предписывалось закрывать лица руками, женщинам – платком. Перерывы в службе считались нежелательными: «Горбунья у нас была, почему-то мы все тетей Акулиной звали (Окуль-обэ). Она вставала [перед образами] с раннего утра и целый день читала. По псалтырю в день читала ... никуда не выходила, и не останавливалась ... читала на совесть» (Д. Г. Игнатова).

Учитывая многочасовое присутствие большого количества людей в тесном помещении, можно представить степень духоты к концу службы. Свою лепту вносили и горящие свечи, лампадки и чадающие кадилницы.

Уровень кислорода в помещении снижался, а углекислого газа увеличивался, создавались идеальные внешние условия для гипоксемии, аномального понижения уровня кислорода в артериальной крови [Солкин, Белявский, Кузнецов, Николаева, 2012]¹⁶. Вариант гипоксемии, гиперкапния, приводит к респираторному ацидозу с увеличением CO₂ в крови, в результате чего возникают сложные психофизиологические реакции, проходящие три этапа. Первый этап связан с эйфорией и бессонницей; второй – с общим возбуждением и перевозбуждением; третий – с апатией и ацидотической комой, в крайних случаях заканчивающейся летальным исходом. В состоянии, предшествующем ацидотической коме, человек обычно испытывает зрительные и слуховые галлюцинации [Гайтон, Холл, 2008, с. 475, 591–592, 597–600]¹⁷.

На электромагнитном уровне мозговой деятельности биоэлектрическая активность при гиперкапнии проявляется в повышении альфа- и тета-ритмов, в незначительном усилении бета-ритма и понижении дельта-ритмов [Борукаева, Абазова, Кумыков, 2014; Кирой, Ермаков, 1998]¹⁸. А это характерно знахарским и шаманским трансовым состояниям, которые достигаются комплексными методами, включающими прием галлюциногенов, вдыхание дыма курений, ритмизацию движения и дыхания... В частности, вибрации бубна, частотой шесть ударов в секунду, совпадают с физиологическим тета-ритмом (4–8 Гц) и активизируют фронтальные зоны и гиппокамп, вызывая сноподобные видения.

Альфа-ритмы (8–13 Гц) характерны для расслабленных состояний бодрствования, усиливаются в темноте и при закрытых глазах, активизируют затылочную и теменную области. (Здесь стоит

16 Солкин А. А., Белявский Н. Н., Кузнецов В. И., Николаева А. Г. Основные механизмы формирования защиты головного мозга при адаптации к гипоксии // Вестник Витебского государственного медицинского института. 2012. Том 11, № 1. С. 6–14.

17 Гайтон А. К., Холл Дж. Медицинская физиология / перевод с английского; под редакцией В. И. Кобрин. Москва: Логосфера, 2008. 1296 с.

18 Кирой В. Н., Ермаков П. Н. Общая характеристика ритмов ЭЭГ человека // Электроэнцефалограмма и функциональные состояния человека. Ростов-на-Дону, 1998. С. 48–76.

вспомнить про закрывание лица во время службы и слабую освещенность подвальных помещений.)

Бета-ритмы (14–40 Гц) в норме связаны с сфокусированным вниманием и когнитивными процессами. Их одновременная незначительная активизация при доминирующих альфа- и тета-ритмах способствует возникновению управляемых галлюцинаций [Борукаева, Абазова, Кумыков, 2014], которые как раз и характерны для духовидцев.

К слову, гипероксидация при дыхательных упражнениях типа холотропного дыхания также ведет к увеличению углекислого газа в крови, т. е. к той же гиперкапнии [Зарубина, 2011, с. 36–38]¹⁹.

Выводы

Исследуемое в данной статье явление просуществовало с 1900 по 1950 гг. Уход мистической духовидческой составляющей из религиозной практики современных бурсьыльсь объясняется не только тем, что в 1950-х годах учение Ермолина практически одноmomentно лишилось носителей такого опыта, но и тем, что изменились условия проведения обрядов. Домашние моления стали менее массовыми, а общественные моления переместились на улицу, к обетным крестам, на свежий воздух, где гиперкапния возможна только в случае серьезных индивидуальных заболеваний.

В настоящее время уже невозможны экспериментальные исследования в духовидческой сфере бурсьыльсь, например, измерение сатурации пульсоксиметром, сравнение давления, снятие данных электрокардио- и энцефалограммы до, в процессе и в конце моления. Однако сохраняется возможность для теоретических разработок и широкого сопоставительного анализа с привлечением данных по подобному рода мистическим практикам. Результаты данного исследования могут быть использованы при изучении иных религи-озных и медитативных практик.

Список информаторов

Богданова Ольга Михайловна, 1926 года рождения. Записано О. И. Уляшевым 6 октября 2004 г. в с. Мыёлдино Усть-Куломского района Республики Коми.

Игнатова Дарья Григорьевна, 1927 года рождения. Записано О. И. Уляшевым 29 мая 1991 г. в с. Усть-Нем Усть-Куломского района Республики Коми.

Игнатова Любовь Кимовна, 1964 года рождения. Записано О. И. Уляшевым 9 июля 2003 г. в д. Выльгорт Усть-Куломского района Республики Коми.

Мартушева Ани́сья Михайловна, 1907 года рождения. Записано О. И. Уляшевым 5 октября 2004 г. в с. Мыёлдино Усть-Куломского района Республики Коми.

Уляшев Иван Никитич, 1939 года рождения. Записано О. И. Уляшевым в 1991 г. в с. Вольдино Усть-Куломского района Республики Коми.

Уляшева Акулина Ильинична, 1910 года рождения. Записано О. И. Уляшевым в 1982 г. в с. Вольдино Усть-Куломского района Республики Коми.

19 Зарубина И. В. Современные представления о патогенезе гипоксии и ее фармакологической коррекции // Обзоры по клинической фармакологии и лекарственной терапии. 2011. Том 9. №3. С. 31–48.