

Заболоцкая Парасковья Еремеевна

КОМПЛЕКСНЫЙ ПОДХОД К ИЗУЧЕНИЮ ШАМАНСКИХ МИСТЕРИЙ-КАМЛАНЕЙ И АТРИБУТОВ ШАМАНСТВА В СОВРЕМЕННОЕ ВРЕМЯ (НА МАТЕРИАЛЕ КУЛЬТУРЫ ЯКУТОВ)

В статье автор предлагает комплексный подход к изучению шаманских мистерий-камланий и атрибутов шаманства на материале культуры якутов. Изучаются значение термина "ойуун" (шаман) в якутском языке, мифологический мир шамана, место проведения шаманских мистерий-камланий, шаманский костюм, бубен и колотушка, ритуальные атрибуты и посуда, "игра" шамана, шаманские песни, ритуальные действия и движения, а также состояние якутских шаманов "турук".

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/3/2014/12-2/17.html

Источник

Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики

Тамбов: Грамота, 2014. № 12 (50): в 3-х ч. Ч. II. С. 73-80. ISSN 1997-292X.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/3.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/3/2014/12-2/

© Издательство "Грамота"

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: www.gramota.net

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: hlist@gramota.net

**RHAPSODY FOR VIOLIN AND CHAMBER ORCHESTRA BY M. SKORYK
(FOR THE 80TH ANNIVERSARY OF THE OPERA “KYZ ZHIBEK” BY E. BRUSILOVSKY)**

Zhumabekova Dana Zhunusbekovna, Ph. D. in Art Criticism, Associate Professor
Kazakh National University of Arts
danazhumabekova@mail.ru

The article examines the Rhapsody for Violin and Chamber Orchestra by M. Skoryk written on the themes from the opera “Kyz Zhibek” by E. Brusilovsky. The composition is dedicated to the first performer, People’s Artist of the Republic of Kazakhstan, Professor Aiman Musakhadzaeva. Analyzing the composition the author shows the organic interaction of the elements and forms of the traditional Kazakh art, the use of the vocal-instrumental compositions of folk composers –professionals (Y. Sandybaev, A. Gabbasov). The Rhapsody for Violin and Chamber Orchestra by M. Skoryk is a considerable contribution into the development of concert genre in Kazakhstan.

Key words and phrases: M. Skoryk; rhapsody for violin; composer; opera transcription; the Kazakh folk songs; means of artistic expressiveness.

УДК 398(571.56):008

Культурология

В статье автор предлагает комплексный подход к изучению шаманских мистерий-камланий и атрибутов шаманства на материале культуры якутов. Изучаются значение термина «ойуун» (шаман) в якутском языке, мифологический мир шамана, место проведения шаманских мистерий-камланий, шаманский костюм, бубен и колотушка, ритуальные атрибуты и посуда, «игра» шамана, шаманские песни, ритуальные действия и движения, а также состояние якутских шаманов «турук».

Ключевые слова и фразы: ойуун; мистерия-камлание; костюм шамана; бубен и колотушка; шаманская песня; ритуальные действия; состояние «турук».

Заболоцкая Парасковья Еремеевна, к. искусствоведения
Арктический государственный институт искусств и культуры
zabpasha2008@gmail.com

**КОМПЛЕКСНЫЙ ПОДХОД К ИЗУЧЕНИЮ ШАМАНСКИХ
МИСТЕРИЙ-КАМЛАНИЙ И АТРИБУТОВ ШАМАНСТВА В СОВРЕМЕННОЕ ВРЕМЯ
(НА МАТЕРИАЛЕ КУЛЬТУРЫ ЯКУТОВ)[©]**

В мировом научном сообществе феномен шаманства народов Западной, Южной и Восточной Сибири, Дальнего и Северо-Востока России вот уже несколько веков (начиная с освоения Сибири в XVII в.) не утрачивает интереса и притягивает все больше внимания ученых-исследователей разных областей гуманитарных наук. Накоплен обширный материал в области археологии, истории, этнографии, этнологии, лингвистики, искусствоведения, культурологии, социологии и психологии. Присутствуют различные взгляды, подходы, научные школы и даже субъективные мнения различных исследователей, краеведов-энтузиастов, знатоков старины и самих носителей шаманства. Все это говорит о том, что шаманство представляет собой уникальную религиозно-мировоззренческую систему и как одно из древних явлений культуры из глубины веков до настоящего времени сохраняет многие элементы или, как говорят, свои «традиционные» черты именно в указанных регионах. На территории Сибири исследователями обнаружены древнейшие памятники искусства – наскальные рисунки (гравированные или расписные) и литые диски – «шаманские изображения», датируемые эпохой неолита или бронзовым веком. Фигуры шаманов изображены: 1) в положении стоя или в движении (с поднятыми вверх, разведенными в стороны или опущенными вниз руками, а также полусогнутыми в коленях ногами или поднятой одной ногой и т.д.); 2) в обрядовом костюме, где отчетливо видны железные подвески и пояс, а также свисающая вниз бахрома; 3) с ритуальной маской-личиной (с вырезанными отверстиями глаз и ноздрей) или в головных уборах, имеющих вид короны с двумя поднимающимися линиями с согнутыми концами, или без них [5; 13; 16; 23; 31-38]. Литые плоские диски изображают человеческие лица с рельефно вырезанными линиями бровей, глаз, носа и рта, с обрамленными снизу зубчиками-бородой и без них [30].

Среди ученых-исследователей существует разностороннее мнение о шаманстве: одни полагают, что шаманство (в научной литературе чаще используется термин «шаманизм») – это мировоззрение, другие – что это одна из ранних форм религии [28, с. 34; 47, с. 277-278], с которой связан сложный комплекс ритуально-обрядовой практики, а также специальные запреты и обычаи.

Почему необходимо изучать это явление, как его рассмотреть и объяснить в современное время? Полагаем, что в современное время шаманство, наиболее подробно описанное в этнографической литературе XIX – в первой половине XX в., уже не существует. Потому что многое за эти века изменилось, часть из всего комплекса шаманства утрачена, а то, что существует сегодня, – это может быть только более или менее сохранившиеся «традиционные» черты с внесением новых элементов. В наше время люди так же, как и

раньше обращаются к помощи современных шаманов, целителей, людей с экстрасенсорными способностями. Отечественная исследовательница В. И. Харитоновна справедливо считает, что люди, занявшиеся восстановлением шаманских и жреческих практик, – неошаманы [48, с. 25-26].

В данной статье предпринята попытка комплексного подхода к изучению шаманских мистерий-камланий и атрибутов шаманства на примере культуры якутов. Автор основывается на научных статьях и работах путешественников, политссылных XVIII – начала XX в.: Я. И. Линденау, А. Ф. Миддендорфа, Р. К. Маак, В. Л. Серошевского, В. Ф. Трошанского, Н. А. Виташевского, В. Л. Приклонского, Э. К. Пекарского и др.; на трудах ученых-исследователей XX в. В. Н. Васильева, А. А. Попова, Г. В. Ксенофонтова, А. А. Саввина, С. И. Дьячковского-Боло, А. П. Окладникова, Н. А. Алексеева, Е. С. Новик, А. И. Гоголева, Е. Н. Романовой, В. Е. Васильева, Е. П. Слепцова и др. Изучены опубликованные тексты мистерий-камланий и рассказы о шаманах в серии «Ойуун» (Шаман) в 3-х частях на якутском языке (1993), «Камлания шаманов» А. А. Попова и материалов экспедиций автора в Мегино-Кангаласский (2002, 2005), Вилюйский и Сунтарский районы (2009), часть фондов Музея истории и культуры народов Севера им. Е. М. Ярославского (Якутск, 2010), фольклорного и историко-краеведческих музеев с. Тойбохой, Кутана, Элгээйи, Сунтар (Сунтарский улус, 2009), Музея антропологии и этнографии (Кунсткамера, Санкт-Петербург) и материалов, хранящихся в Научных архивах Якутского научного центра СО РАН, Российского этнографического музея (Санкт-Петербург) и Кинохранилища Якутии.

Шаманские мистерии-камлания разделяются на основе объема (один или более обрядов), продолжительности (ночь, 2-3 дня), по времени года (весенние, летние, осенние, зимние) и суток (ранним утром, днем, вечером, ночью), по месту проведения (открытая или закрытая площадка), содержанию (с приношением жертвоприношений божествам, духам или без жертвоприношений). При организации и проведении шаманских мистерий-камланий нужно учесть взаимосвязь каждого ритуального сооружения, атрибута, предмета, имеющих свои функциональные значения наряду с шаманским костюмом и исполнением шаманских песен, звукоподражаний, пляски, различных движений и действий, игры на ритуальном инструменте. Эти элементы внутривидово взаимосвязаны: если рассмотреть их отдельно, то может возникнуть поверхностное представление и даже ошибочное мнение.

Значение термина «ойуун» (шаман). Якуты шамана обозначают как *ойуун*, термин восходит к общему древнетюркскому глаголу *ојна* со значением «играть» [2, с. 12; 14, с. 366]. Аналогичные значения термина наблюдаются и в языках тюркских народов (кыргызов, уйгуров, узбеков, казахов, тувинцев, хакасов и др.) [45, с. 435-436], посредством которого обозначается «действие-игра» шамана [6, с. 12-13; 42, с. 117]. На основе сравнительного анализа языков народов алтайской культурной общности нами была изучена этимология термина *ойуун* и выявлены следующие значения: шаман поющий и шаман играющий. Первое значение представляет «песню-молитву, призывающую первопредка», воспроизводимую посредством пения с особым отзвуком-эхом и звонкой вибрацией голоса. Со временем в культуре якутов такой способ пения сформировался в особый стиль исполнения с извлечением гортанного призвука *кылыһах*. Второе передает «игру – как условное воспроизводство мифологических событий посредством танцев и песен, участниками которых во времена оные являлись боги и духи, а их образы порождают шаманы и участники ритуально-обрядовых представлений» [18, с. 10-14].

В этнографической науке принято разделение якутских шаманов на «белые» и «черные». Например, *айыы ойууна* (букв. шаман божеств *айыы*), выступающий как белый шаман, совершает обряды, посвященные светлым верхним божествам *айыы* (Обряд встречи солнца, Обряд притягивания души-*кут* конного или рогатого скота, Обряд притягивания духа-хозяина леса *Байанай* и др.). Нами выявлено, что историко-культурные основы белого шаманства *айыы* представлены древними коллективными мистериями и обрядовыми действиями, посвященными культуре Великой богини-матери, которые от земледельческих народов Передней Азии через кочевые восточно-иранские племена попали в тюркскую среду. С изменением социальной структуры раннего общества тюркских народов, с переходом от матрилокальной системы рода к патрилокальной весь ритуально-обрядовый комплекс от женщин перешел к мужчинам. Из мужской среды выделились специальные исполнители ритуально-обрядовых действий, которые знали «женский язык» умиловительного женских по природе божеств и духов. В древнетюркскую эпоху их стали называть как «играющий» (*оойнооччу/ойнакчы/оинчи/оюнчи/ойуун*), имея в виду их «ритуальное перевоплощение» в женские образы. Якутский *айыы ойууна* надевал женскую шапку *дьабака*, белый плащ и обувь-торбаса, как и запеваля кругового танца *оһуохай*, который при исполнении танца надевал такую же женскую шапку [Там же, с. 41-46].

Обозначение *абааһы ойууна* (букв. «злых духов» шаман) как черного шамана определяется совершением мистерии-камлания с кровавыми жертвоприношениями, посвященными злым духам шаманского пантеона *абааһы*. Выявлено, что образ *абааһы* в контексте имен индоарийской и скифской богинь воды-земли *Anu/Anas* [12, с. 123; 43, с. 52-53] восходит к понятию «тоническое существо водно-земного начала в образе женщины, маркирующей профанный низ / нижний мир». Функция *абааһы ойууна* как черного шамана, по мнению фольклориста Е. С. Новик, заключается «в устранении ситуации хаоса и восстановлении гармонии в природе, а шире – в Космосе, жизни человека и общества, к которым приводило усиление влияния зловредных черных божеств и духов. Только черный шаман в силу своего посвящения, имея право общения с божествами и духами черного цикла, посредством умиловительных обрядов с кровавыми жертвоприношениями, мог устанавливать с ними связь и просить их о помощи. Он мог изменить погоду, призвать удачную охоту, счастливый улов рыбы, и главное – вылечить больного» [29, с. 21-22].

Кроме *айыы ойууна* и *абааһы ойууна* якуты отдельно выделяют *сиэмэх ойууна* (букв. всепожирающий шаман), *үөр ойууна* (шаман от духов умершего человека, душа которого осталась в Среднем мире, мучающий людей) и др.

Шаман и мифологический мир. Якутский шаман является уважаемым человеком в обществе, он хорошо знает окружающий мир – Природу и Вселенную, разные стороны жизни человека и его самого, поэтому может устранить все опасности, предотвратить беду и несчастье, предсказать будущее, а также испрашивать удачу и благополучие, тем самым устанавливая баланс и гармонию в мире и жизни человека.

При становлении якутский шаман проходил обряд *эттэничи* (рассекание тела) и в назначенное время проходил специальный обряд посвящения *Уһуһуу*. Этот обряд посвящения проходил 3 дня: в 1-й день проводился обряд *хойгуо хааннаһын* – мазание кровью жертвенной скотины личин, обтесанных на дереве; 2-й день – камлание к духам Верхнего мира; 3-й день – камлание к духам Нижнего мира. *Хойгуо* (переводящий в мир иной) представляло собой изображение, которое создавалось посредством обтесывания ствола лиственных ницы. В первый день выбирали деревья (два или три), вытесывали с южной и северной сторон форму овала размером с лицо человека и условно обозначали глаза, рот и нос. Если будущий шаман был молодым, то выбирали молодое дерево, если пожилой – старое дерево. Затем должны были принести в жертву скот рыжей или коричневой масти, их кровью мазали обтесанные изображения и разжигали костры. Старый опытный шаман произносил заклинание и угощал всех злых духов внутренностями скота – желудком, желчью, печенью и др. Также кровью скотины мазали шаманский плащ с железными украшениями, приготовленный для молодого шамана, и вручали ему бубен и колотушку. На этом заканчивался первый день обряда посвящения (*устное сообщение Н. А. Говорова*). На второй день посвящения молодой шаман надевал плащ, брал в руки бубен, колотушку и начинал мистерию-камлание вместе с опытным шаманом, который обучал его шаманским действиям (показывал пути-дороги в Верхний и Нижний миры, пел, плясал, совершал различные движения и произносил заклинания). Каждый раз после произнесения заклинаний опытный шаман плевал в рот воспитанника (тогда у молодого шамана «открывался голос») и объяснял, что и как нужно произносить и петь каждому духу [24].

Шаманский мифологический мир можно представить как очень сложный «видимый» и «слышимый» мир, который находился в другой плоскости наряду с плоскостью реального мира. Структурно он разделялся на вертикальное (Верхний, Средний, Нижний) и горизонтальное (восток, юг, запад, север и промежуточные направления юго-восток, юго-запад, северо-восток, северо-запад) направления. Восточная, юго-восточная и северо-восточная части Верхнего мира – обитель светлых добрых божеств *айыы*, имеющая девять ярусов, каждый из которых является страной отдельного божества (первый – богини деторождения *Айыһыт*, третий – божества конного скота *Дьөһөгөй Тойон*, девятый – главы пантеона верхних божеств *Уруң Айыы Тойон* и др.) [11]. На северной и западной части Верхнего мира, так же, как и в Нижнем мире, обитают злые существа *абааһы*, причиняющие вред, приносящие беду, несчастье и болезни. В эти миры ведет бесчисленное количество путей-дорог (шаманы знают все эти пути), например, к верхним божествам ведет восточная дорога, на северо-запад и север Верхнего мира – дорога болезней, в Нижний мир – дорога болезней и смерти, река смерти и др. Путь в эти миры нелегкий, шаман встречал здесь много препятствий, преодолевал их посредством произнесения заклинаний и жертвоприношениями [1; 24; 25].

В мифологическом Среднем мире обитают добрые духи *иччи* – хозяева местности, леса, деревьев, гор, рек и др., которых в своих заклинаниях и песнях шаман просит охранять и защищать людей во время его отсутствия (путешествия в другие миры).

Шаманские мистерии-камлания. Место и время проведения мистерий-камланий шаманы выбирали исходя из цели и назначения, устанавливали различные ритуальные сооружения. Например, *айыы ойууна* устанавливали коновязи *сэргэ*, березки *чэчир* и т.д., а *абааһы ойууна* – ритуальные скульптурные изображения духов-помощников *эмэгэт* в образе птиц, человечков, стол на одной ножке и т.д.

Известно, что в первой половине суток (утро/день) ритуально-обрядовое действие проводили «белые шаманы», а во второй (вечер/ночь) – «черные шаманы» [1; 44]. Есть сведения, что обычно подготовка мистерии-камлания занимала 2-3 часа, а его проведение – ночь или две ночи [9, с. 167]. Подготовка включала выход шамана на улицу, возможно, для «—взвешения» в себя главного духа» [24], и подметание тыльной стороны руки пола жилища, которое обозначало «выметание мелких злых духов из жилища для того, чтобы они не спрятались в грязи и мусоре» [9] и не могли препятствовать шаману.

Расположение шамана, его помощников и зрителей на ритуальной площадке имело особое значение и условно разделялось на две противопоставленные части – Средний/Верхний или Средний/Нижний миры. В нем зрители могли находиться только в той части ритуальной площадки, где условно был обозначен Средний мир (мир людей), а шаман как медиатор между всеми мирами мог перемещаться в любой ее части.

Основными действиями *айыы ойууна* являются путешествие в Верхний мир к светлым божествам и прошение плодородия, счастья, благополучия, проведение обрядов, посвященных духам *иччи*, и прошение у них удачи и защиты. Существует девять разновидностей движений ритуального танца *битии* (букв. притоптывание): имитации бега лошадей (*устное сообщение А. С. Федорова*), ритуальные поклоны, действия – «кормления» божеств и духов молочной пищей правой рукой внутрь, круговые обходы и др. Исполнение песен *тойук* и благословений *алгыс* с извлечением гортанного призвука *кылыһах*, посредством которых передавались и песни от имени божеств, духов.

К главным ритуальным действиям *абааһы ойууна* относятся: *«олбоххо олорон кыырыы»* (букв. сидя на подстилке, произносить заклинание духам Среднего мира и призывать духов-помощников), *нанньыйыы* (поиск злого духа, причиняющего болезнь), *дьалбыйыы* (обряд отпугивания злого духа), *бохсуруйуу* (всасывание болезни), *утэйиши* (отправление злого духа на место обитания), *өлүү уутугар умсуу* (спуститься в реку смерти) и др.

Нами выявлены следующие разновидности движений якутских шаманов: кружение; спуск вниз на землю в положении «задом наперед»; шаги вперед, согнув спину или подкрадываясь; передвижение, раскачиваясь из стороны в сторону, и др. Внимания заслуживают и песня-исповедь якутского шамана *ойуун кэп суорун*

тойуга о своей несчастной судьбе; песня *кутуруу*, жалобные песни от имени злых духов Верхнего и Нижнего миров и др. К манере исполнения песен относятся *ордооттоон* в низком регистре и громко, *онолуйан* (букв. вопить), исполняющийся в высоком регистре, и др.; звукоподражания гагаре, ворону, кукушке, волку и др. К разновидностям шаманских песен относятся: песни, поющиеся от имени самого шамана, и «ролевые» песни, поющиеся от имени различных духов и божеств [18, с. 58-59]. Шаманские заклинания и песни сопровождаются ритмически организованными пластическими движениями [17, с. 48], где характерными танцевальными движениями являются танец птицы и коня. Например, в танце птицы «шаман сначала вставал на правую ногу, а затем медленно сгибал левую, осторожно поднимая ее до щиколотки или до конца опорной ноги. Затем красиво разводил руки в стороны, при этом направлял ладони вниз и изящно вытягивал шею вперед. В таком положении он какое-то время подпрыгивал на месте, далее продвигался вперед, кружился, изображал бег на полусогнутых ногах со взмахами рук-крыльев» [26, с. 78-81].

Игра шамана. В свое время известный исследователь шаманства Средней Азии и Казахстана В. Н. Басилов определил, что «духи-помощники шамана являлись к нему, и духи, «тронувшие» больного, придя на звуки бубна, вступали в игру» [6, с. 158, 170] с шаманом. Якутские шаманы своих духов-помощников призывали в начале мистерии-камлания, издавая звукоподражания гагаре, кулику, кукушке, орлу, стерху, чайке, ворону, лошади, волку, медведю, давая знать зрителям об их прибытии. В мистерии-камлании шаман, приняв облик птицы гагары, спускался в Нижний мир [24] за душой-*кут* больного человека, или дух-помощник шамана в образе гагары, скрываясь около проруби, держал его, чтоб не «поглотила» [8, с. 39-42] река смерти. Или шаман ловко представлял жеребца, используя движения, изображающие все повадки коня – ржание, фырканье, мотание головой [24].

В опубликованных материалах и текстах мистерий-камланий якутских шаманов приводятся сведения о различных духах антропоморфного вида, от имени которых они вели действия. Это образы божества конного скота *Дьөөһөгөй Тойон*, богини деторождения *Айыыһыт*, духа леса *Байанай*, духа-помощника *Кээлээни*, духа-покровителя умершего шамана, духов умерших людей *үөр* (их было несколько), злых духов *абаасы* и др. [1, с. 149; 8, с. 8-9; 41, с. 89-331; 46; 50, с. 19-28]. В материалах Г. В. Ксенофонтова приводится, что духи-помощники устами шамана спрашивали, по какому поводу их встревожили, на что зрители называли причину, отвечая за шамана [24]. Образ духа *Кээлээни* шаман представлял комичным – «он был ужасный заика и хромым на обе ноги, присутствующим женщинам говорил лестные выражения и предлагал им свою любовь» [39, ст. 1017-1018]. Образ божества конного скота *Дьөөһөгөй Тойона* представал суровым, выражающим чувства гнева, изумления, сомнения и угрозы; богини деторождения *Айыыһыт* – обидчивой, духа леса *Байанай* – веселым и смеющимся. Среди злых духов интересным представляется образ духа умершего человека *үөр*, который жаловался на свою несчастную судьбу, перечисляя все перенесенные страдания и муки, сопровождая свои жалобы пением и истерическими всхлипываниями. Когда шаман изображал злого духа деву – «*абаасы*», то резко менял свой голос на высокий регистр, двигался, подергивая бедрами, держался очень вульгарно и смеялся с некоторым пафосом. От ее имени шаман пел о том, какой дух, за что и как увел одну из душ больного и т.д. [18]. Главным свойством «игры шамана» является создание образа определенного божества или духа (изображение внешней характерной черты и изменение голоса в соответствии с создаваемым образом; исполнение «ролевых» песен; подражательные движения; перевоплощение) и ведение от их имени действий в мистерии-камлании перед зрителями. Нами выделены следующие виды диалогов: 1) диалог между шаманом и божествами или духами, которых представлял сам шаман; 2) между божествами или духами, которых представлял шаман, и зрителями; 3) между шаманом и зрителями.

Шаманский костюм. Шаманский костюм несет ряд знаков, характеризующих не только силу шамана, но и образы духов-помощников и духов-покровителей, помогающих ему при проведении мистерии-камлания. Он состоит из следующих основных элементов: головного убора, плаща с веревкой-поводом *тэһиш*, штанов и обуви.

Головной убор якутских шаманов представлял собой ободок с бахромой, закрывающий лицо или глаза шамана; исключение имеет *тилмир одуруун* (железный рог) с зубцами на концах – головной убор вилюйских шаманов [41, с. 62]. Также существовал костюм-маска из цельной шкуры медведя или волка, снятой вместе с головой [7, с. 126]. Он представлял главного духа-покровителя шамана (*устное сообщение Н. А. Говорова*). В 1980-е годы сын якутского шамана Николая Герасимова рассказал нашему информатору о шаманском костюме из цельной шкуры медведя (*устное сообщение А. С. Федорова*). Можно отметить и маску-голову животного, которая надевалась якутскими *айыы ойууна* как шапка и составляла собой цельную голову белого коня со спускающейся гривой [49, с. 11]. По представлениям якутов, в образе *айыы ойууна* выступал сам конь [3, д. 58 а, л. 4], тем самым шаман стремился создать образ божества конного скота *Дьөөһөгөй Тойона* [19]. Главным являлось исполнение шаманом и его помощниками (девятью юношами и восемью девушками) своеобразного танца *битии* – притоптывания. Они инсценировали образ бегущего табуна лошадей, издавая различные подражательные звуки [26].

Обрядовый плащ белого шамана *айыы ойууна* по форме напоминал свадебную шубу невесты *саңыях*, а его декор включал художественно решенный образ богини деторождения *Айыыһыт* [10, с. 65; 49, с. 10-12]. Наиболее распространенным обозначением шаманского плаща черного шамана *абааны ойууна* является *куму* (сжатый, свороченный), кроме того, присутствуют и такие названия как *арбаҕас* (букв.: 1) доха; 2) медведь) [39, ст. 139], *өһүк саҕах* (старинная одежда из цельной шкуры с головой и лапами) [1, с. 146]. Он имел прямой свободный покрой, короткую длину, по низу рукавов и подолу богато украшался длинной бахромой и ровдужными ремешками *бытырыыс*, а иногда между ними пришивали волосяные веревки *ситии* (*устное сообщение Т. С. Кириллина*). К одному из его бортов пришивался (прикреплялся) нагрудник *түһюлюк* и прикреплялись разные «железные фигуры и подвески различной формы: перья птицы; круглые солнце и

луна; женские груди; изображение рыбы; разные железные пластинки с отверстиями и др., и антропоморфные и зооморфные изображения из медной пластинки – *эмэгэт* духов-помощников шамана» [Там же, с. 148-149]. Этнограф С. И. Петрова выявила, что плащ якутских шаманов «представлял собой обобщенную орнитологическую структуру и являлся новым магическим телом шамана в облике птицы» [40, с. 20]. Главная функция – защитная, которая, как щит, помогала при борьбе шамана со злыми духами.

На основе металлических подвесок нами выявлены две разновидности плаща черного шамана якутов: 1) плащ с железными подвесками без антропоморфного, зооморфного и орнитоморфного изображений; 2) плащ с железными подвесками с антропоморфными, зооморфными и орнитоморфными изображениями или плащ только с зооморфными и орнитоморфными изображениями. Железные подвески – пластины *ойбос унуохтара* (реберные кости), *хомурбан унуохтара* (ключичные кости), *дабыдал унуохтара* (кости рук), *бэгэччэк сүһүөхтэрэ* (кости запястий рук), плоские фигуры разной формы *кыаһаан тимирдэр*, полые конические трубочки *көңдөй кыаһаан*, круглые шеркунцы-подвески *хобо кыаһаан*, изображения солнца и луны, прорубь-железо *ойбон тимирэ*, железные груди *эмий кэрэтэ* [1; 8; 20; 28]. Интерес представляют и плащи, на которых прикреплялись: железный круг с отверстием *көңдөй көбүс*; медное кольцо с тремя железными цепями, состоящими из семи звеньев витого железа с зацепками на конце в виде когтей *дэлэкил тимир саарбалдьын тарбах*; железные ланцетовидные пластины *чиллириит*, щит шамана *хаптар* [1, с. 146-148; 20, с. 232; 41, с. 61].

Подвески с антропоморфными изображениями представлены в виде стоящих миниатюрных человечков с аккуратно вырезанными головами, руками и ногами (в отдельных случаях с изображениями только головы и туловища). Интересно, что они всегда изображены в стоящей позе – руки свободно опущены вниз, ноги расставлены на ширине плеч. В одних изображениях лицо не обозначено, отсутствуют линии глаз, носа и рта; в других – имеются четкие линии глаз, носа и рта. Присутствовало и изображение *эмэгэт* – человека с длинными руками-крыльями и полусогнутыми ногами.

Зооморфные изображения представлены в образе горностаев, собаки, волка, медведя, орнитоморфные изображения – в образе гагары с маленькими ножками и продолговатым туловищем, кулика, кукушки, журавля, лебедя, чайки, гуся, ворона, совы и грифона. Также прикреплялись к шаманскому плащу и изображения ящерицы и рыб. В основном все фигуры выполнены очень пластично, плавные линии повторяют изгиб шеи, головы и туловища животных, зверей и птиц. При изготовлении миниатюрных фигур человечков соблюдается соотношение всех частей тела, где голова имеет слегка округленную форму, шея укорочена, руки и ноги прямые. Их можно отнести к т.н. «реалистическим» изображениям, в отличие от существующих «условных» (пластины продолговатой формы, где голова изображена в треугольной форме, а тело плавно переходит в прямоугольную) форм антропоморфных изображений железных подвесок шаманского плаща. Следует учитывать и то, что не все металлические подвески могли быть прикреплены к плащу: где-то только *эмэгэт* и гагара, волк, медведь, рыбы, а в других – кулик, гагара, двуглавый грифон, два журавля и др. По мнению Н. А. Алексеева, представленные железные подвески антропоморфного, зооморфного и орнитоморфного изображений представляют духов-помощников и духов-покровителей якутского шамана [1, с. 149]. Белье шаманы «*айыы ойууна*» надевали штаны и обувь из обработанной шкуры жеребца, а черные шаманы «*абааһы ойууна*» – из телчьей или оленьей шкуры, где к штанам с одной стороны пришивался карман для табака. Также шаманы надевали «ровдужные штаны, сшитые вместе с обувью-торбасами» [41, с. 62].

Шаманский бубен и колотушка. При проведении обрядов якутский шаман пользовался ритуальным инструментом – бубном *дунур*, состоящим из железной обечайки и натянутой на ней обработанной шкуры жеребца или теленка (коровы). У *айыы ойууна* он имел круглую форму, у *абааһы ойууна* – яйцевидную форму с крестовидной рукояткой. К первому бубну прикрепляли колокольчики и крылья орла [49, с. 12-13], божественной птицы, олицетворяющей собой символ солнечной силы, огня и бессмертия, а ко второму – подвески-погремушки или колокольчики, в другом случае железные фигуры кулика и гагары, различные кольца, цилиндры и др. Различают и другой вид бубна с натянутыми струнами, где шаман играл, перебирая их пальцами [27, с. 294; 39, ст. 758]. Струны были сплетены из конского волоса 5-6 мм толщины и предназначались для усиления звуков, извлекаемых ударами колотушкой (*устное сообщение Н. А. Говорова*). Колотушка изготавливалась из изогнутого куска дерева, где выгнутая сторона обтягивалась шкурой животного шерстью наружу, а ручка иногда вырезалась в виде головы зверя или духа *Кээлээни* [1, с. 143; 15, с. 323; 41, с. 63-65].

Во время мистерии-камлания бубен выполнял различные функции: 1) транспортное средство (как бы сидя на нем, шаман перемещался в разные миры); 2) железный щит «*тимир куйах*» и прикрытие «*тимир дурда*»; 3) хранилище души-*кут* больного человека (шаман показывал, что хватает уходящую душу, клал ее в рот, разжевывал и выплевывал в бубен); 4) темпо-ритмически создавал атмосферу мистерии-камлания. Удары в каждую отдельную часть бубна соответствовали организации вертикальной структуры мифологического мира. Если шаман ударял в верхнюю часть бубна, тогда он отправлялся в Верхний мир, в среднюю часть – камлал в Среднем мире, нижнюю часть – спускался в Нижний мир. Нами выявлены следующие количества ударов в бубен: один, два или три раза, – которые наносились в быстром (частые удары), умеренном или медленном (редкие удары) темпе с тихим, негромким и громким звучанием. В быстром темпе и громко шаман ударял в бубен, когда путешествовал в Верхний или Нижний миры за похищенной злыми духами душой-*кут* больного или когда приносил жертву злым духам и вступал с ними в схватку. В умеренном темпе и негромко шаман ударял в бубен, когда камлал в Среднем мире, призывал своих духов-помощников и духов-покровителей. В медленном темпе и редко наносил удары в бубен, когда начинал или завершал камлание или угадывал причину болезни, проводил обряд очищения и др. Имеет значение и расположение бубна: вертикально и высоко перед собою шаман держал бубен, когда поднимался вверх; напротив груди, если камлал в Среднем мире; вниз ближе к земле, когда спускался в Нижний мир, и горизонтально, когда собирал и

отправлял своих духов-помощников по местам. Интересно, что в некоторых случаях удары в бубен имитировали стук копыт лошади от размеренно-спокойного шага до бешеной скачки.

По сведениям этномузколога Ю. И. Шейкина, в ранней традиции шаманы *айыы ойууна* использовали своеобразные сигнальные и аккомпанирующие музыкальные инструменты: берестяной рупор *туос ойдуо*, деревянную трубу для ритуальных сигналов *айан*, тростниковую дудочку-шалмей с отверстиями для пальцев *от хомус*, травяную флейту *кырай*, большую церемониальную литавру *улахан чардаат купсуур*, щелевой барабан, подвески-погремушки, роговой музыкальный лук *дырилики муос саа*, ударный мембранофон *табык* [51, с. 60-61].

Шаманские атрибуты, посуда и утварь. При проведении обрядов якутские шаманы использовали ритуальный атрибут *дьалбыыр*, ритуальную подстилку *олбох*, конский волос *кыл*. *Дьалбыыр* – это березовая ветка-галина, к которой привязывали три, семь или девять пучков белых конских волос и колокольчики [4, д. 300, л. 25]. В культуре якутов конский волос олицетворяет божество конного скота *Дьөһөгөй Тойона*, а звон колокольчиков отпугивает злых духов. Образ ветки-галины символизирует цветение и рост всего сущего в мире, по функции она сопрягается с образом «мирового древа», воплощая универсальную концепцию мира. Этот ритуальный атрибут якутские шаманы использовали при совершении обрядов очищения *Арчы*, обряда возобновления взаимной любви между супругами и др., а в современное время широко используется благословителями *алгысчыталам*. К ритуальным атрибутам относятся: волосная веревка *ситии*, сплетенная из белого и черного конского волос, украшенная пучками белого конского волоса и белых лоскутков ткани; «недоуздки» для привязывания жеребят; подстилка *олбох* и др. Подстилкой *олбох* служила часть обработанной шкуры лошади, которую во время мистерии-камлания шаман пинал ногой и объяснял присутствующим, что под ней образовалась щель, которую нужно закрыть [50, с. 39-53].

К главным атрибутам шамана *абааһы ойууна* относятся ритуальные скульптурные изображения *эмэгэт* – духов-помощников шамана в образе двуглавого или трехглавого грифонов, ворона, кукушки, чайки, утки, кулика, гагары, голуби и др. [4, д. 102, л. 58-61]. Их изготавливали из дерева и устанавливали на западной части ритуальной площадки, в отдельных случаях – на северной и южной стороне. Также изготавливали ритуальные скульптуры в виде человечков, рыб, лодки, ритуальный сосуд-хранилище «*түктүйэ*» (берестяное, деревянное, чугунное), куда перемещали болезнь из тела человека, души умерших людей «*күөр*», злого духа и наглухо закрывали.

Особо используемой ритуальной посудой шаманов *айыы ойууна* являются деревянный сосуд *чороон*; ритуальная ложка *эбир хамыйах* для разбрызгивания священного молочного напитка *кымыс*; чаша *кытыя* и турсучок *чабычач*; а у *абааһы ойууна* – деревянное блюдо для кусочков мяса и др.

Шаманское состояние сознания «турук». Состояние шамана якуты обозначают термином *турук*, оно присуще и сказителям *олонхоутам* в процессе исполнения эпических сказаний, и благословителям *алгысчытам* во время исполнения ритуально-обрядовых действий. В этом состоянии шаман обретал способность устанавливать связь с миром духов и божеств, «вселять» их в себя и действовать от их имени, перемещаться в Верхний и Нижний миры, излечить больного, вызвать дождь, ветер и др.

Современный шаман В. А. Кондаков охарактеризовал состояние *турук* следующим образом: «Якутский шаман во время камлания постепенно с помощью пения, особого ритма ударов в бубен и различных звуковых эффектов погружается в него, не употребляя никаких искусственных возбудителей – грибка, напитков и т.д. В этом состоянии человек начинает более тонко чувствовать, слышать и видеть то, чего не удается в обычном состоянии сознания» [22, с. 93]. Нами выявлено то, что психоэнергетической составляющей состояния *турук* является особая сакральная сила-энергия *дьалың*, ассоциирующаяся с огнем (пламенем):

Начиная с копчика, по стволу позвоночника,
 Достигая до макушки головы – темени,
 Раскрываются все поры моего тела,
 По которому бежит сильнейшее пламя – поток энергии,
 И я, отталкиваясь от Срединного мира,
 Прыгаю, чтобы головой приблизиться к Высшему светлому небу [21]!

Известны случаи, когда шаманы, начав мистирию-камлание, не доводили ее до конца, объясняя это тем, что не могут войти в состояние *турук*. В таком случае говорили: «не может войти в меня *дьалың*», или «мой *дьалың* в меня не вошел...» [Там же, с. 25-27], он представляется как «ощущение тепла».

Нами определены основные признаки и свойства состояния *турук*, где к первым относятся: особое «видение» (*көрүү көрөр*) и «слушание» (*аһаҕас бас* – букв. открытая темень), интуиция и скрытые возможности «третьего глаза», находящегося на спине между лопатками (*көбүс хараҕа*) и др. Основные свойства состояния *турук*: раздвоение пространства сознания (связано с межполушарным мышлением), изменение ощущений (температуры тела, чувствительности), мобилизация психофизических сил организма (исполнение сложных трюков и выдерживание большой физической нагрузки).

Таким образом, якутские шаманские мистерии-камлания и их атрибутика представляют собой сложную ритуально-обрядовую форму в культуре народа, имеющую свою структуру и внутривидовые элементы. Все они тесно взаимосвязаны, и их глубокий анализ может наиболее полно раскрыть «тайны» шаманской и нешаманской практик, их роль и значение в жизни человека и общества. В современное время при изучении шаманской ритуально-обрядовой практики целесообразно применять комплексный подход, который позволит выявить специфику шаманства, его традиции и трансформации, функциональные особенности, определить формы и способы трансляции духовного опыта и знаний, отличие деятельности шаманов от нешаманов и т.д. Материалы работы могут быть использованы в философско-культурологических, историко-этнографических, искусствоведческих и психолого-социологических исследованиях, а также интересуют людей, занимающихся ритуально-обрядовой практикой.

Список литературы

1. Алексеев Н. А. Традиционные религиозные верования якутов в начале XIX – XX в. Новосибирск: Наука, 1965. 199 с.
2. Антонов Н. К. Лекции по тюркологии: в 4-х ч. Якутск: Якутское книжное издательство, 1981. Ч. 3. 68 с.
3. Архив Якутского научного центра Сибирского отделения РАН (ЯНЦ СО РАН). Ф. 4. Оп. 1.
4. Архив ЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 3.
5. Архипов Н. Д. Древние культуры Якутии. Якутск: Якутское книжное издательство, 1989. 192 с.
6. Басилов В. Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М.: Наука, 1992. 328 с.
7. Богораз В. Г. Чукчи / под ред. Ю. П. Францева. Л.: Изд-во Главсевморпути, 1939. Т. II. Религия. 207 с.
8. Васильев В. Н. Шаманский костюм и бубен у якутов // Сборник Музея по антропологии и этнографии при Императорской академии наук. СПб.: Тип. Императорской Академии наук, 1910. Вып. 8. Т. 1. 47 с.
9. Виташевский Н. А. Из наблюдений над якутскими шаманскими действиями // Сборник Музея антропологии и этнографии. Петроград, 1918. Вып. 1. Т. 5. С. 167-172.
10. Гаврильева Р. С. Одежда народа саха конца XVII – середины XVIII в. Новосибирск: Наука, 1998. 144 с.
11. Гоголев А. И. Мифологический мир якутов. Божества и духи-покровители. Якутск: Изд-во Центра культуры и искусства им. А. Е. Кулаковского, 1994. 29 с.
12. Гоголев А. И. Якуты: проблемы этногенеза и формирование культуры. Якутск: Издательство Якутского государственного университета, 1993. 200 с.
13. Грач А. Д. Петроглифы Тувы. Проблемы датировки и интерпретации, этнографические традиции // Сборник Музея антропологии и этнографии. М. – Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1957. Т. XVIII. С. 385-429.
14. Древнетюркский словарь / ред. В. М. Наделяева и др. Л.: Наука, 1969. 676 с.
15. Дьяконова В. Е. К вопросу о типологии якутских шаманских бубнов (на материале музейных коллекций) // Этнография, фольклористика и религиоведение Сибири и сопредельных народов: материалы I Алексеевских чтений (г. Якутск, 26 апреля 2012 года). Якутск: Изд-во Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера Сибирского отделения Российской академии наук, 2013. С. 318-328.
16. Дэвлет М. А. Древнейшие антропоморфные изображения Южной Сибири и Центральной Азии // Наскальные рисунки Евразии. Первобытное искусство. Новосибирск: Наука (Сибирское отделение), 1992. С. 29-43.
17. Жорницкая М. Я. Пляски в шаманской практике у народов Севера Сибири // Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиции. Якутск: Издательство Якутского государственного университета, 1992. С. 48-49.
18. Заболоцкая П. Е. Фольклорный театр якутов: опыт историко-театроведческого исследования. Улан-Удэ: Изд.-полигр. комплекс ФГОУ ВПО «ВСГАКИ», 2009. 135 с.
19. Заболоцкая П. Е. Шаманские маски народов Сибири // Сибирский филологический журнал. 2011. № 3. С. 24-35.
20. Иванова-Унарова З. И. Сибирская коллекция в Американском музее естественной истории: циркумполярная цивилизация в музеях мира: вчера, сегодня, завтра / Национальная компания Республики Саха (Якутия) по делам ЮНЕСКО; Американский музей естественной истории (Нью-Йорк); авт.-сост. З. И. Иванова-Унарова. Якутск: Офсет, 2011. 252 с.
21. Кондаков В. А. Духовное целительство. Якутск: Полиграфист, 2000. 198 с.
22. Кондаков В. А. Шаманизм – древняя культура и религия. Якутск: Полиграфист, 1999. 214 с.
23. Кочмар Н. Н. Писаницы Якутии. Новосибирск: Изд-во Ин-та антропологии и этнографии Сибирского отделения РАН, 1994. 262 с.
24. Ксенофонтов Г. В. Шаманизм: избранные труды (публ. 1928-1929 гг.). Якутск: Север – Юг, 1992. 315 с.
25. Кулаковский А. Е. Научные труды / подготовили к печати Н. В. Емельянов, П. А. Слепцов. Якутск: Якутское книжное издательство, 1979. 484 с.
26. Лукина А. Г. Традиционная танцевальная культура якутов. Новосибирск: Наука, 1998. 175 с.
27. Маак Р. К. Виллоийский округ. 2-е изд-е. М.: Яна, 1994. 592 с.
28. На грани миров. Шаманизм народов Сибири. Из собрания Российского этнографического музея Санкт-Петербурга: альбом. М.: Художник и книга, 2006. 296 с.
29. Новик Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. М.: Наука, 1984. 304 с.
30. Окладников А. П. Археология Северной, Центральной и Восточной Азии / ред.-сост. В. Е. Медведев. Новосибирск: Наука, 2003. 664 с.
31. Окладников А. П. Древнейшие наскальные изображения Северной Азии // Советская археология (СА). 1949. Вып. XI. С. 155-170.
32. Окладников А. П. Древние шаманские изображения Восточной Сибири // СА. 1948. № 10. С. 203-225.
33. Окладников А. П. Петроглифы Ангары. М. – Л.: Наука, 1966. 322 с.
34. Окладников А. П. Петроглифы Байкала – памятники древней культуры народов Сибири. Новосибирск: Наука (Сибирское отделение), 1974. 124 с.
35. Окладников А. П. Петроглифы Верхней Лены. Л.: Наука (Ленинградское отделение), 1977. 322 с.
36. Окладников А. П. Петроглифы Нижнего Амура. Л.: Наука (Ленинградское отделение), 1971. 335 с.
37. Окладников А. П., Мазин А. И. Писаницы бассейна реки Алдан. Новосибирск: Наука (Сибирское отделение), 1979. 152 с.
38. Окладников А. П., Мазин А. И. Писаницы реки Олекмы и верхнего Приамурья. Новосибирск: Наука (Сибирское отделение), 1976. 188 с.
39. Пекарский Э. К. Словарь якутского языка: в 3-х т. 2-е изд-е. М. – Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1959. Т. 1. 1281 с.
40. Петрова С. И. Обрядовая одежда народа саха: автореф. дисс. ... к.и.н. Новосибирск, 2002. 24 с.
41. Попов А. А. Камлания шаманов бывшего Виллоийского округа / сост. Р. И. Бравина. 2-е изд-е. Новосибирск: Наука, 2008. 464 с.
42. Потапов Л. П. Алтайский шаманизм. Л.: Наука, 1991. 321 с.
43. Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. М.: Наука, 1977. 215 с.
44. Романова Е. Н. Якутский праздник Ысыах: истоки и представления. Новосибирск: Наука, 1994. 160 с.
45. Севортян Э. В. Этимологический словарь тюркских языков (общетюркские и межтюркские основы на гласные). М.: Наука, 1974. 767 с.
46. Серошевский В. Л. Якуты: опыт этнографического исследования. СПб.: Изд-во ВСОРГО, 1896. 593 с.
47. Токарев С. А. Ранние формы религии. М.: Политиздат, 1990. 622 с.

48. Харитонов В. И., Ожиганова А. А., Купряшина Н. А. В поисках духовности и здоровья (новые религиозные движения, неошаманизм, городской шаманизм) // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. М.: Институт этнологии и антропологии Российской академии наук, 2008. Вып. 207. 47 с.
49. Шаман: в 3-х ч. / сост. С. Д. Мухоплева, Л. Ф. Рожина; ред. Н. В. Емельянов, С. Д. Мухоплева. Якутск: Изд-во ЯНЦ СО РАН, 1992. Ч. 1. Рассказы о шаманах в сфере их сакрально-обрядовой практики. 56 с.
50. Шаман: в 3-х ч. / сост. С. Д. Мухоплева, Л. Ф. Рожина; ред. Н. В. Емельянов, С. Д. Мухоплева. Якутск: Изд-во ЯНЦ СО РАН, 1992. Ч. 2. Шаман и камлания шаманов. 64 с.
51. Шейкин Ю. И. Обрядовое интонирование саха: алгыс и осуохай // Обрядовая поэзия саха. Новосибирск: Наука, 2003. С. 58-116.

Информаторы

Говоров Николай Аркадьевич – 1936 г.р., Мегино-Кангаласский район, с. Ломтука, исполнитель эпического сказания «олонхо» (в настоящее время не исполняет).

Кириллин Трофим Семенович – 1954 г.р., краевед-энтузиаст, засл. работник образования РС(Я), с. Кутана, Сунтарского улуса. Федоров Афанасий Семенович – 1941 г.р., г. Якутск, исполнитель ритуально-обрядовых действий «алгысчит», автор образовательной программы «Уһуйуу» («Мастерство»).

COMPREHENSIVE APPROACH TO STUDYING MYSTERIES – SHAMANIC RITUALS AND ATTRIBUTES OF SHAMANISM IN MODERN TIMES (BY THE MATERIAL OF THE YAKUTS' CULTURE)

Zabolotskaya Paraskov'ya Eremeevna, Ph. D. in Art Criticism

Arctic State Institute of Arts and Culture

zabpasha2008@gmail.com

The author suggests a comprehensive approach to studying mysteries – shamanistic rituals and attributes of shamanism by the material of the Yakuts' culture. The meaning of the term “*ойуун*” (shaman) in the Yakut language, the mythological world of the shaman, the venue of mysteries – shamanic rituals, the shaman's costume, drum and beater, ritual attributes and utensils, the “game” of the shaman, shamanic songs, rituals and movements, and also the state of the Yakut shamans “*турук*” are studied.

Key words and phrases: *ойуун*; mysteries – shamanistic rituals; shaman's costume; drum and beater; shaman's song; ritual actions; state “*турук*”.

УДК 342.7

Юридические науки

В статье обоснованы выводы о наличии следующих причин возникновения нормативных юридических препятствий в реализации конституционных прав и свобод личности в России: особенности закрепления прав и свобод в Конституции РФ; многоуровневый характер российского правотворчества; отсутствие конкретизации общих норм Конституции РФ, неверное толкование норм Конституции РФ; неэффективность юридической ответственности за их создание и (или) неустранение; отсутствие традиции при регулировании реализации конституционных прав и свобод прогнозировать препятствия в реализации прав, а также возможные правовые средства их преодоления.

Ключевые слова и фразы: юридические препятствия в реализации прав и законных интересов; права и свободы человека и гражданина; препятствия в праве; правотворчество; конституционное право; теория права.

Зайцева Елена Рудольфовна, к.ю.н.

Панченко Владислав Юрьевич, к.ю.н.

Сибирский федеральный университет

eruza@yandex.ru; panchenkovlad@mail.ru

ПРИЧИНЫ ВОЗНИКНОВЕНИЯ НОРМАТИВНЫХ ЮРИДИЧЕСКИХ ПРЕПЯТСТВИЙ В РЕАЛИЗАЦИИ КОНСТИТУЦИОННЫХ ПРАВ И СВОБОД ЛИЧНОСТИ В РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ[©]

Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда, проект № 14-33-01293.

Права и свободы человека и гражданина, закрепленные в Конституции России, можно разделить на две группы: те, реализация которых не требует особой регламентации, и те, которые не могут обойтись без специального правореализующего механизма. Реализация прав и свобод личности – это процедурно-правовой механизм их осуществления, который раскрывается через упорядоченность, структуру (субъекты, объекты, характер связей между ними), разнообразные социальные и юридические факторы, формы, способы,