

Федеральное агентство по образованию
Новосибирский государственный педагогический университет

А.В. Шаповалов

ШАМАНИЗМ КАК РЕЛИГИОЗНАЯ СИСТЕМА

Утверждено в качестве учебного пособия по курсу «Этнология»
Редакционно-издательским советом НГПУ

Новосибирск 2005

УДК 39(075.8) + 21(075.8) + 256(075.8)

ББК 63.52(251)я73 – 1 + 86.31я73 – 1

Ш 241

Рецензенты:

Главный научный сотрудник ИАЭТ СО РАН

доктор исторических наук

А.В. Табаров

Доцент кафедры истории Отечества НГАСУ

кандидат исторических наук

В.Г. Деев

Ш 241 **Шаповалов А.В.** Шаманизм как религиозная система: Учебное пособие. – Новосибирск: Изд. НГПУ, 2005. – 111 с.

ISBN 5 – 85921 – 549 – 5

Учебное пособие предназначено студентам, изучающим этнологию, историю первобытного общества, культурологию и религиоведение. В нем шаманизм представлен в виде цельной религиозной системы, раскрывается структура и сущность шаманизма, определяется место среди других религиозных воззрений и практик, выявляются его социальные функции, описывается современное состояние. Пособие также знакомит читателей с некоторыми методами и приемами анализа религии, дает базовые методики и средства для самостоятельной исследовательской работы.

УДК 39(075.8) + 21(075.8) + 256(075.8)

ББК 63.52(251)я73 – 1 + 86.31я73 – 1

ISBN 5 – 85921 – 549 – 5

© Новосибирский государственный
педагогический университет, 2005

© Шаповалов А.В., 2005

ВВЕДЕНИЕ

Общие сведения

Шаманизм, или шаманство¹, в современных справочниках определяется как одна из ранних форм религии, основанная на вере в существование духов, населяющих окружающий нас мир, и в особого посредника – шамана, избранного самими духами, обеспечивающего возможность вступления в контакт людей и этих духов, достигающего этого контакта путем погружения в состояние транса. Близкое к этому определение дается и в «Своде этнографических понятий и терминов», где раздел о шаманстве написан крупнейшим российским специалистом В.Н. Басиловым².

Шаманизм изначально был явлением сугубо сибирским. Европейцы впервые узнали о нем от русских путешественников и миссионеров, проникавших за Урал. В XVIII в. слово «шаман» прочно вошло в труды путешественников и исследователей. С этого времени появляются специальные описания и первые исследования этой считавшейся в то время языческой (дьявольской) религии. Слово «шаман» происходит от тунгусского «саман», что означает одержимый, неистовый. Так тунгусоязычные народы называли своих служителей культа. Понятие шаман распространилось так широко, что теперь не только ученые, но и сами верующие повсеместно употребляют его, хотя у каждого народа, практикующего шаманизм, существует собственное название этой культовой фигуры.

Шаманизм как определенная форма религии или культовой практики сейчас известен не только в Сибири. Сравнительные религиоведческие исследования позволили ученым считать шаманизм яв-

¹ В недавнем прошлом в отечественной литературе существовала дискуссия, как правильно называть это явление. Вряд ли стоит обращать на это внимание, поскольку сторонники разных названий понимали под ним одно и то же. Я в дальнейшем буду употреблять термин «шаманизм».

² Религиозные верования: Свод этнографических понятий и терминов. Вып. 5. – М.: Наука, 1993. – С. 221-225.

лением универсальным, свойственным многим народам мира. Однако трактовка его не всегда однозначна.

По представлению большинства исследователей, шаманизм в широком смысле как религиозная система и определенное стадияльное явление в культуре народов мира включает в себя все религиозные культы, где центральное место в обрядовом действии занимает человек, который использует техники измененного состояния сознания. Эта трактовка предполагает, что шаманизм практикуют большинство северо- и центральноазиатских народов, а кроме них шаманами можно считать также и африканских, и меланезийских колдунов, и южно-центрально-американских магов, и знахарей-сновидцев – отправителей культов Австралии и Юго-Восточной Азии, даже ряд жрецов в культах Полинезии и Центральной Америки, стариков-исполнителей обрядов и предводителей-вождей, выполняющих религиозные функции. Совершенно бесспорным признается также существование шаманизма у индейцев северной Америки, у малых народов Скандинавии, в Корее и в Венгрии. Этот концепт предполагает возможность существования шаманизма у многих народов древности – скифов, кельтов и других. В итоге шаманизм представляется довольно пестрой религиозной ситуацией с множеством культовых практик и своеобразным сочетанием элементов самых разных религий и верований, которые объединены лишь общим признаком – наличием посредника между миром человека и миром духов.

В то же время существует еще и узкое понимание шаманизма, которое определяет шаманизм как религию с присущими только ей характеристиками и признаками, распространенными только на локальной территории – в Северной и в Центральной Азии, где он впервые открыт.

В дальнейшем мы будем использовать в основном материалы именно этих территорий, анализировать признаки классического сибирского шаманизма, а уж потом сделаем вывод, насколько универсальным может быть эта религия.

Вместо историографии

Написание сколько-нибудь подробной историографии шаманизма – труд совершенно титанический и в данном случае – вряд ли уместный. За чуть более 200 лет знакомства европейцев с этим явлением о нем написано столько работ, что одно их перечисление составит довольно значительный том. В то же время в монографиях многих авторов есть довольно хорошо изложенные и внятно структурированные обзоры. Повторять их не имеет никакого смысла. Я ограничусь только тем, что обозначу три существующие сегодня научных подхода к исследованию шаманизма.

Первый восходит к эволюционной школе, он рассматривает шаманизм как определенную стадию развития религии вообще, именно эту традицию продолжает отечественная этнография и приведенное выше определение.

Второй подход весьма близок первому, его существенное отличие в том, что он пытается представить шаманизм как вневременную универсальную мировоззренческую систему – своего рода, натурфилософию. Исследователи делают акцент не столько на обряде и самой фигуре шамана, сколько на мировоззрении, считая его важнейшим компонентом шаманизма.

Третий подход – психологический – напротив, сводит шаманизм к умению отдельных лиц входить в транс, или применять в культовых целях техники измененного состояния сознания. Для этого подхода характерно представление о том, что шаманизм это не религия с четко установленным набором догм, а лишь метод. В фокусе внимания исследователей – ритуально-обрядовая составляющая шаманизма, техника транса.

Для желающих более подробной историографической или библиографической информации можно порекомендовать соответствующий раздел книги известного религиоведа М.Элиаде³.

³ Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. – Киев, 1998.

Цели и задачи

Шаманизм – тема чрезвычайно популярная. Он изучается специалистами разного профиля достаточно давно, существует огромное количество специальной, популярной и мистической литературы, которая объясняет или, по крайней мере, описывает это явление. Тем не менее, интерес к шаманизму не угасает, а в последнее время растет, и особенно в Сибири. Это естественно. Практически, все коренные народы Сибири в том или ином виде практиковали и сейчас практикуют шаманизм. Более того, в связи с религиозным возрождением последних десятилетий шаманизм также переживает бурный подъем. И речь идет не только о том, что в национальных районах появилось множество приверженцев шаманизма и возрождается шаманская практика, соответственно, о нем много пишут в прессе, а шаманы становятся известными и значимыми людьми в обществе. Шаманизм для многих, особенно для представителей коренного населения Сибири, становится одним из маркеров этнической или территориальной идентификации, своеобразным символом сибиряков и Сибири вообще.

Студенты-историки, а это пособие написано, в первую очередь, для них, знакомятся с шаманизмом в нескольких курсах – культурология, религиоведение, этнология, история первобытного общества и других. Но это не больше, чем поверхностное знакомство. В то же время шаманизм как явление религиозной и социальной жизни, рассмотренное комплексно, может существенно помочь в изучении и, главное, в понимании многих актуальных вопросов этнологии и первобытной истории, особенно связанных с образом мышления и мировоззрением людей доиндустриальной эпохи, с поведенческими моделями, социальными, обрядовыми и коммуникативными практиками. Это наиболее сложные вопросы, на которые в общем курсе «Этнологии» отводится слишком мало времени, но без знания которых любое изучаемое сообщество, резко отличающееся от современного или исторического европейского, выглядит как социологическая схема, натянутая на хронологическую шкалу и неизвестно зачем раскрашенная элементами своеобразной культуры.

В этом пособии я постарался по возможности кратко и систематически изложить известные данные о сибирском шаманизме, излагая в основном свое собственное понимание этого явления, а также подробнее познакомить читателей с некоторыми методами и приемами анализа религии вообще. Моя главная цель при написании этого пособия была – не столько изложить свои взгляды на шаманизм и научить читателей видеть его таким, как вижу я, сколько привлечь внимание и определить правильные направления самостоятельного поиска, дать базовые методики и средства.

Материалы, представленные здесь, частично использовались в лекциях спецкурса, частично обсуждались на учебных семинарах. Естественно, в пособии нет ответов на все вопросы. Мне придется ограничиться только теми, которые лично я считаю наиболее важными, а также вызывающими неизменно интерес студенческой аудитории. Я попробую представить структуру шаманизма, раскрыть его сущность, определить место среди других религиозных воззрений, выделить его специфику, обозначить социальные функции, описать его современное состояние и перспективы, а также укажу некоторые возможные пути решения спорных вопросов.

Как работать с пособием

Основной текст написан в виде конспекта лекций, все важные понятия и термины выделены в тексте курсивом, их разъяснение обычно дается в тексте. Если после знакомства с курсом читатель сможет внятно разбираться во всех терминах и понятиях, с которыми познакомился, это уже очень хороший результат. В некоторых случаях я выделял также общенаучные термины, их точное значение можно вспомнить, раскрыв любой словарь.

В конце текста пособия есть специальные базовые задания, самостоятельное или аудиторное выполнение которых поможет лучше разобраться в изложенном материале и научиться применять предложенные здесь методики. Там же приведен список рекомендуемой литературы. В нем указаны издания, необходимые для выполнения заданий, а также литература для самостоятельного знакомства с темой.

1. РЕЛИГИОЗНАЯ СИСТЕМА

Для наших целей мы попробуем анализировать шаманизм, придерживаясь структурно-функционального подхода. В основе наших рассуждений будут находиться несколько простых тезисов, которые в данном случае будут считаться аксиомами:

- Любое социальное явление состоит из определенных компонентов, которые находятся между собой в определенной взаимосвязи, составляющей систему.
- Эта система выполняет определенные функции, то есть функционирует, попросту говоря, удовлетворяет определенные потребности социума.
- Любая религия, неважно, большая или малая, составляет такую систему и выполняет именно социальные функции⁴.

Религиозная система обычно состоит из трех крупных компонентов. Первый составляют идеи и верования, в целом составляющие элемент, который я в дальнейшем буду называть *религиозная картина мира*. Второй компонент – это определенные правила, выполняемые социумом, их принято называть *обрядом*⁵. Картина мира и обряд существуют в значительной степени в параллельных плоскостях: в ментальной и практической. Для соединения их в единую систему существует третий важнейший компонент религии – *посредник*. Это может быть структура, как, например, официальная церковь, это может быть и специальный человек, например, шаман или колдун, это может быть и определенное место для совершения обрядов – капище или храм.

⁴ Религии, как правило, имеют весьма сходные социальные функции. После того, как Э.Дюркгейм четко сформулировал социальную функцию религии, большинство ученых, дискутируя с ним по вопросу, в чем же действительно она состоит, нисколько не усомнились, что в разных религиозных системах они вообще могут отличаться. Мы же будем исходить из того, что при наличии некой общей функции всех религий есть и дополнительные, существенно отличающиеся друг от друга.

⁵ Впервые, кажется, эти два элемента, не называя их таким образом, выделил А.Р. Редклиф-Браун (см. список рекомендуемой литературы).

Эти три элемента составляют структуру любой религии: от самой примитивной до современной. Все компоненты жестко взаимосвязаны, тем не менее в каждой религии они имеют собственные характеристики и выполняют совершенно определенные функции по отношению к социуму. Рассмотрим их подробнее.

Картина мира

Религиозная картина мира всегда мифологична. Она целиком состоит из мифов, которые описывают мир в целом, таким, как его представляет социум. Как отражение мифологического сознания и мышления картины мира разных религий обычно содержат очень много всеобщих элементов и структурно достаточно сходны, поскольку в них отражаются общечеловеческие принципы мышления. Так, например, в религиозной картине мира вселенная всегда состоит из трех частей, где земля всегда середина. Это отражает принцип осознания мира при помощи построения бинарных оппозиций и выделения между ними центра.

Независимо от того, насколько развиты в обществе рационалистические представления, у адептов любой религии непременно существует собственная мифология. В архаичных сообществах она бывает устной, в сообществах, имеющих письменность, в нее наряду с устными преданиями входит набор канонических (записанных) текстов. К картине мира относятся все мифологические представления о космогонии, структуре мира, божествах, духах, самом человеке, о потусторонних силах, деяниях божеств – все то, что с точки зрения веры без всяких доказательств относится к знаниям и представлениям человека о мире, в котором он живет. Общечеловеческие принципы формирования мифологии, из которой строятся картины мира, привели к тому, что любая религиозная картина мира содержит, по крайней мере, пять важнейших компонентов:

- устройство мира (модель вселенной);
- представления об ином мире, своеобразной оппозиции социуму (богах, духах, природе);

- знания об устройстве человека –социума- человечества и его месте во вселенной;
- взаимосвязи компонентов вселенной – законы мира, силы и стихии, управляющие им;
- деяния – повествования о главных персонажах мира, в том числе и о том, как его создавали.

Эти компоненты вместе и по отдельности имеют важные идеологические функции, которые соотносятся с отдельными функциями религии:

- дают ориентиры – размечают для человека пространство, время, окружающие его объекты, выстраивают определенный порядок;
- создают угрозу и надежду, тем самым позволяя человеку понимать причину трудностей и невзгод, а также преодолевать их;
- создают смысл существования отдельным людям – социуму – человечеству;
- обеспечивают порядок и правильное функционирование социума;
- приводят положительные/отрицательные примеры, санкционируют мораль и культурную традицию.

Это не все компоненты картины мира и далеко не все функции, но еще раз подчеркну – важнейшие, характерные для любой картины мира. Все остальные будут скорее определять специфику религии. Как правило, картина мира довольно строго соотносится с реальностью: она является виртуальной копией видимого и известного социуму мира, своеобразно интерпретированной мифом. Интерпретации могут быть очень разными, в том числе и весьма не похожими на действительность, но они обязательно будут повторять ее хотя бы структурно. Так, для наших целей важно отметить, что взаимоотношения населяющих картину мира реальных и ирреальных существ находятся в довольно строгом соотношении с существующей социальной структурой общества: повторяют и тиражируют существующие в социуме вертикальные и горизонтальные связи. Иначе и быть не может. Человек не придумы-

вает для себя мир из ничего. Он наблюдает и осмысливает реально существующее, а непонятное (неизвестное) достраивает, чаще всего, применяя принципы подобия и противоположности (оппозиции). За модели своего миро- или, правильней говорить, мифостроительства принимает то, что видит вокруг, прежде всего, самого себя (общество).

Например, картина мира в христианстве схематично может быть описана в виде ромба (рис.1). Это именно четкая замкнутая, строгая фигура, которая разделена в середине линией и строго симметрична, поскольку является отражением двух равных треугольников, которые зеркально повторяют друг друга, являя образ мышления при помощи бинарных оппозиций. В вершинах локализованы предельные образы добра и зла, света и тьмы – бог и его антипод – дьявол; ниже – выше, также зеркально под богом –



Рис. 1. Картина мира христианства

архангелы, над дьяволом – главные помощники; далее идут ангелы, которым в противоположном треугольнике соответствуют бесы; еще ниже – святые и праведники, а также их противоположности – заблудшие грешники, отступники, еретики, ведьмы, другие пехотинцы сатаны. И в середине – человек, находящийся между добром и злом, он имеет завет с богом и должен противостоять дьяволу, но первородный грех и многие приобретенные в жизни грехи связывают его и с дьяволом. Именно поэтому человек всегда между: нарушая завет, он становится на сторону зла, а подтверждая завет в ритуале – стремится к богу. Ему необходимо замолить, оправдать свои проступки, чтобы вновь вернуться в лоно своего бога. Дьявол – сторона атакующая, у дьявола нет завета с обществом, поэтому он так неистово стремится заключить свой договор с грешниками. Свой собственный завет нужен ему, чтобы уравновесить его отношения с социумом, стать равноправным

богу. Именно за души людей идет спор – постоянная борьба добра со злом. Стороны равны, поскольку человек тоже бинарен, он, практически, – тот же ромб, поскольку состоит из двух частей – духа, тяготеющего к богу, и тленного тела, которое слабо и подвержено соблазнам дьявола, и это тоже определенный закон – установка и завет богатворца, который сам создал мир и человека именно такими.

Эта картина мира остается неизменной несмотря на то, что многократно изменялось само состояние социума. Она устойчива, поскольку ее миф каноничен, он записан в тексте Библии, который, практически, не подлежит корректировке. Но на самом деле изменения происходили. Картина мира христианства незыблема только на первый взгляд, поскольку она не меняет конфигурацию. Все, что изменяется в ней, изменяется внутри ромба, у средней линии, там, где расположены святые, грешники и реальный человек со своими изменившимися представлениями.

Совершенно другую схему представляет собой **анимизм** (рис. 2). Несмотря на то, что, практически, не бывает

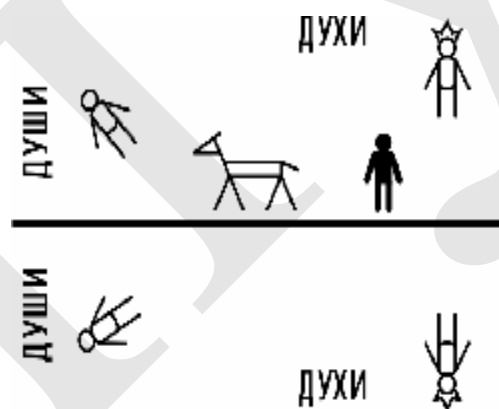


Рис. 2. Анимистическая картина мира

анимизма в чистом виде, все же можно представить некую усредненную картину мира, исходя из того, что мы знаем об анимизме и тех комплексах верований, которые на нем основаны или с ним связаны. В отличие от замкнутого и неподвижного ромба картина мира в анимизме не имеет жестких границ, она нестрога, более дискретна и подвижна. Неизменны в ней только два принципа (2 основополагающих принципа любой картины мира) – принцип бинарной оппозиции и принцип центрального места человека в этой картине. Здесь тоже локализованы образы добра и зла – верх и низ, но они не возведены в абсолют и не являются неподвижными и неизменными. Они более похожи на людей, поскольку нет текстового канона, а есть только устная традиция, которая их меняет и добавляет им все время новые черты. В этой картине мира нет жесткой иерархии и счета. Здесь мир предстает из-

менчивым и текучим, хотя совершенно бесспорно, у каждого социума, основой мировоззрения которого являются анимистические верования, существуют определенные мифологические установки, меняющиеся очень трудно и поэтому кажущиеся незыблемыми. Одно совершенно очевидно, здесь вся система открыта к изменениям, и каждый может сменить свое положение, в том числе и поменять полярность. Сегодня выступая грозной и злой силой, как дух дождя во время тропического ливня, завтра он принесет благо, давая влагу огородам. В этой картине мира пространство открыто для движения как по вертикали, так и по горизонтали. И еще в центре есть не только люди, здесь есть животные и растения, которые тоже живые и имеют собственных духов (сами являются ими), они такая же неотъемлемая часть картины мира, как и человек и другие духи. В этой структуре все связано со всем и не имеет жесткого места.

Таким образом, каждая картина мира – это знания и верования – идеологическая база любой религии. Чаще всего картина мира не содержит инструкций, как, в какой последовательности и каким образом проводить обряд. Однако ее положения учитываются в нем, равно, как и в повседневной (профанной) жизни, как и другие знания нерелигиозного, рационального характера. При этом нужно понимать, в каждом случае картина мира совершенно самостоятельна и может существовать только в головах людей, совершенно неприменимо к собственно обряду, религиозной практике или любой профанной деятельности.

Обряд. Обрядом будем считать все практические действия, будь то приемы *магии*, исполнения предписаний *табу* и кормление *фетишей*, либо церковная служба, соблюдение религиозного поста, предписанные к исполнению в данном обществе и санкционированные картиной мира. Обряд – это всегда определенная практика, то, что социум или отдельный человек делает, общаясь с потусторонними силами или с любыми нечеловеческими (внесоциальными) компонентами картины мира. Именно в обряде происходит реализация социальной функции религии, поскольку именно обряд выступает внешней осознанной и деятельностной формой проявления религиозности. Отмечу

также, что для большинства людей именно в обрядности подчас заключается смысл религии, поскольку картина мира таковой основой может не восприниматься или восприниматься неосознанно, на уровне всегда имеющегося в наличии, данного воспитанием знания.

Если предельно кратко выразить общественную функцию религии и верований, их суть – поддерживать равновесие и порядок в изменяющемся мире (как в социуме, так и вне его), устранять угрозы, которые внешнее окружение создает для социума (человека), и нейтрализовать неправильные действия самого социума (человека) по отношению к остальному миру. Для этого необходим контакт социума и окружения. Практическое выражение такого контакта и есть обряд. Здесь стоит также добавить, что в религиозной картине мира определенное равновесие, гармония и порядок мыслятся как определенный завет социума с миром богов и духов. При этом слово «завет» понимается здесь именно в библейском смысле, где завет это, с одной стороны, завещание (установление) высших сил, которые устроили мир именно таким. Например, как сотворил его бог-творец в христианстве или как определили предки в Мировой Зари у австралийских аборигенов. В то же время «завет» – это и условный договор между высшими силами и социумом о соблюдении ряда правил и норм для поддержания мира именно таким, как он есть. Завет – договор обе стороны должны соблюдать и чтить. Нарушение ведет к разрушению порядка, хаосу и, в конечном счете, к гибели. Соблюдение «завета» для социума – это и есть постоянное подтверждение и переутверждение его через обряд, а также соблюдение правил и установок как внутри общества, так и вне его, по отношению к природе, космосу, самому миру богов и духов.

Обряд – это определенное выражение связи общества или отдельного человека с теми компонентами картины мира, которые находятся вне повседневного социального опыта, для поддержания равновесного отношения, когда все идет согласно утвержденному или мыслимому порядку. Поскольку обряд – это всегда практика, то есть то, что гораздо ближе любому человеку, нужно полагать, именно об-

ряд является наиболее подвижной и мобильной частью религии. Изменения, которые происходят в обществе, находят отражение в обряде и в ходе него вносятся уже и в картину мира. Обряд в этом смысле всегда шел впереди картины мира. Сначала изменялся именно он. Поскольку обряд – это определенное переутверждение завета, а сам обряд проводится и изменяется во времени в зависимости от изменений в социуме, он постепенно корректирует правила завета, вводит в пантеон новых персонажей, определяет и санкционирует через обряд новые правила для социума и иного мира. Эти новшества постепенно закрепляются в обряде и только затем становятся частью картины мира. При этом картина мира усложняется, становясь отражением социума. Происходит это достаточно постепенно, но постоянно, особенно в религиях, где нет жесткого канона.

Если мы вновь посмотрим на христианство и анимизм на этот раз с точки зрения обрядности, то заметим достаточно явное соответствие принципов обрядности с таковыми в картине мира и опосредованно через нее с социальной структурой общества. В христианстве – жесткая иерархическая структура картины мира и общества, где каждый субъект занимает строго определенную позицию внутри неизменной системы. Эта жесткость, фиксированная в каноне, диктует строгие правила обрядности. Обрядность неизменна: даже в разных христианских конфессиях мы находим одни и те же повторяющиеся обряды: проповедь, молитва, храм и иконы, коленопреклонение, святыне таинства, поведение во время посещения церкви, посты и запреты, религиозные праздники, процессии и т.д. В разных сообществах и в разное время изменения, естественно, происходят, но они вносятся лишь в частности и внешние атрибуты, что отражает разницу конфессиональных и этнических картин мира. Напомню, что самые большие трансформации христианства произошли сначала в обществе, а затем в ходе реформации (которая, кстати, началась именно с потребности изменения именно обряда) слегка видоизменилась и картина мира⁶.

⁶ Речь идет прежде всего о появлении протестантизма как новых толкований канона.

Совершенно иначе – в анимизме. Само архаичное общество не столь жестко структурировано и иерархично, оно достаточно подвижно, как и его картина мира, более открыто, несмотря даже на то, что считается традиционным и нацеленным на сохранение традиции, что понимается большинством ученых как стагнирующее или мало изменяющееся. Оно легко включает в себя и в свой мир дополнительные компоненты как из других сообществ, так и из природы. Его обряды, вроде бы, постоянны, но в то же время в них гораздо больше личностного и случайного. Обряд анимистов при этом может быть совершенно разным. Например, это могут быть магические обряды, поклонение фетишам, любые заклинания и заговоры, коллективные праздники, инициационные ритуалы и т.д. Все эти обряды можно, как и в других религиях, разделить на два типа – коллективные и индивидуальные. Если коллективный обряд достаточно устойчив, поскольку нацелен на поддержание завета с социумом вообще, то индивидуальные – а большая часть обрядов именно таковы – постоянно меняются в зависимости от обстоятельств и личных предпочтений тех, кто их проводит или просто участников. Изменчивость и обновление обряда происходит практически постоянно, и также постоянно корректируется вслед за ним картина мира в целом.

Посредник

Рассматривая картину мира и обряд, необходимо четко понимать, что в любой системе верований между картиной мира и обрядом существует значительный разрыв. Картина мира существует независимо от действий человека в повседневной жизни, как уже говорилось, она есть, и в большей части случаев ее наличие неосознанно. В повседневной жизни человек обычно ее учитывает, то есть соизмеряет с ней те или иные поступки, делая это, подчас, совершенно не задумываясь и даже не обращая внимания. В то же время человек вступает с картиной мира (или, точнее, с существами и силами, населяющими ее) в непосредственный контакт только в ходе обряда, это совершенно особая

ситуация. Причем, совершенно не важно, какие обрядовые действия совершаются – большие или малые. Человек может быть участником церковного таинства или просто автоматически перекреститься перед важным делом, и то, и другое можно считать обрядом.

Существующий разрыв между картиной мира (то есть мифами и верованиями), с одной стороны, и обрядовыми практиками, с другой, подтверждает существование двух состояний социума: профанного, то есть обыденного состояния – повседневности и сакрального – ситуации погруженности в ритуал и актуализации картины мира. Этим состояниям соответствуют определенные модели поведения. В первом случае обыденная жизнь, в которой человек руководствуется хозяйственной или бытовой необходимостью, рациональными навыками, привычками и т.д. Во втором случае – поведение человека ритуально – оно санкционировано и предписано религиозными воззрениями (той же самой картиной мира). При этом во множестве случаев переход от профанного состояния к сакральному требует определенного посредничества. Это особое явление или место, специальный человек или система, помогающая или проводящая обряд. Таким образом, между картиной мира и обрядом может находиться и обычно находится посредническая структура, для простоты будем называть ее *посредник*.

Идея посредничества выразилась в двух практиках: посредник-место и посредник-человек. Забегая вперед, сразу оговоримся, что это предельное упрощение, к тому же, как правило, в любом сообществе обе эти практики существуют параллельно. Тем не менее, можно утверждать, что в сообществах оседлого типа доминирует практика и идея *посредник-место*: это священные места, могилы предков, локализованные в реальном пространстве обиталища богов и духов, святилища, храмы и прочее. Сакральная сущность соотносится именно с определенным местом, именно там легче всего контактировать с иным внесоциальным миром. Практика посредник-человек в таком случае работает на вторичном уровне – маг, колдун, хранитель священного места, старейшина, жрец и священник, осуществляющие об-

ряд в определенном месте, есть только пособники посредника-места. Так, для христиан главное – храм, именно молитва в нем доходит до бога легче всего, священник (церковь) же только обслуживает храм; несомненно, что часть сакральной функции переходит и на него, он ближе к храму и тем самым ближе к богу. Примерно так же происходит и со жрецом.

В других сообществах, где жизнь подвижна и нет столь строгой привязанности к определенному месту, например, у бродячих охотников или кочевых скотоводов, также есть священные места, но они не всегда достижимы и поэтому не могут играть роль постоянного посредника. В этом случае более важное значение имеет **посредник-человек**. Это может быть маг, колдун, ясновидец, шаман, знахарь. Это именно он наделен сакральной функцией контактера-посредника. Он, проводя обряд, становится не просто человеком, он наделен в это время сверхчеловеческими качествами, делающими именно его самого священной фигурой.

Важно отметить, что идея посредника-человека имеет очень важное значение даже в развитых монотеистических религиях, где реальная обрядовая практика опирается на посредника-место, предельным выражением которого является храм. Несомненно, посредник-человек на стадии становления монотеизма играл более важную роль. Идея посредника-человека перенесена в область картины мира и канонизирована в ней в разных видах. Так, важнейший медиатор-посредник между богом и людьми в Буддизме – принц Гаутама – человек, ставший Буддой, открывший путь к нирване для других, в Исламе – пророк Мухаммед, в христианстве – это Иисус Христос – богочеловек, рожденный на земле земной женщиной, принявший на себя людские грехи и искупивший их собственными страданиями на кресте. Причем это только первые и важнейшие посредники, в исламе посредническую линию после Мухаммеда продолжили имамы, в буддизме другие будды, в христианстве апостолы.

Вообще, все пророки, которых знают различные религии, – это и есть самые настоящие посредники, наделенные определенными каче-

ствами, роднящими их с древнейшими мифологическими персонажами. Минимальный набор качеств такого посредника: избранность (чаще всего богоизбранность), определенная маргинальность, то есть, нахождение при земной жизни вне или на грани социума, умение входить в транс, умение контактировать с богом (космосом). Характерно, что все эти качества или, по крайней мере, часть их свойственны любому посреднику в архаичных религиях: магу, колдуну, нагвалю, шаману. Не исключено, что эти мифологические качества унаследованы монотеистическими посредниками напрямую от своих древних предков, и сама идея о посреднике-человеке, равно как и посредническая практика определенных людей, первичны по отношению к идее посредник- место. В то же время ни в коем случае нельзя забывать, что нет ни одной религиозной системы, где обрядовая практика не использовала бы специальных культовых мест. Даже в том случае, где главной фигурой обряда является посредник-человек, например, шаман или колдун, всегда есть определенные «святые места», где проводятся сложные обряды, даже если таким местом является просто костер – очаг, он непременно сакрализован и является обиталищем силы, богов или духов.

2. ШАМАНСКАЯ КАРТИНА МИРА

Шаманская картина мира достаточно сложна и к тому же сильно варьируется в зависимости от того, к какому этносу принадлежит, поскольку она является фактически этнической картиной мира. Описать подробно ее можно только для каждого конкретного этноса, тогда она потеряет универсальный характер. Для наших целей мы построим некую усредненную схему, выделяя наиболее значимые черты, характерные для картины мира сибирских шаманов.

Вселенная адептов шаманизма состоит из трех частей, соответственно, верхнего (небесного), среднего (земного), нижнего (подземного). В основе представлений о мире, как и в большинстве религиозных картин мира, – бинарные оппозиции, воспроизводящие и разграничивающие основные противоположные категории внешнего окружения,

социальной среды и морали. Мир воспринимается дуальным, разделенным на две части. Главная оппозиция – верх – низ – соответствует небесному и подземному мирам, их аналоги: мужское – женское, темное – светлое, чистое – грязное, левое – правое, север – юг и так далее. Середина, то, что между ними, – витальный мир человека, это определенная граница между этими оппозициями. Все сущее, в том числе и социум, принадлежит или тяготеет к этим оппозициям и создано и действует по их законам, а соответственно, может отождествляться с определенной частью картины мира. Так, мужчина связан с верхним миром, к нему применимы и другие бинарные категории – правое, светлое, острое, сильное; женщина, соответственно, – часть мира нижнего. Бинарность локализует добро и зло, образы друзей и врагов. Таким образом, зафиксируем две важнейшие черты этой картины мира – ***трехчленность и бинарность***. Они характерны для любого мифологического мышления и не являются специфическими шаманскими.

Трехчленная структура мира, перенесенная в горизонтальную плоскость, всегда отражает географическую картину, причем, таким образом и в тех географических привязках, которые отражают особенности не только географической среды, но и хозяйственной жизни этноса. Так, для обских угров верх-низ – это юг и север, соответственно, – верховья и низовья Оби, которая течет с юга на север, хозяйственная жизнь здесь во многом зависит от холода (север) и тепла (юг), сезонные миграции и погодные условия определяют хозяйственный цикл жизни. Север и юг в этой картине – не только абстракции, это реальные географические места и понятия: на севере в Обской губе у холодного океана обитает Куль-отыр (хозяин нижнего мира), далеко на юге – Нуми-Торум (хозяин верхнего мира). Для тюрко-монгольских народов Южной Сибири – скотоводов и горнотаежных охотников важнее деление восток – запад (восход – закат солнца). Их мир развернут именно туда, и эти стороны света соотносятся с верхом и низом, там же обиталища хозяев сторон. Реальная география этих жителей гор и степей привязывается к совершенно определенным горным массивам. Топографичность картины шаман-

ского мира имеет еще одну важную особенность, на реальном горизонте она как бы удваивается и начинает соответствовать всем сторонам света, которые создают соподчиненные бинарные пары. Так север-юг угров имеют практическое соответствие западу и востоку; запад и восток тюрков по значению сопоставимы с севером и югом. Даже мировое дерево имеет четыре стороны. Горизонтальный мир не трехчленный, четырехчастный, при этом он также имеет центр – то же самое мировое дерево (ось), которое образует взаимосвязанность частей и единство бинарных пар. Разметка космоса, перенесенная в реальность, всегда **топографична**. Отметим, что эта важная характеристика существует во всех религиозных картинах мира, но в некоторых, например, в земледельческих религиях, она представляется не очень важной, в некоторых существенны только отдельные элементы топографии (выделяется священная сторона, как в исламе), а для шаманской вселенной топографичность крайне актуальна, это важнейший ориентир для взаимодействия с иным миром и деятельности в повседневной жизни.

Считается, что шаманская картина мира анимистична, то есть одушевлена. На этом основании В.Н. Басилов считал, что шаманизм – это высшая стадия развития анимизма. Это не совсем так. Все три сферы мира действительно одушевлены, они населены духами и богами. Человек, животные, растения и другие природные и даже рукотворные объекты имеют души, или в них живут духи. Но это отнюдь не анимизм в чистом виде. В анимизме духовные сущности практически равны. В шаманизме существуют не только духи и души, здесь действуют также и боги. Их тоже называют духами, но по статусу, отношению к ним и их деяниям они значительно выше просто духов. Но и это не все. Если присмотреться внимательно, в шаманской картине мира при крайне развитой системе анимистического иного (вне-социального) мира сохраняется определенный синкретизм первобытных религий. Здесь есть и элементы аниматизма (шаман имеет силу, многие природные стихии обезличены, но действуют и т.д.), тотемизма (представления о медведе, олене, коне, волке в шаманской ми-

фологии трактуются как реликты тотемизма), фетишизма (священные предметы) и многое другое. В таком случае мы можем зафиксировать в качестве важных характеристик шаманской картины мира **перво-бытный синкретизм**, основанный на развитом анимизме.

Еще один важный момент – **иерархичность**. Все три составляющие космоса находятся в определенной иерархии. Так, небо разделено на 3-7-9-12 сфер, каждую из которых населяют боги и духи, имеющие разный ранг и статус. На самом верху – демиург, главное божество, хозяин верхнего мира и всего сущего. Он недосягаем, воля его неизменна, владыка мира правит с высоты своего положения через домочадцев и подчиненных (богов и духов), создает правила и следит за их выполнением. Рангом ниже – его родственники или свойственники, могущественные боги и духи, в ведении которых находятся целые природные стихии и сферы жизни, они выполняют волю высшего божества. В самых близких к земле ступенях обитают духи невысокого ранга, имеющие весьма ограниченные возможности, часто они очень близки человеку, вступают с ним в непосредственный (сексуальный, родственный, деловой, игровой) контакт. Нижний мир устроен примерно также, его хозяин – владыка подземного мира, смерти и тлена, он велик и страшен, в нижнем мире все подчинено ему, он полярный аналог демиурга, часто его родственник и участник акта первотворения. Его владения также делятся на сферы, а подчиненные на ранги. Несмотря на наличие бинарных оппозиций, ярко выраженного верха и низа с кажущейся равнозначностью противоположных функций, они (даже верхний и нижний миры) разные. Визуальная модель такого мира – мировое дерево или мировая гора – отражает эту асимметричность⁷. Крона – верх не равноценна корням – низу; ствол – средний мир – вообще резко отличается от них. Представления о верхнем мире всегда более четки, там все светло и зримо, понятно и осмысленно. Нижний мир более загадочен, там тьма и неясность, он страшен, а потому даже в мифах менее определен и

⁷ Мировое дерево также отражает и иерархичное строение мира. Ветви его часто делят верхний мир на сферы.

структурирован. Даже образы духов не всегда строго определены. Это отражает страх человека перед этим миром, о нем боятся даже думать и вербально конструировать либо как-то визуализировать его, чтобы не навлечь беды. Кроме того, хозяин верхнего мира всегда значительнее и могущественнее хозяина нижнего мира. Последний зачастую только выполняет волю верхнего владыки, их не разделяют ненависть и борьба, антиподы по своим функциям и деяниям, они не враги по сути, они выполняют единую миссию правильного (гармоничного) управления миром. Мир срединный вообще находится в подчиненном положении, он во всем зависит от двух остальных. Таким образом, можно фиксировать характеристику, значимую для шаманизма: **асимметричность**.

Еще одна важнейшая отличительная черта этой картины мира – **проницаемость**. Все части картины мира, в принципе, прозрачны и достижимы, в них можно проникнуть из любой части. Так, сами боги и духи могут перемещаться по сферам космоса с самого верха до самого низа, многие животные и птицы наделены возможностями совершать путешествие по мирам (некоторые могут посещать и верхний, и нижний, некоторые только тот или иной). Душа человека, особенно после смерти, может пересекать границы миров, возносясь на самый верх или опускаясь в глубины земли. Человек может вступить в контакт с духами верха и низа (чаще всего с духами невысокого ранга), хозяевами мест, покровителями, духами стихий, через специальный обряд люди могут прямо или через посредника обращаться даже к могущественным богам и духам. Наконец, весь космос совершенно проницаем для шаманов, которые могут перемещаться по разным сферам в зависимости от личных сил и способностей, и встречаться и вступать во взаимоотношения с любыми сущностями.

Миры, несмотря на разнополярность, всегда взаимосвязаны. Их не мыслят строго раздельными и независимыми друг от друга. Они могут существовать только вместе и в строгом взаимодополнении, компенсирующем оппозиционность. Противоположности действуют совместно, гармонизируя и уравнивая мир. Даже полярные каче-

ства богов и духов (и уж естественно, самого человека) не абсолютны: добро (верхний мир) может принести зло и, наоборот, зло (нижний мир) может выступать по велению добра. Именно для этого в середине вселенной всегда находится нечто, вокруг чего она строится. Это, так называемая, мировая ось – основа, на которую нанизаны все части мира. Она соединяет их, но не дает смешиваться, удерживает мир в равновесии и порядке. На этих основаниях строится два важнейших закона, определяющих взаимодействие элементов картины мира и обеспечивающих порядок поведения в нем: это **закон взаимосвязанности противоположностей** и **закон равновесия**. В структуре мира – центр, практически, и есть человек (социум), отсчет всегда идет не от какого-то определенного места, а именно от расположения поселения, стойбища или одного единственного человека. Социум включен в мир, но именно в качестве центра, он сам является своеобразным отражением законов этого мира (его картины), социум – малая копия большого мира – всегда расположен в центре, а вселенная строится по его подобию вокруг. Все, что происходит, непосредственно связано с ним и делается для (против) него. Изменения в социуме отражаются в картине мира, человек в определенном смысле является мировой осью, вынужденной постоянно поддерживать порядок в мире через систему ритуально-обрядовых практик и всей своей жизнью. **Социоцентризм** – основа любого мифологического космоса, в шаманизме, в отличие от многих других религиозных систем, он точно фиксирован привязками осей мира к человеку.

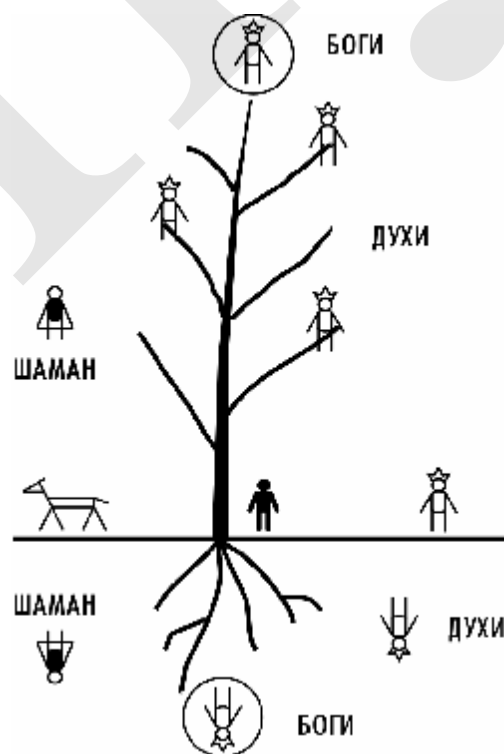


Рис. 3. Шаманская картина мира

И, наконец, важнейший, собственно шаманский элемент картины мира – представления о границе миров и о шамане – существе, ее оберегающем и преодолевающем. Казалось

бы, в самих мифах нет никакого четкого указания границ. Но они всегда имеются в виду. Мир пронизаем, но в то же время компоненты его четко отделены друг от друга. Для перехода между мирами всегда пересекается некая граница. В месте пересечения необходим обряд или посредник. Место шамана в космическом строении, санкционированное всей картиной мира, именно граница (рис. 3). Он, рожденный человеком, в результате выбора духов и ряда трансформаций становится некой иной, сверхчеловеческой сущностью. В то же время он – не бог и не дух. Он – как бы между ними, он – маргинал, имеющий возможность не только жить на границе, но и свободно пересекать ее и осуществлять все пограничные функции. Именно включенность в шаманскую картину мира представлений о границе и ее обитателе-шамане радикально отличают ее от любой другой.

Описанные характеристики шаманской картины мира кажутся весьма абстрактными, но стоит рассмотреть мировоззрение любого этноса, практикующего шаманизм, и эти характеристики наполнятся реалиями мифологических представлений. Картины мира каждого этноса, где распространен шаманизм, соответствуют этим характеристикам, хотя в частностях может быть довольно много расхождений.

3. ПОСРЕДНИК И ПОСРЕДНИЧЕСТВО

Избранничество

Считается, что шаманами становятся по избранию и велению духов. Духи сами избирают достойных людей и наделяют их особым даром. Дар – это не только подарок духов, это еще и обязанность. От шаманского дара нельзя отказаться. Если на человека выпал выбор духов, он подчиняется этому выбору, иного пути, практически, нет. В случае попытки отказа или сопротивления, духи заставляют, применяя самые жестокие методы. Наделяя человека сверхспособностями, делая его шаманом и открывая перед ним возможности путешествия через границы миров и прямого общения с иными сущностями, духи требуют от него взамен определенных обязательств. Вся жизнь из-

бранника подчинена необходимости осуществлять связь между мирами. В любое время шамана могут позвать люди для выполнения определенных обрядов, и шаман, как правило, должен выполнять их просьбы, точно так же и духи – всегда могут призвать шамана для выполнения их воли. Шаман оказывается между мирами, фактически, вся жизнь его теперь проходит на границе миров и в переходах между ними. При этом необходимо понимать, что это своеобразная жизнь на границе социума всегда делает шамана маргинальным элементом. Он действительно стоит вне социума, существует в нем, фактически, на правах «чужого», что естественно делает его жизнь достаточно сложной с социальной точки зрения, не взирая на почитание и уважение или даже страх, которым окружен шаман. С другой стороны, переход границы миров – шаманский транс – весьма тяжелый и в физическом, и в психическом плане труд. Если добавить еще, что в большинстве случаев он не оплачивается или оплачивается не адекватно затратам сил и времени, то нужно полагать, шаман часто проигрывает и в экономическом плане.

Считается, что шаманами можно стать двумя путями – наследственным или выборным. Чаще всего шаманами становятся по наследству, однако это не прямое наследование, а скорее, наследование в семье. То есть избранниками духов становятся люди, чьи достаточно близкие родственники были шаманами. Обычно это бывает чрезпоколенное родство по определенной линии, например, от деда к внуку или правнуку, от бабушки к внучке или правнучке. Встречается, однако, и прямое наследование – от отца к сыну, равно как и наследование по боковой линии – от дяди к племяннику.

Выборный шаман может и не иметь родственников-шаманов, это человек, по каким-то признакам «означенный», отмеченный духами для этой миссии. Обычно это «молнией ударенный», «концом радуги отмеченный», «в огне не сгоревший» человек, то есть тот, кого духи «пощадили» или специально указали социуму, выделив его из остальных. Считается, что такому человеку они также передают «дар». Он может начать целую шаманскую династию.

Иногда (очень редко) встречаются шаманы, получившие дар по соискательству – те, кто специально учился у более опытных шаманов, сам старался приобрести дар, через встречи с духами или другие действия. Такие шаманы чаще всего не достигали значительного мастерства и не пользовались безграничным доверием общества.

Становление шамана проходит через так называемую **шаманскую болезнь**. Именно она обычно фиксирует стадию перехода от состояния обычного человека к шаману. Шаманскую болезнь интерпретируют обычно либо как душевную болезнь – психическое расстройство, либо как особое стрессовое состояние, либо как ярко выраженное точечное проявление предрасположенности отдельных девиантных личностей. Она и выглядит со стороны как сумасшествие или как тяжелая, но непонятная, болезнь, депрессия. Сами же шаманы и их окружение понимают болезнь как «зов» и указание духов. По описаниям самих шаманов духи приходят и принуждают их принять дар. Человек не сразу понимает, это духи мучают его – «крутят суставы», «жуют печень», «давят на грудь», «стучат в голову» и т.д. Избранник действительно заболевает. Иногда духи водят его – в полубредовом, галлюцинирующем состоянии: будущий шаман может уйти в лес или в горы, бродить там и совершать какие-то поступки по велению духов. Он может не помнить своих деяний, может причинить себе физические повреждения и даже довольно тяжелые увечья.

К такому больному обычно приводят шамана, который ставит диагноз. Если это шаманская болезнь, нового избранника будет учить опытный шаман, это может быть родственник, а иногда специально приглашают «большого шамана» издалека. Обучение проходит в виде совместных камланий – полетов, в ходе которых новичок учится входить в шаманский транс и путешествовать по мирам. Это может быть одно или несколько камланий, но именно в них новый шаман получает «дар». Такое камлание осмысливается как своеобразный инициационный переход – смерть человека и рождение шамана. Видения шамана в ходе первого камлания либо в последний период шаманской болезни обычно сводятся к тому, что при полете в иные миры или еще на земле

духи умерщвляют кандидата, а потом, создав новые кости и тело, вдыхают в него новую «шаманскую» душу, определяют его шаманский путь (отмеряют жизнь). Это сопровождается разными путешествиями в иных мирах, а затем возвращением на Землю.

Вернувшись из такого полета, шаман выздоравливает, начинает изготавливать или приобретать шаманские атрибуты и постепенно практиковать (часто, просто камлать для себя). Обычно силы шамана определены заранее, он может выполнять или только отдельные функции, например: только лечить или только предсказывать, камлать с бубном или без него. Во многих случаях в обществе существуют даже отдельные градации шаманов и даже отдельные названия для каждой категории. В случаях, где сообщество наиболее стратифицировано (например, у бурят и монголов), есть определенная стратификация и у шаманов – шаманские ранги. Переход шамана в высший ранг может отмечаться специальным обрядом – посвящением. Но в любом случае становление шамана занимает достаточно большой промежуток времени и, по большому счету, определяется степенью доверия социума к его искусству.

Духи – помощники и защитники

В ходе своего первого путешествия шаман не только знакомится с топографией иных миров и отдельными духами и богами, он приобретает среди них помощников и защитников. Духов-помощников у шамана может быть очень много, все зависит от практики и опыта. Считается, что во время камланий шаман продолжает учиться, находит все новых духов-помощников, обретает шаманскую силу. Собственно, сила шамана во многом зависит от количества и силы духов-помощников. Обычно духи оказывают шаману любую помощь в зависимости от собственных возможностей: они показывают дорогу, ищут потерянные души, помогают увидеть будущее, участвуют в схватках с другими духами на стороне шамана, выполняют мелкие поручения и т.д. В некоторых случаях считается, что шаман только призывает и указывает духам, а они выполняют его поручения в иных мирах (де-

лают то, что поручено шаману). Духи-помощники приходят к шаману в самых разных образах, они могут быть антропоморфны – часто это духи предков или великих шаманов, могут быть и зооморфными (собака, конь, олень, медведь и т.д.), могут представлять в виде чудовищ или вообще менять облик. Каждый дух-помощник имеет свою историю знакомства с шаманом, он знает свое место и прилетает на него по зову шамана, при этом отдельные помощники имеют собственный язык, на котором шаман и обращается к ним.

Духи-защитники или покровители бывают не у всех шаманов. Покровитель – это сильный дух, с которым жизнь шамана связана непосредственно. Он оберегает шамана, ведет его, он же – главный учитель шамана его ремеслу. Дух-покровитель – это, в своем роде, второе (духовное) я шамана – его ипостась в мире духов. При камлании шаман может превращаться в своего покровителя (сливаться с ним). У некоторых народов дух покровитель – это антропоморфное существо. Иногда его изображают на рукояти (на другой части) бубна. У эвенков и якутов покровители чаще бывают зооморфны – это медведи, олени, лоси, кабаны, другие почитаемые животные. Такое покровительство, как правило, отражается в облике шаманского костюма. Иметь собственного духа-покровителя – почетно. Это своеобразный признак силы и могущества шамана.

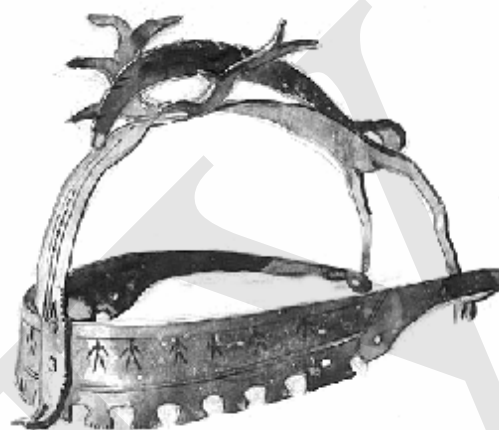


Рис. 4. Шаманская корона

Символика

Выделение шамана духами, их указание для социума и у наследственных, и у выборных шаманов часто обозначалось наличием особой «*шаманской метки*». Это могло быть любое отклонение от нормы в физическом строении тела или физическом развитии: большое родимое пятно, третий сосок, шесть пальцев на руке, необычной формы шрам, особый цвет волос или глаз. Шаманская метка важна не

только как отличительная черта шамана, выделяющая его из социума. Гораздо большее значение она имеет для определения нового молодого шамана, человека, предназначенного для избранничества. Это – знак социуму, что к меченому человеку необходимо особенно присматриваться и заранее, еще до проявления шаманских наклонностей или болезни, относиться к нему исключительным образом. Это отношение, детерминированное, может быть случайной меткой, иногда дополненной **«шаманским корнем»** – родством с шаманами, может выражаться в специальных методах домашнего воспитания и ухода, начинах с младенчества, а может превратиться в раннее обучение шаманским приемам, или других методиках «принуждения». Социум зачастую сам подталкивает избранника, выделяя его из общества и вытесняя на границу обычного – необычного (профанного-сакрального), своеобразно навязывая ему особую роль и понуждая к девиантному поведению.

Однако основная шаманская символика, конечно, это особые шаманские атрибуты, которые могут в каждом обществе быть весьма разнообразными, но, как правило, сводятся к шаманскому костюму, бубну с колотушкой (который, впрочем, может быть заменен другим музыкальным инструментом), зеркалу или другому приспособлению для гадания. Иногда шаман может иметь также особое оружие и набор фигурок или символов духов-помощников, а также другие предметы по личному выбору или согласно этнической традиции. Мы рассмотрим здесь только главные, наиболее распространенные и самые символически значимые атрибуты.

Полный *шаманский костюм* состоит из шаманского плаща (халата, кафтана), головного убора – шаманской короны (шапки) (рис. 4), сапог (на севере вместе с ноговицами). К этому иногда, довольно редко и только у отдельных народов, добавляются маска и рукавицы. В отдельных случаях, там, где этническая традиция в одежде диктовала некие особые и необходимые дополнительные элементы костюма, шаман обычно использовал и их, также приспособляя к своей социальной

роли. Так, у эвенков шаман непременно носил нагрудник, который дополнял его кафтан, у нивхов шаманы имели особый шаманский пояс.

Основное плечевое одеяние по названию и назначению очень редко отличается от того, что носят обычные люди: у тюрков и монголов – это халат, у эвенков – тунгусский фрак с нагрудником или кафтан, у самоедоязычных народов – парка. Отличия шаманского одеяния лежат в области цветовой гаммы и особенного декора и их символики, и гораздо реже, – в особом крое. Одеяние шамана снабжено множеством самых разных подвесок и украшений. Считается, что целиком шаманское одеяние должно символизировать потустороннюю сущность шамана, что выражается в трех важных компонентах:

1. Перерождение шамана – его смерть и воскрешение – передается через символику скелета и внутренних органов; обычно на рукавах плаща изображаются плечевые и локтевые кости, на груди – ребра и грудина, иногда отдельно – позвоночник и лопатки, на ноговицах или сапогах – кости ног. Кроме этого у некоторых шаманов могли быть подвески, символизирующие важные внутренние органы – печень, сердце, легкие или мелкие детали скелета – например пальцы или коленные чашечки. Все это символы того, что шаман – не человек. Он – существо потустороннее, избранное духами и созданное (выкованное) заново. Очень часто такие подвески делаются металлическими, что означает в прямом смысле «железные», то есть очень прочные, почти вечные, не боящиеся не только человеческого тленного мира, но и способные выдержать поистине космические нагрузки. Само сакральное отношение к металлу, из которого они сделаны, добавляет шаману неземного могущества.

2. Способность проникать в другие сферы, а точнее – способность к полету олицетворяется символикой мифической птицы или, реже, зверя. Символика птицы – зверя обычно более проста – это ряды матерчатых или кожаных подвесок (бахромы) по задним краям рукавов и подвески на спине, спускающиеся часто клином вниз, образуя своеобразный птичий хвост. Для усиления впечатления задняя часть кафтана также может быть отрезана в виде клина. Для дополне-

ния иногда подвязываются или пришиваются птичьи перья, мех или шкурки, иногда даже части тела животных.

3. Мощь и могущество шамана, которые передаются через наличие специального шаманского, а значит, волшебного оружия, а также изображением духов-помощников. Передача этих символов у разных народов достигается разными средствами, в одних случаях – орнаментикой, вышивкой, аппликацией, в других – добавлением металлических деталей или подвесками из перьев и шкур животных. Шаманское оружие присутствует практически всегда, чаще всего это специально нашитые спереди и сзади металлические подвески разных форм (рис. 5), не обязательно похожие на реальное оружие, но в отдельных случаях встречаются и настоящие наконечники стрел или подвески, достаточно точно имитирующие боевое снаряжение⁸. У некоторых шаманов, кроме символического, могло быть и реальное оружие – сабли, боевые плети, посохи и так далее.



Рис. 5. Подвески к шаманскому костюму

Они также использовались во время камлания и дополняли оружие символическое. На шаманский костюм нашивались также другие магические предметы или символы, которые имели предпочтительно-личный характер, они выбирались самим шаманом в зависимости от его личных способностей или способностей и желаний его духов – помощников.

Вообще, необходимо сказать, что практически все подвески и атрибуты шамана осмысливались как данные (продиктованные, одобренные) духами. Они появлялись на костюме постепенно, по мере появления новых духов-помощников и новых возможностей шамана. Некоторые

⁸ Существует мнение, что оружейная символика отражает реальное участие шаманов в сражениях и их сакральную роль в битвах. Согласно этой точке зрения, в более ранние этапы истории, например, в средневековую военную символика была более развита, о чем существуют якобы археологические доказательства. Не исключено, что так могло и быть, однако, скорее, оружие – просто зримый образ могущества и силы, которую необходимо демонстрировать сообществу.

подвески изображали непосредственно самих духов-помощников. Их изготавливали сородичи шамана по его просьбе, когда, вернувшись из очередного полета, шаман получал указание или разрешение их носить.

Кроме своей очевидной прямой символики подвески костюма и украшения служили еще и для других целей – во время камлания они являлись своеобразными насестами, на которых рассаживались созданные шаманом помощники. Также особо необходимо отметить их звуко-визуальную роль. Большинство подвесок и нашивок крепилось к костюму только за верхний край, и при движении шаманского танца они развевались, создавая эффект птичьего полета, и издавали металлический звук. Умелый танец шамана позволял ему использовать звон металлических подвесок как дополнительное шумовое или музыкальное сопровождение.⁹ Так, например, с появлением в Сибири русских шаманы именно для музыкального эффекта стали очень широко использовать среди подвесок поддужные колокольчики и различные бубенцы.

Символика головного убора дополняет два основных мотива костюма. Иная сущность шамана выражалась в изображении дополнительных глаз и ушей. Они подчеркивали иное видение-слышание шамана, знание языка духов и способность видеть недоступное простым людям. Это те элементы дара, которые делают шамана более чем человеком. В отдельных случаях это же подчеркивалось наличием специальной маски, которая закрывала лицо, полностью преобразуя шамана во время камлания. Впрочем, маски зафиксированы у шаманов только в отдельных случаях, гораздо чаще ее заменяли подвески или длинная бахрома, нашитая внизу шапки и падающая на глаза. Считалось, что во время мистического полета шаман не использовал человеческие органы чувств, а только особые шаманские. Второй мотив – способность к полету и превращению реализовывался в большинстве случаев пришиванием перьев хищных птиц наверх шапки или налобной повязки. У эвенков и якутов некоторые шаманы использовали не птичью, а звериную символику. Они носили не шапку, а металлическую шаманскую корону с оленьими рогами.

⁹ У большинства народов также известна вера в магическую силу металла, способность его звона отгонять злых духов, эта вера также осознавалась и использовалась шаманом.

Именно шаманский костюм позволял шаману перевоплотиться на время камлания. Надев его, шаман превращался в сверхсущество, способное привлечь духов и самостоятельно совершать путешествия по другим мирам. Однако не все шаманы имели полный костюм. Многие из них (особенно молодые или шаманы низового уровня) использовали для камлания более простые одеяния, которые могли вообще не иметь подвесок и, практически, не отличались от другой одежды. Тем не менее, это не была повседневная одежда, каждый шаман имел специальный наряд. Это мог быть просто нарядный халат или головная повязка, которые одевались только во время камлания и никогда иначе. Сами шаманы в полной мере осознавали, что даже такой простой наряд способен преобразить их, создать новую шаманскую личность.

Шаманский бубен также является неременным атрибутом сильного шамана. По своей основной функции бубен – основной инструмент, позволяющий шаману погружаться в транс. Ритмичная музыка сопровождает шаманское пение и помогает шаману достичь измененного состояния сознания, кроме того, чуть позвякивающий от металлических подвесок ритм бубна вовлекает в обряд и публику, действуя на нее гипнотически или, наоборот, возбуждающе – в зависимости от конкретной цели шамана.

Бубен обычно имеет овальную, яйцевидную или круглую форму и состоит из нескольких частей: обечайка – деревянный обод – служащий основным каркасом; кожаная мембрана туго натягивается на обечайку и связывается с внутренней стороны (рис. 6); рукоятка – обычно в виде крестовины или перекладки внутри обечайки¹⁰; к рукоятке и на внутреннюю сторону обечайки также крепили различные, чаще всего, металлические подвески,

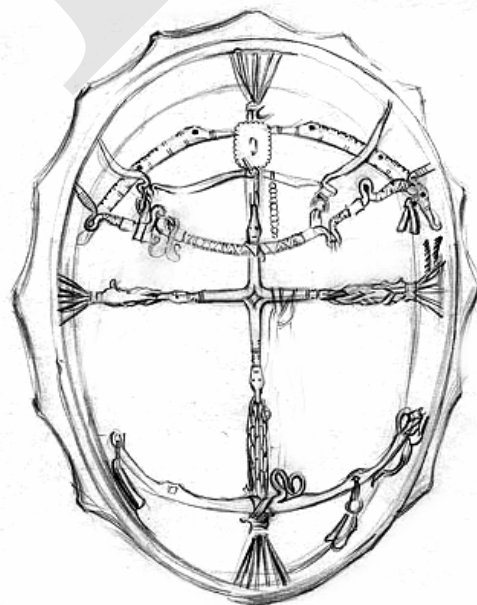


Рис. 6. Шаманский бубен. Вид изнутри

¹⁰ На крайнем северо-востоке рукоятка крепится снаружи к небольшому по размерам бубну, это довольно редкое исключение, скорее всего, связанное с домашним (неразвитым) шаманизмом.

изображающие духов-помощников шамана; между обечайкой и кожей барабана с внешней стороны бубна устанавливались небольшие деревянные столбики – резонаторы. Каждая из частей бубна имела собственное значение. Внешняя часть кожаной обтяжки иногда украшалась специальными рисунками, изображающими в схематической форме картину мира или шаманские дороги, иногда – специальные мифологические символы и знаки. Огромное значение всегда придавалось рукояти. У тюрков Южной Сибири на ней изображалась личина, понимаемая как дух бубна, или двойник самого шамана – дух покровитель. К перекрестью рукояти у этих народа крепились специальные цветные ленточки – подношения благодарных пациентов шамана. У народов севера рукоять могла быть сделана из металлических пластин в виде обручей, крепящихся кожаными ремешками к обечайке. Рукоять, таким образом, не распирала и поддерживала жесткость каркаса, а свободно висела внутри.

Сам бубен воспринимался как очень сложный полифункциональный атрибут шамана, по объему семантической нагрузки, пожалуй, ему трудно подобрать аналог в культуре. Во время камлания он был не только музыкальным инструментом, по шаманским представлением он мог при необходимости превращаться в лодку, на которой шаман путешествовал в подземном (подводном) мире, он мог стать луком с волшебной стрелой – колотушкой для защиты от злых враждебных духов, противостоящих шаману. Он символизировал также священное животное, из шкуры которого сделана обтяжка, и соответственно, легко принимал обличие самца оленя или коня. На таком священном скакуне можно подняться в самые высшие небесные сферы. Этот же священный олень рогами-резонаторами защищал своего хозяина от врагов в потустороннем мире, при необходимости трансформируясь в мать-оленуху, которая подкармливает шамана в далекой дороге через сосцы, те же самые резонаторы. В зависимости от этнической мифологии бубен мог превращаться и в птицу, и в рыбу, был самостоятельно связан с миром духов и имел собственную, отдельную от шамана, жизнь. Более того, считалось, что жизнь шамана

напрямую зависела от его бубна и духов, заключенных в нем. Обычно количеством бубнов измерялась шаманская жизнь. Духи сообщали шаману, сколько бубнов он должен сменить, и считалось, что вместе с порчей – смертью последнего бубна умрет и сам шаман. Последний же шаманский бубен обычно рвали, надевая на острый сук у могилы шамана. Разрыв его символизировал освобождение духов, разрыв их связи с шаманом и земным миром. Вообще шаман очень бережно относился к бубну, несмотря на то, что его изготавливали сородичи, после специального обряда оживления бубна шаман не позволял его трогать другим людям¹¹, хранил в специальном месте, часто в чехле, перед каждым обрядом – разогревал на костре.

Колотушка, которой шаман стучит в бубен, не менее важна для обряда. Обычно – это небольшой деревянный инструмент в виде лопатки с расширенным и уплощенным рабочим концом, обтянутым мягкой кожей или шкуркой, и короткой – по размеру руки – рукоятью. Внешняя нерабочая сторона ее обычно украшена металлическими или костяными, чаще всего, шумящими подвесками. Колотушка – сама как маленький бубен. Многие молодые шаманы до изготовления бубна сначала камлали только с колотушкой. Колотушка также имеет своего хозяина и связана с духами. Она во время обряда может быть и стрелой, и веслом, и просто дубиной. Особое отдельное назначение колотушки – ее прорицательская функция. Считается, что именно шаманская колотушка все знает и может рассказать людям. У народов Южной Сибири шаманское камлание заканчивалось специальным гаданием на колотушке.

Звук вообще и музыка в частности имеют громадное значение для проведения обрядов, имеющих цель изменить или расширить сознание, и не только в шаманизме. Бубнами и другими музыкальными инструментами, которые иногда заменяются хоровым пением, пользуются и в других религиозных церемониях. Шаманы же в некоторых случаях не используют бубен, а играют на другом инструменте. Так,

¹¹ Иногда все же в ходе камлания шаман передавал бубен сородичам и даже позволял бить в него. У нганасан в бубен во время обряда вообще бил не шаман, а его помощник или ученик.

на юге Сибири часто используется варган (камус), у обских угров и некоторых других народов – струнные инструменты. При этом на эти инструменты часто распространяется сложная семантика бубна, естественно, далеко не вся. В подавляющем большинстве случаев считается, что сильный шаман камляет с бубном. Видимо, два очевидных преимущества – ритмика и семантическая нагруженность – еще в древности выделили бубен как наиболее пригодный для экстатических состояний музыкальный инструмент.

Другие магические предметы. Среди остальных атрибутов шамана особенно стоит выделить магические или волшебные предметы, которые шаман всегда приносил для проведения обряда. Очень часто у шаманов это могло быть зеркало. На юге Сибири и на Дальнем Востоке это могло быть старинное (или сделанное под старину) китайское бронзовое зеркало, которое помогало шаману «видеть недоступное», символизировало свет и солнце, являлось дополнительным знаком могущества и связи со старыми временами.

У бурят и якутов часто использовались шаманские трости и шаманские плети. В некоторых случаях шаманы использовали специальные ножи, копья, сабли, посохи. Особенно часто в качестве необходимых атрибутов шаман имел изображения духов и богов – деревянные, тряпичные или металлические куклы, иногда амулеты в виде фигурок зверей или даже их части тела или кусочки шкур. Для проведения обрядов использовались иногда шаманские ковры и покрывала со священными изображениями, различного рода курильницы с благовонными травами и многие другие предметы. Иногда магических и священных предметов у шамана было так много, что он хранил их в специальных мешках или сундуках. Многие из этих священных предметов были традиционными в той или иной культуре, как трости у бурятских шаманов или курильницы у тувинских. Это могли быть и личные специальные предметы, помогающие ему выполнять его персональные обряды и функции, указывающие на индивидуальные свойства и навыки шамана. В любом случае большинство шаманских предметов так же, как костюм или бубен, были полифунк-

циональными и полисемантичными, они дополняли социальный образ шамана, подчеркивая его отдельность и исключительность, укрепляя и обогащая его связь с потусторонним, а также служили необходимым рабочим инвентарем, без которого не могли проходить те или иные обрядовые и магические действия. Обычно магические предметы шаман изготавливал или получал от соплеменников, но считалось, что он обретал их в качестве дополнительного «дара» и символов новых навыков от своих духов. Происходило это по мере становления его шаманских сил и роста авторитета в обществе. Обычно чем старше и авторитетнее шаман, тем больше ему принадлежало магических и священных предметов и атрибутов.

4. ШАМАНСКИЙ ОБРЯД

Внешние черты

Внешне шаманский обряд – *камлание* – выглядит крайне загадочно, красочно, театрализовано и немного опасно, наверное поэтому чрезвычайно привлекательно, особенно для постороннего человека. Большой шаманский обряд – целое представление, в котором шаман и главное действующее лицо, и режиссер представления. Однако участвуют в представлении все присутствующие, причем они не только пассивные зрители, они – второстепенные исполнители небольших, но крайне важных ролей, само их присутствие на обряде помогает шаману, означая для него социальную поддержку и олицетворяя мир людей, для которых и за которых он осуществляет обряд. Люди, собравшиеся на обряд, общаются с иными мирами через шамана. Кроме того, многие из присутствующих выполняют в ходе обряда либо определенные заранее функции, либо поручения шамана. Сам обряд, подобно хорошо поставленному шоу, распадается на ряд отдельных частей.

Начинается любой обряд с подготовки: прежде всего выбираются время и место. В зависимости от цели камлания это может быть открытое пространство или жилище, день, вечер или ночь, но в любом

случае эти параметры заранее определяются шаманом. Большое камлание на открытом воздухе проводится, чаще всего, днем или утром, оно устраивается для большого количества людей и, как правило, связано с календарными или общесоциальными (чаще всего, родовыми) праздниками. Место специально обустраивается, в этом принимают участие сами присутствующие. Обычно создается определенный центр, вокруг которого будет проходить обряд. Чаще всего, это костер (огонь-очаг-тепло-свет – защита и поддержка социума, он же обычно является проводником жертвенной пищи), иногда в дополнение к нему возводятся дополнительные ритуальные конструкции. Камлание в жилище предпочтительно проводится в темное время суток, естественным центром является очаг в центре, для шамана освобождается центральное место у очага, которое обычно также специально обустраивают. Сами же присутствующие образуют вокруг шамана круг.

Второй этап подготовительных работ – перевоплощение шамана. Шаман начинает готовить себя с того, что снимает обычную одежду и надевает специальную обрядовую, иногда надевает обрядовый костюм поверх или просто дополняет к имеющемуся облачению ритуальные элементы. Иногда это довольно длительная процедура, требующая специальных помощников, она может сопровождаться также ритуальным очищением себя, ритуальной одежды и атрибутов. Например, у тувинских шаманов – окуриванием можжевельником. Во время подготовительных действий шаман общается с присутствующими, дает отдельные указания, иногда расспрашивает или дает пояснения. Все воспринимают происходящее, как подготовку к таинству, но это таинство уже началось. Простые и понятные действия шамана успокаивают и готовят публику, незаметно втягивая её в сферу предстоящего обряда, а соответственно, в сферу сакрального. Созданное специальными действиями место и особое время – прекрасно помогают шаману в этом. В помещении шаман иногда окуривает присутствующих дымом слабонаркотических растений, что также способствует погружению социума в сакральную сферу. Переодевшись, шаман вынимает ритуальные инструменты и аксессуары.



*Рис. 7. Алтайский шаман камлает
перед юртой*

Берет их в руки или раскладывает рядом с собой (он может греть бубен над костром, настраивать струнный инструмент, пробовать звучание камуса или приводить в порядок другие атрибуты). В какое-то время он прекращает движение. Перевоплощение завершено, а вместе с ним и подготовительная часть обряда.

Начинается основное действие (рис. 7). Шаман начинает тихонько бить в бубен и напевать. Если в руках у него другой инструмент, он, соответственно, играет на нем, но может, в принципе, обойтись и без аккомпанемента. Постепенно звук нарастает, шаман начинает выкрикивать необычные звуки: он может

хохотать, плакать, свистеть, выть или подражать голосам животных. Этими странными песнями шаман созывает своих духов-помощников. К песне добавляются движения тела. Они сначала раскачиваются в такт мелодии, затем начинается танец (обычно, вокруг костра). Скорость и ритмика танца, в целом, зависят от темперамента и техники каждого шамана. Он может слегка покачиваться и немного переступать ногами, а может начать бешеное вращение или внезапные скачки и другие телодвижения, со стороны кажущиеся довольно странными и нелепыми. Обычно, шаманская песня-призывание и танец соответствуют друг другу: шаман призывает духов, а соответственно, говорит на их нечеловеческом языке и встречает их подобающими в мире духов движениями. Слова шаманского призывания могут быть понятны и просты, но могут оказаться совершенно неясными даже людям, неоднократно участвовавшим в этом обряде. Главное, действия шамана в целом совершенно понятны духам, а присутствующие в любом случае догадываются о происходящем по его поведению. Духи приходят – прилетают, приползают, врываются. Их появление также заметно

всем, тем более, что шаман говорит в песне отдельно с каждым и появление нового персонажа специально комментирует публике (иногда просто акцентирует внимание на имени или обозначает рядом хорошо известных эпитетов). Здесь может наступить перерыв, но шаман может работать и без отдыха.

Начинается новая песня – танец – пантомима, в которой он излагает духам, зачем он их собрал и просит помощи. Обычно духи готовы помочь, и они вместе отправляются в иной мир. Направление и длина пути, а соответственно, и продолжительность обряда зависят от того, чему он посвящен: это может быть короткое восхождение на ближайшую гору, а может быть полет в самые верхние сферы мира с последующим стремительным спуском по подземной реке да самого царства мертвых. При этом все происходящее с ним в путешествии – преграды, встречи с незнакомыми духами и богами, битвы с ними, просьбы и игры – шаман воспроизводит в тексте-звуке и визуально – через пластику тела. Перед глазами зрителей участников разворачивается настоящая мистерия, сила созданных шаманом образов, совмещенная со светом, музыкой и общей атмосферой обряда заставляют многих присутствующих не только верить в происходящее, но видеть-слышать часть того, что происходит с шаманом в иных мирах.

Закончив свои переговоры в мире духов, шаман возвращается, его музыка стихает или обрывается, сам он падает или опускается на место без сил. Наступает короткий перерыв. Присутствующие помогают шаману, которому нужен отдых. Он пьет воду (водку, другие напитки), курит, иногда ест, говорит с присутствующими, рассказывая, что узнал и видел, высказывается об исходе дела. Если путешествие не принесло желанного результата, через какое-то время шаман повторяет попытку, вновь начинается мистерия, уже с другими мирами и другими персонажами. Иногда таких полетов (шаманское путешествие, чаще всего, характеризуют именно этим словом) может быть несколько, особенно, если дело, за которое взялся шаман, представляет большую трудность. В ходе путешествия или непосредственно после него обычно проводится жертвоприношение, иногда це-

лая серия. Это может быть специальная подготовленная жертва (бык, овца, олень), а может быть чисто символическое кормление – кропление вином или наделение кусочками пищи. Пища духам обычно передается через огонь – попросту сжигается или готовится и съедается самими участниками обряда, но могут быть и другие варианты.

Заканчивается обряд прощанием с духами, благодарностями и обещаниями – шаман как бы подтверждает существующий завет. Это обычно также песня-танец. После прощания шаман, наконец, обращает внимание на присутствующих людей. Это заключительная часть обряда. Он уже вернулся к людям, но еще не перевоплотился в человека. Он полон шаманской (духовной) силы: гадает для кого-то или предсказывает сразу для всех, объясняет происшедшее, иногда демонстрирует чудеса или простые фокусы, общается с публикой. Все его поведение выражает стремление, чтобы не только духи были довольны его обрядом, но и люди почувствовали, что миссия шамана закончилась успешно. Это крайне важно, ибо многие пришли сюда именно для того, чтобы прикоснуться к сакральному, почувствовать, что ИХ шаман вступил в контакт с иным миром, а через него и они – люди приобщились к недоступному миру духов. Шаман вернулся – значит, он еще силен, может отстаивать интересы людей, то есть определенное космическое равновесие сохраняется, можно возвращаться к повседневности, и жизнь будет идти своим чередом. На этом обряд заканчивается. Шаман уходит и переодевается, расходится и публика. Иногда присутствующие остаются еще ненадолго – продолжить праздник, это может быть поедание жертвенной пищи или просто застолье, в котором иногда принимает участие и шаман.

Я описал внешнюю канву обряда, быть может, даже излишне подробно, но абстрактно. У меня была цель охватить все основные моменты, поэтому пришлось описать структуру большого обряда, а не сам обряд. Естественно, что в реальной шаманской мистерии события могут происходить и не столь стройно, определенные позиции могут меняться местами, а могут дополняться новыми деталями и довольно яркими событиями. Главное же – сама суть обряда, которая

вкратце выражается в следующей формуле: подготовка места-времени – перевоплощение – призывание духов – полет – возвращение на землю – прощание с духами – возвращение к людям – передача посланий для них.

Шаманский транс

Известный религиовед Мирча Элиаде определяет шаманизм как технику экстаза¹². Его понимание шаманизма как явления в основном концентрируется в обрядовой сфере. Это вполне оправдано, поскольку именно в применении шаманами экстатических техник, или, иначе, контролируемого транса заложено основное отличие шаманской мистерии от других культовых практик. Экстатическая техника – это переход в иную реальность, то состояние, которое психологи называют измененным состоянием сознания. Шаманский полет – это и есть транс – переход в иную реальность. Шаман в ходе обряда действительно совершает путешествие, но его реальный путь лежит не вовне – в другие миры, а вовнутрь собственного сознания в подсознание, где эти миры (их образы) сконструированы картиной мира – своеобразным отражением коллективных представлений социума и личного духовного опыта шамана об окружающей его вселенной. В обычном состоянии сознания образы картины мира известны шаману только как результат внешнего осмотра: он может описать их, нарисовать или рассказать об их содержании, но не может вступить с ними в реальный контакт и изменить их ход по желанию. Только в состоянии транса шаман действительно погружается в эти образы, живет и действует в них. Для него это такая же ясная реальность, как и повседневное существование.

Измененные состояния сознания¹³ – сон, алкогольный, наркотический, гипнотический транс или другие виды трансов отличаются от шаманского именно тем, что они спонтанны и совершенно не управ-

¹² М. Элиаде Шаманизм: архаические техники экстаза. – Киев: София, 1998.

¹³ ИСС – термин, используемый в психиатрии, для шамана более подходит понятие «состояние расширенного сознания» (расширение сознания), однако далее я буду все же пользоваться уже привычными и устоявшимися терминами.

ляемы. Шаман же испытывает состояние контролируемого транса. При помощи собственных методик шаманы погружаются в транс и достаточно легко выводят себя из него. При этом чаще всего они действуют самостоятельно, вполне осмысленно, сохраняя способность контролировать свое пребывание в трансе и процессы перехода. Еще одна особенность шаманского транса – возвращаясь, шаман вполне способен вспомнить происходящее с ним в экстатическом полете, более того, новые образы, с которыми он сталкивается, особенно если эти встречи впечатляющи и периодичны, выносятся в его собственную картину мира и могут оставаться там с последующим переносом в картину мира всего социума.

Весь внешний антураж обряда и его логическая структура нацелены на то, чтобы облегчить шаману его основную задачу – погружение в транс – общение с иным миром – возвращение. Описанный выше цикл шаманского обряда для шамана является технической составляющей погружения в транс. Создание специальной среды и перевоплощение – это своеобразная психологическая подготовка самого шамана, призыв духов – использование специальных техник входа в шаманский транс – пения, музыки, специальных телодвижений, слабых наркотиков или алкоголя¹⁴ – все, что помогает шаману достичь нужного состояния сознания, изменить его настолько, чтобы совершить свой полет. Центральная часть обряда проходит при полном погружении шамана в транс. Однако словосочетание «полное погружение» здесь вряд ли уместно, поскольку шаману зачастую удается контролировать и происходящее в этом мире. Возникает ощущение, что во многих случаях даже глубокий транс шаман переживает только одной своей частью, а другая по-прежнему остается в мире людей. Впрочем, это бывает не всегда. Все перерывы и возвращения на время могут быть своеобразным прерыванием транса, то есть, особой

¹⁴ Считается, что шаманский транс должен обходиться без стимуляторов, на деле они, практически, всегда используются, но не в таком количестве, чтобы вызвать наркотический (алкогольный) транс. Однако бывают случаи, когда основой даже шаманского транса являются галлюциногены. Исследователи шаманских техник, однако, продолжают придерживаться мнения, что подлинный шаманский транс должен обходиться без психотропов и галлюциногенов.

техникой его контроля. Выход из транса – возвращение из полета – тоже этап особый и, зачастую, он просто опасен. Часто после камлания шаман падает без сознания и находится в этом состоянии некоторое время, иногда его просто приводят в чувство присутствующие. Даже ощутив себя полностью вернувшимся, шаман находится еще на грани миров. Быть может, именно поэтому он стремится к общению с социумом, чтобы удержать еще не покинувшее его до конца состояние и сопровождающие его образы, актуализировать их вербально и закрепить в собственной памяти через повторение, тем самым перенести их из области подсознания в сознание.

Практика и функции шамана

Мы рассмотрели две стороны шаманского обряда – внешнюю и внутреннюю, и та, и другая вполне реальны. Разница между ними, однако, весьма значительна: внешняя сторона – это восприятие участников и наблюдателей, внутренняя – плод теоретических построений и анализов ученых. Совершенно очевидно, что представители социума, практикующего шаманизм, никогда не взялись бы описывать шаманский обряд как технику транса или говорить о шаманском полете как о трансперсональном переходе. В противоположность этому исследователи проявляют скептицизм по поводу чудес и мистических способностей шамана. Эти позиции, практически, непримиримы. Разрыв между ними неизбежно расширяется, если мы посмотрим на социальные функции шаманизма, то есть на ту сферу деятельности шаманов, которая удовлетворяет определенные потребности социума. Чтобы не было смешения, рассмотрим функции также отдельно: практическую сферу деятельности и научную интерпретацию.

Итак, что обычно делает шаман? Чаще всего он *лечит* болезни. Медицинская или врачебная практика – основа деятельности шамана. При этом он может использовать совершенно различные методики: это и реальная медицинская практика, основанная на знании народ-

ной фармакологии и прикладной анатомии, и гипнотическо-психологические методы воздействия на больного, и использование не очевидных для современной науки энергетических сил собственного организма и просто магические приемы. По существу, для нас не так важен метод, как результат, а он заключается в том, что сообщество доверяет шаману лечение и верит в его целительские силы. Удачно или неудачно проходит лечение, члены сообщества вновь и вновь в случае болезни обращаются к шаману. Они могут не верить в силу конкретного шамана, сеансы которого не имеют успеха, но они верят в возможности шаманов вообще, и в случае неудачи одного шамана обращаются к другому.

Шаман обычно еще и предсказатель. *Гадание* часто является частью обряда, кроме того, шаманы устраивают специальные сеансы гаданий: они предсказывают погоду, судьбу или ее ближайшие проявления, могут предсказать результаты тех или иных предприятий (успех охоты, встречи, сделки и т.д.). Общество обычно воспринимает шаманов как прорицателей, способных, используя своих духов-помощников и собственные мистические силы, заглянуть в будущее и прошлое и увидеть там то, что должно произойти или уже произошло. Возможность видения-путешествия во времени дополняется возможностью видения в пространстве, при этом в довольно отдаленном. Поэтому к шаману обращаются не только за предсказанием, но и за разгадкой неизвестного. Так, шаманы обычно занимаются поиском пропавших вещей, скота, людей, указывают воров и преступников (там, где это актуально), указывают наилучшие промысловые уголья и т. д. При этом к шаману часто приходят просто за советом, как поступить в тех или иных жизненных ситуациях.

Сильный шаман может *управлять явлениями природы*. В это верят все без исключения приверженцы шаманизма. Шаман может вызвать дождь, грозу, наводнение, пожар, может прекратить метель или приблизить окончание холодов, засухи, дождей и т.д. Обращаются за этим довольно часто, особенно в периоды с неблагоприятными погодными условиями. Шаман может уговорить или заставить богов

и духов, управляющих стихиями, изменить свои решения. Он имеет сильное влияние на них. Может, именно поэтому шаман непременно является главным участником календарных праздников. Проведение общественных праздников, связанных с календарно-космическими событиями или важными хозяйственными этапами в жизни сообщества, является важнейшей функцией шамана. Это могут быть «проводы» зимы, встреча солнца, начало нового года или промыслового сезона. Важной особенностью таких обрядов, которую хочется подчеркнуть особо, является то, что обычно это обряды, связанные с установлением контакта социума и больших (всеобщих) божеств, к которым обычный человек самостоятельно обратиться не может. Они связаны не с жизнью отдельного человека, а с жизнью всего социума. Это действительно, своего рода, поддержание равновесия в природе и подтверждение коллективного договора (завета) социума с силами природы, персонифицирующимися в богов.

К функциям шамана относятся также *обряды, связанные с переходом из одного мира в другой* (из состояния в состояние). Из них наиболее известны погребальные и поминальные обряды. Часто именно шаман указывает время и место погребений, может связываться с миром мертвых, чтобы получить сведения от умерших родственников и так далее. Эта его деятельность распространяется не только и не столько на мир мертвых, но и на практику перехода из мира в мир вообще. Так, у тюрков Южной Сибири шамана зовут в случае тяжелых родов, когда другие, в том числе и магические, средства уже не помогают. Шаман может участвовать и в обряде наречения именем, в свадьбе или в других мероприятиях, которые осмысливаются как переход из мира в мир или из одного социального статуса в другой. В одних случаях, таких, как похороны, поминки или роды, он выполняет очень важную функцию проводника в иной мир (из него), в других – имянаречение, свадьба – он участник-наблюдатель: его присутствие просто олицетворяет дополнительную санкцию мира духов.

Вообще, к шаману обращаются в тех случаях, когда сам человек или социум не способны решить возникшую проблему, когда необ-

ходимо вмешательство свыше или контакт с высшими силами. Создается ощущение, что шаман воспринимается как пограничное существо, живущий на границе миров. Все, что связано с этой границей и тем, что лежит за ней, входит в сферу деятельности шамана. При этом многие обряды в социуме проводятся и без шамана. Иногда существуют специальные знахари – лекари, есть и старики, которые могут взять на себя многие шаманские обязанности, есть предсказатели, сказители, главы родов и других социальных единиц, которые тоже могут осуществлять своеобразные контакты с миром духов, особенно в случае с календарными или общественными праздниками. Они, как правило, не заменяют шамана и не дублируют его функции. Они выполняют только свои обязанности, им не хватает сил и умения, им не подвластны многие духи и, что особенно важно, им неподвластны «великие» духи, и, наконец, самое главное – они не могут путешествовать в иные миры и быть полноценными посредниками.

Отсюда проистекает лежащая на поверхности интерпретация шаманской функции – *посредническая*. Все, что делает шаман, – это и есть посредничество. Он передает просьбы людей в мир духов и защищает социум от враждебности мира духов, именно так можно интерпретировать и лечение, и изменения погоды, и поиск пропавшего. Кроме того, он еще и является посланником – частью мира духов, он поддерживает порядок и правильное течение жизненного цикла и обрядов в социуме, санкционируя происходящее от имени духов. Он поддерживает равновесие, гармонию мира, являясь своеобразным проводником через границу миров, он – наблюдатель за правильным исполнением космических правил внутри среднего мира. Жизненный цикл человека, общества и природы должен идти по своеобразному закону – завету, и шаман является охранителем этого завета.

Но есть и еще одна важная роль, которую исполняют шаман и шаманский обряд вообще – связующее звено между картиной мира как определенным комплексом верований и представлений и обрядовой практикой. Именно шаман (хотя, бесспорно, не он один) является носителем и транслятором знаний о картине мира, и он же обычно

вносит в нее новые элементы – корректирует в зависимости от тех изменений, которые происходят в обществе. В шаманской картине мира очень много личностного, того, что привносит в нее сам шаман. Но это не берется ниоткуда, это элементы, которые шаман черпает в социуме и добавляет к всеобщим верованиям. Если элементы, добавленные шаманом к картине мира, необходимы и отражают состояние, в котором пребывает социум, они там удерживаются. Если они сугубо личностны и не нужны социуму – они умирают вместе с самим шаманом. Он же постепенно трансформирует обрядовую практику, приводя ее в соответствие с новой картиной мира. Через новые практические опыты и рассказ об иных мирах шаман передает новые знания об изменениях в картине мира и обряде снова в социум, с одной стороны, санкционируя их свыше, с другой стороны, закрепляя в социуме через многократные повторения. Обычно эти изменения, вводимые шаманом, практически незаметны, поскольку проходят постепенно и, фактически, одновременно в обеих сферах, к тому же их часто относят на счет личности шаманов. Однако на даже исторически обозримых промежутках времени наблюдаются отдельные изменения и картины мира, и обряда¹⁵.

Суммируя сказанное, можно полагать, что шаманский обряд, по большому счету, выполняет три важнейшие социальные функции:

- защита социума и человека от внешней (потусторонней) опасности, помощь и поддержка в нестандартных ситуациях;
- посредничество между мирами и поддержание космического равновесия через подкрепление и переутверждение «завета»;
- формирование и санкционирование новых элементов картины мира, а, по большому счету, этнической культуры вообще.

¹⁵ Так, в XVIII веке в картину мира многих шаманов вошло знание о табаке. Табак в это время широко распространился в Сибири и стал неотъемлемой частью пищевой культуры, практически, сразу в шаманском обряде появились элементы, связанные с табаком, и представления о любимом лакомстве духов – табаке. Есть и другие примеры: новые обряды, ввод в пантеон христианских святых и т.д.

5. ПРОБЛЕМА ПРОИСХОЖДЕНИЯ ШАМАНИЗМА

Популярное мнение

В научно-популярной и учебной литературе, а также в ряде серьезных исследований шаманизм обычно относят к первобытной религии (ранним формам религии). Его появление обычно фиксируют в верхнем палеолите, ссылаясь на археологические данные о первобытном искусстве и погребениях. Магическая теория происхождения палеолитического искусства, а также религиозный смысл происхождения погребального обряда для многих являются вполне достаточными аргументами, чтобы напрямую связывать любые древнейшие культы и обрядовые практики с деятельностью первых шаманов.

В исторической науке о первобытном обществе, где реальная достоверная фактология минимальна, а возможности для интерпретаций безграничны, очень часто встречается своеобразная циклическая аргументация, рождающаяся как ссылка на авторитет из другой области знаний¹⁶. Так, стоит археологам интерпретировать найденный артефакт как нечто, относящееся к сакральной области, будь то магический предмет или просто вещь, не имеющая сколько-нибудь рационального объяснения, как они тут же начинают искать аналог в этнографии. Естественно, при обилии и разнообразии данных о религиозных верованиях и культовых предметах народов мира, найти такую аналогию оказывается достаточно просто. Тогда археологический артефакт гипотетически (а иногда и безапелляционно) привязывается к той религиозной системе или культу, где обнаружен аналог. Вслед за этим уже этнологи, антропологи или историки религии в поисках ответов на свои, может быть, и не связанные с археологией, вопросы обнаруживают эту археологическую интерпретацию. Они тоже не склонны копаться в построениях археологов, которые достаточно

¹⁶ Я специально достаточно подробно останавливаюсь на этой проблеме, поскольку неискушенный читатель обычно беспрекословно верит в авторитет автора печатного текста и часто не следит за логикой доказательств. Хочу предупредить, аргументация со ссылкой на авторитет из другой области знания в гуманитарной науке не есть доказательство. Эту аргументацию всегда нужно проверять.

специфичны, они просто берут гипотезу и ею подтверждают собственную концепцию. Круг замыкается. Но это только первый круг, при желании до сути вполне можно докопаться, но количество данных из года в год растет, и интерпретируют их, чаще всего, с опорой на уже имеющиеся данные и концепции. В итоге изначально гипотетическая концепция археологов становится общеизвестным знанием, проверить которое – дело ненужное и неблагодарное, ведь уже не слишком ясно, откуда оно начинается. Примерно так случилось и с шаманизмом. «На этих рисунках были изображены отдельные фигуры переодетых мужчин, изображающих животных. Можно предположить, что подражание животным имело магическое значение. Если это так, то это – прообраз колдуна, или *шамана* (курсив автора цитаты), человека, частично освобожденного от повседневных трудов, занятого специально обеспечением общего благополучия с помощью магических приемов, отвечающего за выполнение ритуала», – читаем в пособии для студентов по религиоведению¹⁷.

Такие яркие археологические находки, как изображение «Колдуна» из пещеры «Трех Братьев», для многих авторов являются действительным подтверждением существования шаманизма в верхнем палеолите. При этом, чем дальше область знания исследователя от археологии и истории вообще, тем более привлекательной для него становится именно археологическая аргументация собственных построений. Например, виднейший представитель трансперсональной психологии известный врач и ученый Станислав Гроф пишет: «Происхождение шаманизма теряется в глубине веков. Ему, вероятно, по меньшей мере, от тридцати до сорока тысяч лет, и своими корнями он уходит в эпоху палеолита. Стены знаменитых пещер Южной Франции и Северной Испании, таких, как Ляско, Фон-Де-Гом, пещера Трех Братьев, Альтамира и др., расписаны прекрасными изображениями животных. Большинство из них представляют собой виды, которые фактически населяли ландшафты каменного века – бизонов, диких

¹⁷ Гараджа И.В. Религиоведение. Пособие для студентов педагогических вузов. – М., 1994.

лошадей, каменных козлов, мамонтов, волков, носорогов и оленей. Однако другие животные, такие, как, например, "чудесный зверь" в пещере Ляско, являются мифическими существами и определенно имеют магическое и ритуальное назначение. В нескольких пещерах есть рисунки и рельефы странных фигур, которые сочетают в себе черты человека и животного и, вне всяких сомнений, изображают древних шаманов. Самое известное из таких изображений – "Колдун" из пещеры Трех Братьев, таинственная, сложная фигура, объединяющая в себе различные мужские символы. У этой фигуры имеются рога оленя, глаза совы, хвост дикой лошади или волка, борода и пенис человека и лапы льва. Еще один знаменитый рельеф, изображающий шамана, в том же самом пещерном комплексе – это "Владыка зверей", который правит Землями Удачной Охоты, изобилующими удивительными животными. Также широко известной является сцена охоты, на стене пещеры Ляско. Здесь изображены раненый бизон и лежащая фигура шамана с пенисом в состоянии эрекции. Грот под названием Ла-Габиллу скрывает рельефное изображение фигуры шамана в движении, археологи называют его "танцором". Вдобавок на глиняном полу одной из пещер исследователи обнаружили отпечатки ног, расположенные по кругу. Это наводит на мысль, что ее обитатели исполняли танцы вроде тех, что по сей день исполняются во многих туземных культурах для вызова трансовых состояний»¹⁸. Подобные мнения, многократно повторяемые в популярных изданиях и в интернете, выглядят столь убедительно, что кажутся научными фактами, хотя таковыми вовсе не являются.

Дальше – больше, если в верхнем палеолите уже был шаманизм, не исключено, что его отдельные элементы существовали и в среднем палеолите – у неандертальцев, ведь в их культуре тоже много непонятного: медвежьи черепа и кости, спрятанные или захороненные в пещерах, первые погребения, непонятные линии и насечки на скалах. Поскольку некоторые авторы понятие «шаманизм» считают синони-

¹⁸ Гров С. Космическая игра [Электронный ресурс] / Мир истины. – Режим доступа: <http://www.numen.ru/index.php?section=library&text=531&page=11>, свободный. – Загл. с экрана.

мичным любым первобытным религиям, то есть всему тому, что может интерпретироваться как проявления любых верований¹⁹, эти непонятности воспринимаются чуть ли не как прямое указание на то, что шаманы были уже у неандертальцев.

Гипотезы специалистов

Серьезные исследователи шаманизма все же рассматривают проблему его происхождения, не смешивая его с другими религиями, а исходя из его собственных особенностей. Тем не менее, даже среди бесспорных знатоков ранних религий и опытных исследователей шаманизма концепция его раннего появления все же превалирует. Так, С.В. Ванштейн считает, что «шаманство (шаманизм) – одна из наиболее ранних форм религии, возникшая по всей вероятности еще в каменном веке в безгосударственных обществах, хозяйство которых базировалось на охоте»²⁰. В.Н. Басилов полагает, что «шаманство возникло, вероятно, в каменном веке (быть может, в палеолите) и было известно всем народам на ранних этапах их истории»,²¹ объясняя это тем, что шаманство – религия охотников и скотоводов, следовательно, «исторически шаманство должно было сформироваться и пережить свой расцвет еще до неолита»²².

М. Элиаде, избегая давать точные датировки, в целом признавая значительное влияние буддизма в становлении шаманской традиции, считает, что ряд компонентов шаманизма появился значительно раньше. Опираясь на труды Х. Кирхнера и К.Нарра – сторонников

¹⁹ В заблуждениях по поводу происхождения шаманизма, равно как и по многим другим проблемам, связанным с шаманизмом, отчасти виноваты сами этнологи, религиоведы и антропологи. Шаманизм принято относить к ранним формам религии или к «древнейшим верованиям». Очень редко и только в работах специалистов, а никак не в учебной и специальной литературе, внятно поясняется, что понятия «ранние» и «древние» по отношению к шаманизму не являются хронологическими понятиями, а понятиями относительными, где разделение идет не по линии: древний – современный человек, а по линии: современные мировые (монотеистические) религии – малые религии, несомненно, существовавшие до появления мировых религий, но продолжающие сосуществовать с ними сейчас.

²⁰ Ванштейн С.В. Шаманизм (шаманство) // <http://www.cbook.ru/peoples/obzor/shaman1.shtml>.

²¹ Басилов В.Н. Избранники духов. – М., 1984. – С. 189.

²² Там же. – М., 1984. – С. 10.

раннего (палеолитического) происхождения шаманизма, он также не отрицает, что существовали «шаманские элементы в религии охотников времен палеолита»²³.

С.А. Токарев и С.В. Широкогоров – наиболее яркие представители противоположного мнения. С.А.Токарев, исходя из собственных классификационных построений ранних форм религий, считал, что шаманизм мог появиться только на определенном этапе развития человеческого общества, «условно говоря, на низшей, средней и высшей стадии варварства» в условиях разложения первобытно-родовой общины²⁴. С.В. Широкогоров высказал предположение о том, что шаманизм у тунгусов появился только в эпоху раннего средневековья, и появление его связывает с распространением ламаизма и буддизма на север – в Сибирь.

Возможности датирования

Приведенные мнения, а при желании их можно было бы многократно увеличить, при всей разнице подходов, все же неисторичны. Они намеренно избегают точной датировки и хронологии, в лучшем случае привязываясь к широкому периоду. Это совершенно естественно, поскольку речь идет о бесписьменных народах и об отсутствии прямых исторических источников. Таких точных дат, как для появления христианства или ислама, для шаманизма невозможно получить. Более продуктивный метод, который и используют большинство исследователей – привязка к уровню социальной организации или хозяйственно-культурному типу. В то же время, говоря о происхождении такого сложного явления, необходимо учитывать множество факторов и, самое главное, – точно определить, что мы пытаемся датировать: шаманизм у конкретного народа (круга народов) или же мировое явление, состоящее из множества социальных и ментальных напластований.

²³ Элиаде М. Указ. соч. – С. 370.

²⁴ Токарев С.А. Ранние формы религии. – М., 1990. – С. 284 – 285.

Если говорить о шаманизме в широком смысле, то судить о сколько-нибудь точных датах или этапах возникновения такого шаманизма бесперспективно, поскольку нет четких критериев, по которым можно было бы проводить датирование. В таком шаманизме есть лишь отдельные элементы, появление которых слишком растянуто во времени, к тому же во многих случаях в разных регионах они могли возникать конвергентно и параллельно. Так, трехчленная мифологическая картина мира появилась, скорее всего, еще в верхнем палеолите, техники измененного состояния сознания как явление психическое появились вместе с человеком и, практически, сразу их стали использовать в религиозной (магической) практике. Другие крайне важные элементы шаманизма: идея посредничества и избранничества, шаманская атрибутика и специальные техники контролируемого транса, устойчивый обряд, представления о сложности космического устройства и возможности шамана путешествовать между мирами, а также специальные атрибуты для этого, появились значительно позже. При этом в разных регионах сформировались своеобразные сочетания этих элементов.

Если же говорить о шаманизме в узком смысле как о религии определенного региона, которой присущи все основные элементы и характеристики, описанные ранее, датировки могут быть более определенными. Но даже в таком случае, однозначный ответ вряд ли можно получить, ибо даже в Северной Азии шаманизм существенно различается. Вопрос о происхождении шаманизма значительно осложняется тем, что исторические процессы, связанные с формированием сибирских и центрально-азиатских этносов и их расселением, до конца неизвестны, как не до конца исследованы кросскультурные связи и взаимовлияния этих народов в древности. Можно лишь попытаться наметить кое-какие подходы к решению проблемы появления шаманизма в Сибири и Центральной Азии и предложить сугубо предварительную гипотезу.

Исторический подход. Свидетельства и источники

Если говорить о прямых свидетельствах существования шаманизма в Северной и Центральной Азии, то их, в общем, немного. Достоверные письменные источники указывают на существование шаманизма у тюркоязычных народов Саяно-Алтая только с эпохи раннего средневековья, но, скорее всего, они говорят об уже сложившейся практике, корни которой нужно искать гораздо раньше. К сожалению, для более ранних этапов истории этих территорий количество письменных источников крайне ограничено, и они так фрагментарны и иносказательны, что нисколько не помогают нам в поисках ответов.

Остаются только данные археологии. Если не учитывать «сомнительные» данные, то есть те данные, которые можно трактовать многозначно, то их тоже немного. Это, в основном, шаманские погребения, относящиеся к эпохе не ранее средневековья, которые только подтверждают данные письменных источников. Более ранние свидетельства археологических раскопок: культовые сооружения, богатые погребальные комплексы, непонятные предметы погребального инвентаря, считающиеся культовыми, нестандартные погребения и признаки развитой ритуальной практики, отмечающиеся археологами у местного населения, а также сложные социальные отношения и прогрессивная экономика древних археологических культур, – могут трактоваться совершенно по-разному, но использовать эти данные в наших целях допустимо только в качестве косвенных признаков. И даже эти признаки в Сибири не уводят нас дальше эпохи бронзы. Необычные предметы в погребальном инвентаре, которые можно трактовать как культовые, встречаются уже в эпоху ранней бронзы (не ранее III тыс. до н.э.), а другие признаки широко распространяются только в период развитой бронзы (со второй половины II тыс. до н.э.). Отметим эту дату, за неимением лучшего. Эти данные относятся преимущественно к Южной Сибири, Центральной Азии и Российскому Дальнему Востоку. Северные территории менее исследованы, данных очень немного, даже косвенные свидетельства о шаманизме найти крайне трудно.

Наиболее презентабельными археологическими источниками являются иконографические, к которым можно отнести наскальные рисунки и изображения в мелкой пластике. Вот уж, где поистине огромное количество сюжетов для интерпретаций. И археологи достаточно часто привлекают шаманские аналогии, расшифровывая эти данные. Есть целый комплекс изображений, чаще всего антропоморфных или сюжетных, которые трактуются как шаманские. Однако критерии их выделения чаще всего весьма умозительны. Здесь обычно работает иллюстративный метод, о котором я говорил ранее: непонятное или необычное – это из области культа, а раз культ в Сибири, ищется ближайший территориальный аналог религии – это шаманизм, значит, – изображения шаманские. К таким интерпретациям этнографы склонны относиться весьма скептически. И все же отметим важный факт. Антропоморфные изображения, обычные и необычные, также появляются не ранее II тыс. до н.э., при всей условности датировок такого рода памятников²⁴. Среди этих изображений вычленить подлинных шаманов вряд ли возможно, все они очень схематичны, а ритуальные позы и своеобразные костюмы и головные уборы, на которые так часто обращают внимание интерпретаторы, вряд ли могут трактоваться однозначно, как шаманские. К сожалению, иконографических источников, на которых было бы написано «ШАМАН», нет и не может быть в природе. Скорее всего, наиболее правдоподобными шаманами можно считать тех, кто изображен с явными и хорошо читающимися шаманскими атрибутами: например, антропоморфные изображения в развевающихся костюмах и с бубном. Такие изображения встречаются, все они локализуются в Саяно-Алтае и датируются также не ранее второй половины II тыс. до н.э.

Гипотеза. Возьмем за точку отсчета исторические источники. Все приведенные выше данные указывают эпоху развитой бронзы (не ранее середины II тыс. до н.э.) и локализуют это явление в Алтае –

²⁴ Некоторые исследователи датируют «шаманские» петроглифы из Сибири более ранним временем, но система датировок держится в основном на аналогиях и расшифровке сюжета, поэтому она крайне условна. Я говорю лишь о тех изображениях, датирование которых более-менее надежно привязывается к известным археологическим культурам.

Саянской горной области. Предположим, что именно в это время и в этом месте возник азиатский шаманизм и именно отсюда начал распространяться через миграции и культурные контакты. Попробуем проверить это другими методами.

Социологический подход

Многосложная система шаманизма могла появиться только на определенной стадии развития социума. Сложность картины мира, отражающая иерархическо-родовое устройство социума, невозможность обычному человеку напрямую общаться с высшими силами свидетельствуют о том, что общество, создавшее такую модель, должно находиться на стадии разложения родовых отношений, иметь достаточно сложное хозяйство с обязательным разделением труда (выделением специалистов-профессионалов), иметь развитую материально-техническую базу, в нем непременно должна начаться имущественная и социальная стратификация. Не исключено, что общество это может состоять из полиэтнических (или многогородовых) компонентов.

Сообщества такого уровня, по данным археологии, появляются в Сибири опять же только в эпоху развитой бронзы. Именно в это время появляются сложные погребальные и культовые комплексы, археологи выделяют «богатые» захоронения, клады металлических предметов. В это время на смену мышьяковым приходят оловянистые бронзы, что привело к интенсификации экономики, которая становится комплексной. Исследователи фиксируют также значительное разнообразие археологических культур и их вариантов, быстро меняющих друг друга на одних и тех же территориях. Примечательно, что это период наибольших археологических загадок, имеющих не локальное, а евразийское значение: стремительное распространение сейминско-турбинских бронз, культуры боевых топоров, орнаментики с висящими треугольниками, наконец, совершенно отдельно стоящее окуневское искусство. Исторические процессы, проходящие в это время в Южной Сибири, связывают прежде всего с волнами миграций индоиранцев с юга, юго-запада.

Это еще один важный фактор. В целом же, именно со второй половины II тыс. до н.э. археологические данные свидетельствуют о сложной и, главное, чрезвычайно мобильной жизни местных племен, усиливающихся миграционных процессах и культурных контактах, сложно стратифицированном составе групп и высоком уровне экономики. Это именно то бурное время, когда в силу разнообразных причин возможно усиление роли духовных лидеров – посредников и, соответственно, появление религиозной системы, замкнутой на идее посредник-человек. Это такая ситуация, когда вполне мог появиться шаманизм. Отметим, что в других местах на территории Сибири археологические культуры не демонстрируют такого развития, что может быть подтверждением предположения о географической локализации шаманизма.

Шаманская география

Теперь попробуем подойти к этой проблеме не с позиций истории, а с другой стороны – от современной картины распространения шаманизма. Поскольку мы предположили, что шаманизм появился в Саяно-Алтае три с половиной тыс. лет назад, необходимо понять, как он мог распространяться и трансформироваться. Для этого попробуем уточнить, где, собственно, на территории Северной Азии распространен или был распространен шаманизм и в каком виде.

Классические образцы шаманизма мы находим, прежде всего, у народов Южной Сибири и Центральной Азии: бурят, монголов, алтайцев, якутов, хакасов, тувинцев, шорцев, тофаларов. Устойчивая шаманская традиция также существует у этносов тунгусского (эвенов, эвенков, долган) и тунгусо-манчжурского (нанайцы, удэгейцы, орочи, негидальцы, ороки, ульчи) круга, самодийцев (селькупы, ненцы, энцы, нганасаны), у палеоазиатских кетов и юкагиров.

У угорских народов Западной Сибири ханты и манси шаманизм – не такое распространенное явление. У некоторых групп существуют только отдельные категории шаманствующих лиц, не выпол-

няющих всех шаманских функций, у других существует домашний шаманизм, только у некоторых групп фиксируются шаманы, выполняющие все шаманские функции и выполняющие шаманские ритуалы с бубном. Но, практически, во всех случаях шаманизм у угров существует с отправлением культов, привязанных к святым местам, где доминирующей посреднической идеей является идея места. Культовые святилища в религиозной и социальной жизни угров играли, несомненно, более значительную роль, нежели шаманы, при этом отправление культов на таких святилищах чаще проводилось не шаманами, а хранителями святых мест – людьми, функции которых ближе к жреческим – обслуживающим. Они не посредники, а лишь обслуживающий персонал.

Народам Центральной Азии и Казахстана также известен шаманизм, но он здесь находится как бы внутри ислама. Шаманская обрядовая практика здесь довольно широко распространена, но обряды шаманов являются, скорее, элементом своеобразной народной культовой практики и медицины. Мировоззренческая, равно, как и посредническая, функция шаманизма, практически, вытеснена исламом, но совершенно бесспорно, что в доисламский период шаманизм был у многих народов одной из ведущих религиозных традицией.

У народов крайнего северо-востока Сибири – чукчей и коряков – распространено «домашнее шаманство», когда каждая семья имеет бубен и использует его в камланиях, посвященных семейным праздникам и нуждам. Обычно обряды исполняют главы семей или старики, но при этом практически каждый член семьи в определенных условиях может выступать семейным шаманом. Эти ритуальные действия, чаще всего, проводятся исключительно внутри семьи и не выходят за ее пределы. В.И. Иохельсон и В.Г. Богораз, предложившие сам термин «домашнее шаманство», считали, что оно предшествовало становлению шаманизма. М. Элиаде, напротив, полагал, что домашнее шаманство – результат имитации шаманских техник мирянами. При этом и у чукчей, и у коряков существовали и отдельные категории профессиональных шаманов, проводивших обряды не

только внутри семьи. Если учесть, что для этих народов вообще достаточно характерно применение экстатических техник и состояний транса (именно здесь распространена «полярная истерия» и применяются сильные галлюциногены – мухоморы), думается, что все же первичным было домашнее шаманство, выросшее из распространенного вхождения в измененные состояния сознания. В таком случае профессиональные шаманы – результат развития этих техник, которое, возможно, происходило под влиянием ближайших соседей – тунгусов, якутов и юкагиров.

Подводя итог этому обзору, можно заключить, что наиболее развитый шаманизм существует у народов тюрков Саяно-Алтая и якутов, монголоязычных народов центральной Азии, тунгусоязычных народов восточной Сибири, кетов и самодийцев. У остальных этносов шаманизм можно считать явлением заимствованным в довольно позднее время. Что характерно, практически все указанные группы народов этногенетическими корнями связаны с территориями Саяно-Алтая.

Миграции шаманизма

Если применить знания о современном распространении шаманизма и попробовать реконструировать исторические пути миграций этносов – носителей шаманской традиции из определенного центра – Саяно-Алтая, это может стать весьма перспективным методом географической и хронологической локализации. Нам остается только определить, какой из этносов, или группы этносов, имеющий развитый шаманизм, покинул эту территорию в наиболее раннее время или во время, которое нами условно определено как время формирования шаманизма.

Современная этническая картина этих территорий формировалась на протяжении достаточно длительного времени. Тюрко-монголоязычные народы Южной Сибири ни в коем случае не являются автохтонным населением тех регионов, в которых ныне проживают. Все они сформировались в ходе мощных миграций кочевых центральноазиатских этносов, начавшихся в эпоху Великого пересе-

ления народов и закончившихся только в позднем средневековье. Вряд ли шаманизм появился у них, поскольку уже во время генезиса тюрков шаманизм был сформировавшимся явлением. Это подтверждается и историческими источниками, и наскальными рисунками, которые датируются более ранним временем. Общие предки тюрков, монголов и тунгусов и ранее обитали на территориях Алтая и Саян. В формировании этих этносов приняло также участие и местное до-тюркское население. В таком случае шаманизм у тюрков и монголов – явление, заимствованное у более ранних обитателей этих регионов. Эти народы, быстро впитав шаманизм, разнесли его в разные стороны со своими миграционными потоками: предки якутов – на север восточной Сибири, предки кыпчаков – в Западную, к уграм и, не исключено, дальше в Паннонию (Венгрию). Остаются тунгусоязычные народы, самоедиды и кеты. Предки всех трех этносов были расселены здесь в достаточно ранний период, начиная, по крайней мере, с эпохи развитой бронзы. Восточную часть занимал этноязыковой субстрат, видимо, с тунгусской доминантой, в западной части преобладали самоедиды. Считается, что кетоязычные народы, в древности более многочисленные, чем сейчас, расселялись по широкой дуге на северных склонах Саян и Алтая. Судя по археологическим данным, эти территории постоянно подвергались давлению соседей с юга и юго-запада. Волны мигрантов, в том числе и индоиранцев, постепенно вытесняли обитателей долин Саян и Алтая, которые вынуждены были мигрировать на север. Коридорами, по которым проходили основные пути их движения, стали долины Оби, Енисея, Лены и Амура с их притоками. Первыми покинули территории первоначального расселения те, кто жил на самом севере, – предки кетов и отдельных групп самоедидов, те, кто впоследствии явился ядром формирования современных кетов и ненцев. Это как раз народы, имеющие очень развитую шаманскую традицию. Может быть, они унесли ее с собой, как и многие другие знания и навыки. Первые волны этих мигрантов двинулись на север около II тыс. до н.э. Кеты расселились по Енисею и притокам, а самоедиды, пройдя

по Оби и Енисею, начали осваивать крайний север – приполярные тундры Западной и Восточной Сибири – места современного обитания, куда они принесли и шаманизм, который постепенно проникал и к соседним народам.

Тунгусы, обитатели Присаянья и Забайкалья, начали покидать эти места несколько раньше тюрков, но позже кетов и самодийцев, расселяясь как раз под давлением консолидирующихся в горно-степной зоне Южной Сибири тюрков и монголов. Они шли на север по Енисею и на восток. Нужно полагать, что они или уже знали шаманизм или приобрели его в ходе контактов с южными соседями. Скорее всего, верно первое. Обратим внимание, в тех районах, куда приходили тунгусоязычные народы, также распространялся шаманизм. Именно распад широкой тунгусской дуги – мощного этноязыкового субстрата, некогда существовавшего на Юге восточной Сибири и вокруг Байкала, привел к появлению двух ветвей современного тунгусоязычного населения: на правобережье Енисея и на побережье Охотского моря и Дальнем Востоке. Именно подвижности тунгусоязычных племен шаманизм обязан столь широкому распространению на Дальнем Востоке и на крайнем северо-востоке. В эти области шаманизм пришел довольно поздно и не принял законченной формы.

Таким образом, исторические процессы миграций и расселения отдельных этнолингвистических групп вполне согласуются с гипотезой о появлении шаманизма в Саяно-Алтае в середине-второй половине II тыс. до н.э. Не исключено, что толчком к институциональному оформлению шаманизма стало культурное влияние индоиранцев, принесших новые идеологии и новую мифологию. Время их совместного проживания с предками кетов, самодийцев и тунгусов в Саяно-Алтае измеряется несколькими столетиями. За этот период вполне могло произойти становление новых обрядовых практик и укрепление роли в них посредника – шамана. Далее в ходе миграций под влиянием тягот, связанных с войнами и переселениями, эти новые практики должны были укрепиться и активно внедряться в картину

мира. Как всегда в таких случаях происходила естественная культурная консолидация мигрантов, в их жизни очень большую роль стал играть обряд, а соответственно, и люди, их проводящие – шаманы.

6. СОВРЕМЕННЫЙ ШАМАНИЗМ

О шаманизме принято говорить как о религии архаичных народов, ныне существующей лишь в качестве отдельных феноменов или пережитков. Шаманизм в своем классическом варианте был наиболее распространен в Северной Азии – в Сибири и Российском Дальнем Востоке. Большая часть описательного материала, собранная очевидцами и исследователями, относится к XVIII – началу XX веков. В 1930-х годах в советской России началась кампания по борьбе с религией. В ходе нее многие шаманы были репрессированы или даже физически уничтожены, шаманские атрибуты конфисковывались²⁵, обряды запрещались. Большинство шаманов или вообще прекратили культовую деятельность или занимались ею тайно. За годы советской власти шаманская традиция из-за гонений и господствующих в обществе атеистических идей, казалось бы, должна была полностью прерваться, однако этого не произошло. Во многих отдаленных местностях шаманы продолжали деятельность, но ни они, ни их клиентура ее не афишировали. Естественно, в условиях подполья многие обряды проводить было просто невозможно, на другие не было спроса, шаманы потеряли свои высокие социальные позиции и статус в обществе, в результате значительная часть шаманского знания была утрачена. Тем не менее, в конце 1980-х, как ни странно, шаманизм вновь начинает возрождаться, правда, в существенно трансформированном виде. В 1990-х годах отмечается бурный рост количества adeптов шаманизма, самих шаманов и, главное, шаманской традиции, обеспеченной растущей потребностью общества в возрождении социальных функций шаманизма.

²⁵ Большая часть шаманских костюмов, бубнов и других атрибутов попали в отечественные музеи именно в то время.

В настоящее время на отдельных территориях постсоветского пространства произошло становление нового явления в духовной жизни общества, которое можно назвать “неошаманизм”. Неошаманизм генетически связан с традиционными шаманистическими воззрениями, однако обладает отдельными новыми чертами, приобретенными в индустриальную эпоху. Особенно ярко они проявились в 1990-х гг. на территории республик Тыва, Бурятия, Саха-Якутия, Алтай, где неошаманизм одно время имел тенденцию к перерастанию в государственную религию и тем самым претендовал на роль новой этнической идеологической системы. Новые процессы, происходящие сейчас в шаманизме, пока не изучены, они представляют пока достаточно пеструю, к тому же на глазах меняющуюся картину, поэтому все анализы могут носить только предварительный характер. В 1998 – 1999 годах мне удалось наблюдать процессы становления и развития неошаманизма в Республике Тыва. Полевые материалы этих экспедиций послужат нам фактической базой для понимания этих процессов.

В традиционном мировоззрении тувинцев шаманизм всегда имел огромное значение, шаманская традиция здесь до конца не прервалась даже в период гонений советского времени. Во многом благодаря этому тувинский шаманизм достаточно хорошо известен и изучен, однако, практически, все исследования посвящены его традиционным элементам. Современные особенности либо не наблюдались, либо рассматривались как случайный и временный довесок к классическому шаманизму Центральной Азии. Свои предварительные наблюдения о новом шаманизме и детерминирующих его появление общественно-политическими процессах я опубликовал в статье «Шаманские истории конца XX века»²⁶. Воспользуемся методом, примененным в статье: я буду описывать судьбу некоторых шаманов, затем на их примере сделаю некоторые выводы о сути шаманизма и неошаманизма на современном этапе.

²⁶ Шаповалов А.В. Шаманские истории XX в. Современные тенденции тувинского шаманизма // Сибирь на перекрестке мировых религий: Материалы межрегиональной научно-практической конференции, посвященной памяти выдающегося ученого и педагога, специалиста по библеистике, профессора НГУ М.И.Рижского. – Новосибирск, 2002. – С. 208 – 212.

Старший тувинский шаман

В 1947 году у известного во всей Западной Туве шамана Сата Пюрбюю родился внук. Это радостное событие для деда омрачалось тем, что в республике, только что вошедшей в состав СССР, начались активные меры по пресечению шаманской деятельности. Зная (предвидя), что его вот-вот должны забрать, дед сам принимал роды у невестки и назвал мальчика «Сайлык-оол» (Мальчик-трясогузка). Этому ребенку старый шаман и передал свой шаманский дар. Это был действительно дар, ибо шаман положил руку на головку ребенка и физически направил туда всю свою энергию. Знаки этого дара – 5 длинных похожих на шрамы борозд до сих пор видны на затылке Сайлык-оола. Через 2 месяца старого шамана увели чекисты, а родители начали воспитывать ребенка, соблюдая все правила и традиции, существующие в тувинском обществе по отношению к будущему шаману.

С трех лет Сайлык-оол начал выказывать свои шаманские наклонности: бить палкой в таз, петь и кричать. Родители боялись властей, старались не давать в руки предметы, заменяющие бубен и колотушку, поили ребенка транквилизаторами, окуривали артышем (можжевельником). Но это не помогло. С 9 лет ему стали являться видения, он стал предсказывать события, из-за того, что они часто сбывались, соседские дети его боялись, перестали с ним общаться. Отец запретил говорить о видениях, когда не просят, и начал постепенно учить сына шаманской практике. Отец Сайлык-оола, не такой сильный шаман, как дед, тем не менее был наделен некоторыми шаманскими способностями. После смерти Сата Пюрбюю он шаманил тайно, хотя многим в Западной Туве был хорошо известен. К нему приходили за помощью даже советские начальники – дангалары, обращалась сама Долганмаа – председатель Президиума Верховного Совета Тувинской АССР, чью дочь он вылечил.

Сайлык-Оол подрос практически одновременно с наступлением «эпохи развитого социализма». Его шаманские способности не были

востребованы, им вроде бы вообще не было места в новом обществе. Закончив школу и ветеринарный техникум, он работал по специальности, потом стал водителем – дальнобойщиком на КАМАЗе. Сам больше не шаманил, но время от времени помогал отцу проводить обряды. Еще в детстве отец сказал ему, что он станет настоящим шаманом только после 40. Так и случилось. Свои шаманские способности он всегда чувствовал и в конце 1980-х вновь начал их проявлять. Сначала он начал камлать для членов семьи, близких знакомых, постепенно набирал силу. Скоро его способности были известны в Кызыле. Он начал работать в шаманской организации «Дунгур».

Сейчас Сайлык-оол Иванович камлат с полным набором шаманских аксессуаров, в костюме (их у него два, как и головных убора: повседневный для простой работы, парадный для сложных обрядов), с бубном и колотушкой, есть у него также «кузунгу» – шаманское зеркало, биметаллический шаманский нож в виде огнедышащей головы дракона, «шан» – ударные металлические тарелочки и множество специальных ээреней²⁷. Сайлык-оол Иванович – величайший знаток тувинских обычаев и ритуалов. Его обряды обычно красочны, проводятся очень торжественно и, с ритуальной точки зрения, их последовательность безукоризненна. Клиенты практически всегда довольны, авторитет этого шамана очень высок. Особенным уважением он пользуется на родине – в западных кожуунах, куда его часто приглашают для коллективных обрядов. На прием к нему многие записываются заранее, в некоторые дни у его кабинета выстраиваются очереди. В 1997 г. указом президента Тывы Сайлык-оолу Ивановичу Канчыыр-оолу за заслуги и личный вклад в пропаганду древней философии шаманизма было присвоено почетное звание Заслуженный работник республики Тыва. Он стал старшим тувинским шаманом, одно время даже возглавлял кызыльскую религиозную организацию тувинских шаманов «Дунгур» (Бубен). С лекциями и шаманскими сеансами ездил в Европу и Америку, где у него даже появились учени-

²⁷ Изображения духов.

ки, в 1998 г. в г.Кызыле организовал шаманскую школу, где соби-
рались учить расположенных к шаманизму тувинских детей и взрослых
соискателей шаманского пути.

* * *

Биография С.И. Канчыыр-оола весьма характерна для многих со-
временных шаманов Тувы. Наследственный дар, признаки шаманской
болезни, начало практики только после 1992 г., работа в шаманской ор-
ганизации. Практически, все мои информаторы в Кызыле прошли тот
же путь. Несколько таких же биографий приводит в своей статье Б.А.
Мышлявцев²⁹. Причем практическая деятельность таких шаманов, как
правило, связана с организацией «Дунгур» (как более поздний вари-
ант – с другой аналогичной организацией). Именно появление органи-
заций и стало маркером становления нового городского шаманизма.
«Дунгур», что в переводе означает «Бубен», – Кызыльская религиозная
организация тувинских шаманов, первое и на сегодняшний день самое
известное объединение шаманов в Туве. Она была создана и зарегист-
рирована как юридическое лицо в январе 1992 года. Сначала в нее вхо-
дило несколько человек, а через 7 лет она объединяла свыше сорока
шаманов из разных районов республики, которые работали в столице в
офисе на одной из центральных улиц или практиковали на выезде. Для
обслуживания периферии шаманским обществом было открыто не-
сколько филиалов в кожунах (районах): в Тес-Хемском и Эрзинском –
“Кузуунгу-ээрен” (Зеркало); в Дзун-Хемчикском – “Солангы-ээрен”
(Звезда), в самом Кызыле в 1998 г. появился филиал “Тост-Тээр” (9 не-
бес). Причем шаманы именно работают в организациях, поскольку все
они имеют ярко выраженный коммерческий характер. Работа здесь ор-
ганизована, как в любом учреждении сферы услуг. Шаманы, живущие в
Кызыле, приходят на работу по графику в будние дни с 8-00 до 18-00. В
приемной клиентов встречает секретарь, который ведет журнал учета

²⁹ **Мышлявцев Б.А.** Некоторые аспекты традиционного мировоззрения тувинцев в условиях современного общества // Сибирь в панораме тысячелетий (Материалы международного симпозиума). – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 1998. – Т. 2. – С. 334 – 342.

посетителей и предлагает прайс-лист. Посетитель может заказать любую услугу из предложенных, выбрать того шамана, которому больше доверяет. У шаманов постепенно сложилась своя клиентура. Многие из них пользуются большой популярностью. К ним обращаются не только частные лица, но и представители государственных организаций, причем иногда самого высокого уровня.

В конце 1990-х в местной прессе постоянно встречались сообщения о том, что шаман «очищал» то или иное помещение, открывал мероприятие, либо проводил специальный сеанс по заказу служащих. Участие в подобных публичных действиях весьма благотворно сказывается на общем имидже шамана и его взаимоотношениях с властными структурами. Естественно, даже работая в одной организации, шаманы конкурируют друг с другом, популярность и особые отношения с властью придающими в республике – значительные факторы их конкурентоспособности. Весьма показательно новое отношение власти к шаманизму и шаманам. Сами шаманы в рассказах о становлении «Дунгура» всегда сообщают, что организации очень помог президент Тувы Ш.Д. Ооржак. Звание «Заслуженный работник республики Тыва» нашему герою также присвоено приказом президента. Именно после этого С.И. Канчыыр-оол стал руководителем «Дунгура» и старшим шаманом. Само по себе это звание сейчас юридически ничего не значит, но в 1998 г. в хурал (парламент) представлена просьба, чтобы шаманам давали официальные титулы, утвержденные парламентом. По сути, можно фиксировать начало процесса иерархизации городских шаманов и выделения элиты. Причем последняя формируется при участии республиканской власти и по логике событий должна являться (и уже является) проводником официальной идеологии. На фоне общего роста в постсоветский период этнического самосознания и формирования новых (или забытых-запрещенных старых) основ этнической идентичности, шаманизм так же, как и ламаизм²⁸, становится для власти респуб-

²⁸ Ламаизм в Туве считается официальной религией; по официальным данным, большая часть этнических тувинцев являются приверженцами ламаизма. Характерно, что взаимоотношения власти и церкви весьма сходны с описанными процессами.

лики способом, с одной стороны, приобрести дополнительную популярность у граждан; с другой, – встать во главе естественного процесса возрождения национальной культуры (чаще всего, на бытовом уровне она во многом определяется через религию) и, манипулируя народными настроениями, влиять на становление собственной национальной (если не националистической) идеологии. В условиях растущей комплиментарности власти и религиозных лидеров вызревает взаимовыгодный процесс становления еще одной государственной (республиканской) религии – шаманизма, в котором исключительную роль играет местная интеллигенция. О ней – следующий сюжет.

Живое сокровище

На одной из дверей в Национальном музее имени «Алдан Маадур» посетители видели листок с рукописным текстом: «Вход к доктору исторических наук, живому сокровищу шаманизма, господину Монгушу Бораховичу Кенин-Лопсану платный – 10 руб.». За этой дверью находится кабинет известного исследователя тувинского шаманизма, ученого – этнографа и писателя.

М.Б. Кенин-Лопсан в Туве человек известный, многие знают, что он родился в семье охотников, его бабушка-шаманка, по рассказам самого ученого корреспонденту «Вашингтон Пост», в 9 лет посвятила его в шаманы²⁹. Но шаманской практикой он никогда не занимался. Закончив Ленинградский Государственный университет, он приехал в родную Туву, где занимался записями фольклора и изучением шаманизма, собирал шаманские гимны, издал несколько художественных книг и научных работ. В 1992 г. он стал одним из организаторов и первым президентом шаманского общества «Дунгур», чем немало способствовал легализации шаманской деятельности в республике. В 1993 г. при активном участии Монгуша Бораховича в Кызыле прошел Тувинско-американский научно-практический семинар по шаманизму, результатом которого стало создание Научного

²⁹ Кызыльские шаманы сомневаются в этом. По их отзывам, М.Б.Кенин-Лопсан как наследник охотников умеет только гадать, шаманского дара у него нет.

центра по изучению тувинского шаманизма при Национальном музее. Сам Монгуш Кенин-Лопсан после этого форума Фондом шаманских исследований Майкла Харнера был удостоен звания «Живое сокровище шаманизма».

Присуждение этого звания широко рекламировалось и сделало М.Б. Кенин-Лопсана знаменитым человеком в Туве и непререкаемым знатоком тувинского шаманизма. Немало это способствовало и появлению легенды о шаманских корнях и способностях «сокровища», которую, не без участия героя, растиражировала местная пресса и народная молва. М.Кенин-Лопсан стал принимать посетителей и предсказывать судьбу на камнях³⁰, в результате чего на двери его кабинета и появилась необычная табличка.

* * *

10 рублей, как пояснил мне директор музея, плата не самому «сокровищу», его услуги оплачиваются отдельно по личной договоренности, а музею, чью территорию вытаптывают многочисленные посетители. Ситуация, весьма характерная для отношения к шаманизму, а точнее, к его популярности, представителей местной интеллигенции и структур сферы культуры. Ни для кого не секрет, что как наиболее образованная часть сообщества, национальная интеллигенция чутко реагирует на изменения рыночной и политической конъюнктуры, отслеживая и заставляя работать на себя процессы, в которых могут быть реализованы ее групповые интересы. Вполне естественно, что в эпоху столь резких перемен в обществе, какими стали развал СССР и «дикая демократия» постсоветского периода, именно национальная интеллигенция становится носителем и активнейшим проводником всех идей возрождения культурных традиций этносов. Во многом благодаря этому происходит конструирование или реконструирование обновленного мы-образа как внутри социума, так и

³⁰ Традиционное тувинское гадание, которым пользуются некоторые шаманы и охотники.

во внешней среде³¹. Любопытно, что для этого, как правило, лучше всего подходят «уникальные» и, что очень важно, аттрактивные элементы традиционной культуры, которые начинают тиражироваться, в результате быстро становятся «модными» внутри и «интересными» извне. Для Тувы наиболее показательными стали: традиционное горловое пение, народно-прикладное искусство, особенно резьба, шаманизм и др³². Вкупе с привлекательным географическим положением (Тува – это «Центр Азии») и природно-климатическими условиями (прекрасные горные ландшафты) все это способствует привлечению внимания иностранцев. В маленькой дотационной республике это может стать для интеллигенции важной статьей дохода, поскольку способствует возникновению особенного «исследовательского» туризма. Вообще это явление может оцениваться достаточно положительно, поскольку это привлечение валютных средств в республику и расширение канала международных контактов в сфере культуры.³³

Шаманизм – весьма яркий пример. Прошедший в 1993 г. международный конгресс дал именно в этом смысле достаточно результатов. Благодаря такой мощной PR-акции, тувинский шаманизм, ранее известный только узкому кругу зарубежных специалистов, практически, мгновенно становится популярным в Европе и Америке, особенно там, где активно работают по системе М. Харнера. Во второй половине 90-х тувинские шаманы (в том числе, наш первый герой – Сайлык-Оол Канчыыр-Оол и М.Б.Кенин-Лопсан) гастролируют с лекциями и демонстрацией обрядов, выставка шаманских коллекций из фондов национального музея в Европе столь популярна, что ее перевозят из страны в страну, в германоязычных странах по телевидению идут фильмы о Туве и шаманизме, в республику приезжают исследователи и последователи шаманизма. Успех в большом мире

³¹ Внешняя среда для интеллигенции может стать предпочтительной, поскольку там с большей эффективностью реализуются финансовые интересы.

³² Подробнее об этом можно узнать в книге Т. Будегечи (**Будегечи Т.** Художественное наследие тувинцев. – М.: Внешторгиздат, 1995. – 54 с.), которая сама по себе продукт и показатель происходящих в интеллигентской среде процессов.

³³ Правительство это ценит и поощряет.

естественно отражается на местном уровне, тем более, что идет параллельно с возвращением шаманизма в жизнь самих тувинцев. Эффектом этого двустороннего процесса становится трансформация шаманизма в одну из форм этнической идентичности тувинцев³⁴.

Последнее характерно проявляется в когнитивном компоненте идентичности: этническая осведомленность о шаманизме по сравнению даже с предыдущим десятилетием резко возросла, особенно в городе. При беседах с информаторами и просто на улицах мной отмечено, что многие тувинцы достаточно легко ориентируются в шаманской проблематике, вполне компетентно говорят о том, какие обряды проводят шаманы, что такое шаманский дар, как он приобретается и прочее. Но особенно поражает аффективный компонент этнической идентичности, который демонстрирует исключительно позитивные настроения. Одно упоминание о тувинском шаманизме сразу вызывает у собеседников положительные эмоции и оценки. Каждый второй опрошенный не без гордости сообщает о старших родственниках – шаманах, рассказывает даже то небольшое, что знает о них, правда, не называя имени³⁵, либо упоминает о своих встречах с шаманами. Гордость (в Туве самые сильные шаманы) и осознание причастности (мой дедушка был шаманом) демонстрируются даже приверженцами ламаизма.

Осознание обществом шаманизма как одной из форм позитивной этнической идентичности является несомненной заслугой национальной интеллигенции. Но, выдвигая из своей среды новых религиозных лидеров и используя шаманизм в своих корпоративных целях, интеллигенция, сама того не осознавая, формирует новую элиту и мифологию, что способствует переводу шаманизма в сферу новой националистической идеологии. В этом и проявляется основная роль интеллигенции в становлении неошаманизма. Для культурных процессов в республике это крайне важно, так как стремительно увеличивается разрыв между актуальной информацией (и способами ее пе-

³⁴ Сам по себе процесс не нов. Многие русские отождествляют самих себя через православие.

³⁵ Произносить имя умершего родственника запрещено традицией, которая тоже связана с шаманскими воззрениями.

редачи) в городах и традицией, еще распространенной в сельской местности. Сейчас еще большая часть этнических тувинцев проживает в сельской местности, куда городские веяния не всегда доходят, а возвращение к шаманизму происходит совсем другими путями.

Золотая девочка

Шаманка Алдын-кыс, что в переводе означает «золотая девочка», проводит свои сеансы в простом коротком светло-зеленом халате из монгольского шелка, без головного убора. Обычно она гадает на картах и камнях, устраивает похороны и поминки, 3 раза в месяц, обычно 10-го, 15-го числа и в конце месяца, проводит лечебные сеансы. У нее нет специальных шаманских атрибутов, не проводит она и коллективных красочных обрядов. Считает, что «шаманить», а это в ее понимании, в основном, лечение, можно только тогда, когда есть «сила». Такая сила приходит к ней от солнца, гор, неба, земли, луны три раза в месяц. «Это как магнит в груди, я его чувствую, через него сила идет», – объясняет она. Алдын-кыс, как и большинство шаманов в Туве, тоже наследственная шаманка. Дар достался ей от бабушки, которая перед смертью передала ей свою силу через плевок на спину. От этого дара у нее на всю жизнь осталось темное пятно-отметина между лопатками. Алдын-кыс, по современным меркам, – женщина малообразованная, очень плохо говорит по-русски, всю жизнь проработала в колхозе. Шаманскую практику начала очень давно, еще при советской власти. Делала это в основном тайно. К ней обращаются только знакомые и давно знающие об ее даре жители родных мест. Она не устанавливает твердые цены за обряд, берет, по обычаю, что дают. Чаще всего, особенно в последнее время, это не деньги, а просто «подарки». Ни в какие объединения вступать не собирается и, по видимому, не считает себя «большой» шаманкой. Хотя свою шаманскую силу собирается передать внучке тем же способом, каким получила сама. Но это еще не скоро, наследница, как утверждает Алдын-Кыс, пока не родилась.

Алдын-кыс представляет совершенно другой мир современных шаманов Тувы. Таких людей пока еще достаточно много и, видимо, они составляли основную массу шаманов низового, семейно-общинного уровня в досоветские времена. Именно они, не создавая вокруг себя громкой славы и не проводя показательных театрализованных мистерий, выполняли важнейшие социальные функции шаманов: лечили мелкие, а иногда и крупные, болезни, проводили основные ритуалы, связанные с календарной и бытовой жизнью семьи и общины, осуществляли регулярную деятельность по поддержанию равновесия между миром людей и миром духов. Для тувинского этноса, как и для любого другого, особенно важна их культуроцентристская функция. Их значение для поддержания и трансляции народной культуры трудно переоценить. Находясь, как правило, на периферии политической и экономической жизни этноса, они являлись центрами его этнической культуры. Именно через них передавались из поколения в поколение духовные знания, то есть осуществлялась трансляция мало подвластного внешним воздействиям ядра этнической традиции, сохранялась и обновлялась этническая картина мира.

Будущее таких «неорганизованных» шаманов, как Алдын-кыс, в Туве кажется не очень перспективным. Именно они, сами того не осознавая, создают конкуренцию «организованным» шаманам, к тому же их тайная деятельность чрезвычайно беспокоит фискальные органы республики, ведь за свою работу они что-то получают, а налогов не платят. Как поведал мне директор Национального музея, на 2000 г. планировалась аттестация всех шаманов, которые должны были получить сертификат на право практиковать. Аттестацию так и не провели, хотя планы были весьма серьезными. Конечно, специального отлова «диких» шаманов никто не планировал, сертифицировать собирались только тех, кто обращается. Их должны были поставить на учет в «Дунгуре» и в налоговой инспекции (в обе организации шаманам по замыслам необходимо было платить проценты). Мотивирова-

лась организация сертификации тем, что «развелось слишком много шарлатанов», «чтобы они не обманывали народ, их деятельность нужно пресечь, а дать возможность практиковать настоящим шаманам». Шарлатанов и частных практикующих шаманов и лекарей, не входящих в шаманские организации в тувинских городах, особенно в Кызыле, достаточно, в этом смысле власти осознали вполне реальную проблему. Вот только как (кем – вопрос не стоит, ведь есть «Центр по изучению...» и «Мировое сокровище...» – они вполне могли возглавить мероприятие) можно определить наличие шаманского дара. В этой связи вспоминается история проверки подлинности шаманов в XIX в. иркутским губернатором, который усаживал их на копны сена и поджигал, а реальность способностей признавал только за теми, кто выжил. Даже если до этого не дойдет, при таких ретивых настроениях есть реальная угроза, что оставшиеся «свободные» шаманы скоро будут преследоваться. И сами они эту угрозу в конце 1990-х годов очень явственно ощущали, во всяком случае, некоторые из шаманов, указанных мне информаторами, зная, что я посещал «Дунгур» и знаком с городскими шаманскими лидерами, от встречи отказались. Их страх понятен, они при советской власти практиковали тайно и при новой из подполья выходить не рискуют. Уже сейчас наметилось два возможных пути для деревенских шаманов: вступить в организацию, т.е. принять новые правила игры и стать городскими профессиональными «неошаманами», или практиковать тайно.

Шаманская школа

Школа шаманов, организованная С.И. Канчыыр-оолом, – яркий пример чистой инновации в тувинском шаманизме – была организована летом 1998 г. в Кызыле при активном участии правительства. В 1998 г. в необходимости такого начинания никто не сомневался, идею одобряли и власти, «Дунгур» и Центр по изучению тувинского шаманизма. Предполагалось, что в этой школе будут обучаться тувинские дети, наделенные «шаманским даром» (С.И.Канчыыр-оол даже показывал мне одного из вероятных учеников – 3-летнего мальчика, чьи

шаманские наклонности уже проявляются), а также взрослые соискатели шаманских знаний и, может быть, даже некоторые шаманы. Школа должна была выдавать выпускникам сертификат, но для работы в шаманском обществе в Туве, тем не менее, молодой шаман должен пройти «аттестацию».

Как любая частная школа, заведение это вполне коммерческое, поэтому предполагалось, что за реальные деньги в школе могут учиться не только тувинцы, но и все желающие (имеющие для этого средства³⁶). Ориентировались при этом прежде всего на людей (чаще, иностранцев), которые уже учились у С.И. Канчыыр-оола во время его зарубежных поездок.

Организационно обучение построено по системе М.Харнера и мало чем отличается от школ шаманизма в Европе. Обучение рассчитано на три цикла (ступени). Начальный (далее этого дело не пошло) цикл состоит из 20-ти аудиторных часов и показа 2-х ритуалов по выбору преподавателя или самих слушателей. Во время занятий слушателей обучают самым простым методам работы с клиентом (очищение себя и клиента, гадание), пользованию шаманскими атрибутами и поясняют их значение, объясняют понятия тувинского шаманского космоса и системы общения с духами, учат получать энергию от природы, кроме этого следует теоретическая подготовка к выбранным ритуалам. Ритуалы проводятся самим шаманом с реальными заказчиками или в виде специального показа – демонстрации, при этом шаман не только проводит обряд, но и комментирует его ученикам. По окончании этого этапа ученик получает достаточно большой объем знаний о тувинской традиционной культуре и шаманизме и вполне может начинать частную практику, если имеет к этому склонность³⁷, желание и приобретет необходимые ему шаманские атрибуты.

³⁶ В 1998 г. час обучения стоил \$ 20, хотя в зависимости от величины группы цифра эта могла быть уменьшена.

³⁷ Перед обучением Сайлык-оол Канчыыр-оол проверяет кандидатов на наличие способностей и внутренней силы, но рекомендует практиковать не всем, что, впрочем, не мешает обучаться.

Характерно, что сам шаман вполне осознает, что шаманизму нельзя научиться, во всяком случае, рассказывая о воспитании шамана, он подчеркивает, что «будущего шамана в Туве не учат, а показывают ему, а дальше духи ему сами все показывают». Но он принял учение М. Харнера и сделал прекрасную попытку адаптировать к ней свои знания о тувинской шаманской традиции. То, чему он обучает, — действительно «основы шаманизма», базирующиеся на глубоком, зачастую, внутреннем знании тувинской культуры, но синкретизм этого учения вполне ощутим. В лекциях встречаются пассажи, заимствованные из ламаизма, что, в общем, характерно для тувинского шаманского мировоззрения, местами пересказываются фрагменты научных монографий, транслируются экологические схемы М. Харнера и его последователей, есть и свои собственные суждения, выводы и личные примеры. Это все, по большому счету, и есть новое «неошаманское» мифотворчество, не потерявшее связи с традицией, но достаточно адаптированное к новым условиям.

Именно его предлагалось распространять среди учеников-тувинцев. Именно «предполагалось», поскольку реально школа приняла только 4-х слушателей (двое русских и двое голландцев), которые занимались летом 1998 г. в помещении, где параллельно велись отделочные работы. Других учеников в школе не было. Сейчас школа закрыта, виной чему внутренние конфликты шаманских лидеров и чиновников от шаманизма в республике.

Приведенные выше факты свидетельствуют, что сейчас в Республике Тыва (можно полагать, и в других республиках) происходит два параллельных процесса: становление «нового городского шаманизма» и развитие традиционного низового деревенского шаманизма. Оба этих процесса, по сути, объединяются в один мощный процесс «возрождения шаманизма», который происходит не только в Тыве, но и, практически, на всех территориях Сибири, особенно там, где существуют автономные национальные субъекты федерации. Однако уже сейчас заметны необратимые тенденции, ведущие к размежеванию нового и традицион-

ного шаманизма и постепенной замене старого новым. Среди социокультурных процессов, характеризующих «возрождение шаманизма», стоит особо выделить следующие:

- осмысление шаманизма как одной из форм этнической идентичности и формирование на его основе новой национальной идеологии;

- появление городского неошаманизма, не связанного с традиционным хозяйственным укладом местного населения, организованного в виде жестких иерархических структур с выделением идеологических лидеров, его коммерциализация и включение в систему современных рыночных отношений с характерной для них конкуренцией;

- протекторат местных республиканских правительств по отношению к идеологически ангажированным шаманским лидерам, тесная связь городских шаманских ассоциаций с фискальными и административными органами республики, использование интереса к шаманизму этнической интеллигенцией в своих интересах;

- введение в городскую шаманскую практику новых (адаптивных к современным условиям) приемов и методов, конструирование новой мифологии, открытость нового шаманизма к восприятию идей и методов, близких по духу эзотерических учений, появление шаманских школ и методик “научения”, допуск к шаманским методам и практике лиц из иноэтнической среды, в том числе европейцев;

- сосуществование и идеологическая конкуренция новых городских шаманов (неошаманов) и традиционных местных (“свободных”) шаманов с явной тенденцией к победе первых.

7. МУХОМОР – ШАМАНСКИЙ ГРИБ?

Галлюциногенные и психотропные средства являются немыми элементами традиционной культуры практически всех народов мира. К какому бы региону мира мы не обратились, обязательно встретим использование наркотиков местного происхождения. Наро-

ды Мезоамерики издавна использовали галлюциногенный кактус пейот (мескал) и псилобициновые грибы, в Южной Америке жевали листья коки, в Северной – вдыхали дым табака, народы Океании варили из корней перечных растений опьяняющий напиток – каву, в Азии потребляли различные снадобья на основе конопли и мака, в Центральной Африке – напитки из коры колы. Причем чаще всего потребление галлюциногенов связано с ритуально-обрядовой практикой и имеет очень древние исторические традиции, подтвержденные многочисленными письменными источниками и находками археологов.

Многим коренным народам Северной Азии давно известны опьяняющие свойства местных галлюциногенов: конопли, белены, багульника, борщевика и других растений. В этнографической литературе накопилось достаточно сведений об использовании этих растений в бытовой и пищевой культуре, лечебной или ритуально-обрядовой практике. Чаще всего галлюциногенный опыт народов Сибири связывают с мухомором. Формированию этого мнения во многом способствовала ситуация в советской науке, когда темы, связанные с наркотиками, считались предосудительными и негласно запретными. Этнографы специально никогда не изучали культуру потребления галлюциногенов, они лишь фиксировали факты, а в случае необходимости объяснений сведения черпались в основном из широко известных работ досоветских или зарубежных исследователей. Это привело к тому, что представления об использовании в Сибири галлюциногенных и психотропных препаратов становились все более легендарными. Так, в настоящее время сложился уже своеобразный научный миф о широчайшем использовании мухоморов в ритуально-обрядовой практике народов Сибири. Он особенно распространен среди западных историков и этнофармакологов. Причем, потребление мухоморов обязательно связывают с сибирским шаманизмом, находя многочисленные параллели шаманской психоделии в грибных церемониях древних и современных народов мира. Но так ли это на самом деле, были ли столь широко распространены в Сибири галлюциногенные грибы; сколь прочны связи между сибирским шаманизмом и

психотропными свойствами мухоморов; и как вообще использовали галлюциногенные и психотропные средства сибирские шаманы? Попробуем разобраться в этих вопросах подробно.

Мухомор-сома-шаманизм: рождение мифа

Впервые внимание к роли галлюциногенных грибов, и в том числе мухоморов, в ритуально-обрядовой практике привлекли создатели этномикологии³⁸ Гордон и Валентина Уоссоны. Они обнаружили множество примеров существования грибных культов в Америке и древней Евразии, что позволило им даже разделить все народы мира на микофилов и микофобов. В своем совместном труде супруги выдвинули еще одну оригинальную гипотезу, согласно которой знаменитая сома ведов готовилась на основе грибов с красной шляпкой и белыми пятнышками, то есть из мухоморов (*Amanita muscaria*)³⁹. Наиболее полно последнюю идею развернул Г. Уоссон в своей книге «Сома: божественный гриб бессмертия», где даже указал возможное время и место происхождения традиции приготовления этого напитка – Сибирь рубежа III – II тыс. до н.э., связав его появление в Индии с переселением ариев⁴⁰. Гипотеза Р.Г. Уоссона вызвала широкий резонанс. На нее откликнулись ведущие исследователи мифологии: среди которых такие имена как К. Леви-Стросс и В.Н. Топоров. Критикуя отдельные спорные положения, гипотезу в целом приняли, немало не усомнившись в том, что мухомор чрезвычайно активно используется в шаманской практике народов Сибири.

Становление этномикологии и развернувшиеся вокруг нее дискуссии, помимо бесспорно плодотворного результата – привлечения внимания к роли грибов в мифологии, имели несколько взаимосвязанных последствий, прежде всего, для изучения Сибири. Во-первых – сложилось твердое представление о мухоморе, как о шаманском грибе; во вторых – начались поиски подтверждения сущест-

³⁸ Наука об использовании грибов в культурах народов мира.

³⁹ Wasson R.G., Wasson V.P. Mushrooms, Russia and History. – New York, Pantheon Books, 1957.

⁴⁰ Wasson R.G. Soma: Divine Mushroom of Immortality. – The Hague, Mouton, 1968.

вования грибных церемоний в культурах древнего населения в Сибири; в третьих – потребление всех галлюциногенных средств народами Сибири стали связывать исключительно с шаманизмом.

Идея о существовании в древности грибных церемоний почти параллельно появилась в Сибири у археологов – исследователей первобытного искусства. В 1971 г. были опубликованы наскальные изображения Пегтымеля на Чукотке, часть которых содержала “грибные” сюжеты: антропоморфные фигуры в грибовидных шляпах и предметы, похожие на грибы. Их интерпретировали как человеко-мухоморы и мухоморы, находя подтверждение существования специфических грибных церемоний древности, прежде всего, в этнографических параллелях из психоделических сеансов народов крайнего северо-востока Азии. В этом же ключе трактовала антропоморфные изображения в широких “грибовидных” шляпах в петроглифах Саянского каньона Енисея М.А. Дэвлет, связывая их с культом ядовитых грибов в Сибири⁴¹. Гипотеза нашла авторитетных сторонников. А.А. Формозов предложил связать эти изображения с получением знаменитого опьяняющего напитка сомы, широко известного в Азии. В этом месте археологическая и мифологическая линии исследований окончательно сомкнулись. Наиболее развернуто обе представлены в книге Г.М. Бонгард-Левина и Э.А. Грантовского «От Скифии до Индии». Ссылаясь на мнение Р.Г. Уоссона, авторы рассматривали мухомор как одно из вероятных растений, из которого могли готовить сому древние индоиранцы, и выстроили изящную концепцию о существовании в религиозной традиции индоиранских народов “совокупности целого ряда существенных особенностей именно северного шаманизма”⁴². Особый интерес вызывает тот факт, что идея, рожденная исследователями мифологии, рикошетом вернулась к ним же от ар-

⁴¹ Дэвлет М.А. Древние антропоморфные изображения из Саянского каньона Енисея // Соотношение древних культур Сибири с культурами сопредельных территорий. – Новосибирск, 1975. – С. 238 – 248. Дэвлет М.А. Пляшущие человечки // Природа. – 1976. – № 9. – С. 115 – 123. Дэвлет М.А. Петроглифы на дне Саянского моря (гора Алды-Мозага). – М., 1998.

⁴² Бонгард-Левин Г.М., Грантовский Э.А. От Скифии до Индии. – М., 1983.

хеологов. Так, Е.М. Мелетинский, приводя мифологический сюжет о мухоморных девушках у ительменов, ищет подтверждения в петроглифах Пегтымеля⁴³. После этого в дальневосточной археологии появилась тенденция интерпретировать все похожие на грибы предметы именно как мухоморы и связывать их с культами галлюциногенных растений, ссылаясь на признанные авторитеты и приводя самые широкие аналогии их применения у народов Африки, Азии и Америки.

В ряду попыток археологов интерпретировать предметы грибовидной формы особняком стоит гипотеза А.П. Бородовского, который нашел более рациональный способ объяснения назначения пяти глиняных грибовидных изделий, обнаруженных в памятниках большереченской культуры раннего железного века. Он считает, это «наковаленки», которые использовались в керамическом производстве для заглаживания стенок сосудов. В отличие от коллег в подтверждение А.П. Бородовский приводит не умозрительные мнения и далекие аналогии, а экспериментальные данные, результаты которых вполне осязаемы. Хотя как раз “грибовидность” этих материалов менее всего вызывает сомнения, так как это действительно похожие на грибы предметы: у них выпуклая или уплощенная с висящими краями шляпка на короткой ножке с отверстием, на внутренней стороне шляпки небольшие (совершенно нефункциональные) отверстия. В целом именно эти предметы из всех вышеупомянутых больше всего похожи на мухоморы. Кстати, и обстоятельства их обнаружения тоже менее всего подходят для их функциональной интерпретации. Четыре из пяти наковаленок обнаружены в погребениях, причем, все – в мужских, хотя гончарством в сообществах, где ведущую роль в хозяйстве играло скотоводство, скорее всего, должны были заниматься женщины. К тому же одна наковаленка найдена вместе с каменной курильницей, кусочками мела и бронзовым зеркалом – таким магикоритуальным комплексом⁴⁴. Гипотеза А.П. Бородовского – исключе-

⁴³ Это как раз пример циклической аргументации, которую необходимо тщательно проверять.

⁴⁴ **Троицкая Т.П., Бородовский А.П.** Большереченская культура лесостепного Приобья. – Новосибирск: Наука, 1994.

ние единичное. Вообще связь между грибовидными изображениями (изделиями) и мухоморами во всех работах проводится через северные этнографические аналогии и обязательно связывается с шаманизмом. Именно “шаманская” основа изображения мухоморов и является наиболее интересной, но и наиболее уязвимой.

Потребление мухомора у народов севера Сибири

Традиция потребления мухоморов (*Amanita muscaria*) хорошо известна у народов северо-востока Сибири. В.Г.Богораз считал, что одурманивающие и возбуждающие свойства мухомора были открыты “туземцами Северо-Восточной Азии”. В 1787 г. один из членов северо-восточной географической экспедиции так описывал потребление мухоморов у ительменов: ”...вместо вина употребляют грибы красные, называемые мухоморами, с которых бывают пьяны или лучше сказать бешены до крайности, кой же не потчеваны мухомором, может, по неимению оных, те стараются пить урину от взбесившихся, и от того еще больше бешены, нежели первые”. Известно, что потребление мухоморов особенно широко было распространено среди коряков, использовали их также южные тихоокеанские чукчи и группы южных ительменов. Однако и здесь потребление этих грибов в этнографическое время было ограничено тем, что психотропными свойствами обладали далеко не все виды мухомора, к тому же произрастают они только в таежных областях и могут добываться в крайне ограниченных количествах. Но об опьяняющих способностях этих грибов знали практически все обитатели северо-востока Сибири. Даже те группы, которые сами не использовали мухомор, собирали его для продажи своим соседям – тундровым оленеводам. Чукчи использовали мухомор чаще всего в сушеном виде. Грибы заготавливали впрок, высушивая и нанизывая по три штуки на нитку. При употреблении отрывали маленькие кусочки, тщательно пережевывали и глотали, запивая водой. У коряков был распространен обычай, когда женщина разжевывает гриб и отдает мужчине проглотить жвачку. Отметим, что на северо-востоке Сибири о ферментации, т.е. об изготовлении

напитков из грибов не знали, так что прямая связь со специально изготавливаемой сомой крайне сомнительна.

Судя по всему, до прихода русских галлюциногенные свойства мухоморов были широко известны не только народам северо-восточной Сибири. Есть сведения, что их употребляли якуты, юкагиры и обские угры. Причем в Западной Сибири мухоморы ели сырыми или пили отвар из сушеных грибов. Описание потребления и произведенного ими эффекта у хантов приводит И.Г. Георги: “Мухоморами упиваются и многие другие сибирские народы, а особливо, живущие около Нарыма остяки. Когда кто съест за одним разом свежий мухомор, или выпьет увар, с трех оных, высушенных, то после сего приему, становится сперва говорлив, а потом делается, из подоволи, так резов, что поет, скачет, восклицает, слагает любовныя, охотничья и богатырския песни, показывает необыкновенную силу и проч., а после ничего не помнит. Проводя в таком состоянии от 12 до 16 часов, на последок засыпает; а как проснется, то от сильного напряжения сил, походит на прибитого, но в голове не чувствует такой тягости, когда вином напивается, а и после не бывает ему от того ни какого вреда”⁴⁵. Приведенная цитата дает довольно точное описание наркотического состояния, вызванного приемом алкалоидов – самых распространенных растительных наркотиков.

В состав мухомора красного входят два алкалоида – мускарин и микоатропин. Наиболее сильнодействующим является первый. Он относится к чрезвычайно сильным ядам. Потребление человеком одновременно 0,005 грамм может вызвать самые тяжелые последствия, вплоть до летального исхода. Как и другие алкалоиды, его можно использовать в качестве стимулирующего средства только в небольших дозах, не являющихся токсичными. Однако мускарин не вызывает галлюциногенного эффекта, предполагают, что на мозг действует микоатропин (грибной атропин или мускаридин), хотя опыты на человеке с микоатропином не проводились, и это лишь гипотеза. В любом

⁴⁵ Георги И.Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов, их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, упражнений, забав, вероисповеданий и других достопамятностей. – СПб., 1799. – Ч. 1. – С. 72.

случае потребление мухоморов, содержащих мускарин, крайне опасно, нужно очень точно рассчитывать дозировку.

Народы Сибири, судя по приведенным выше примерам, достаточно хорошо знали “среднюю” дозу – три гриба. Но величина дозы обычно варьировалась в зависимости от общего физического состояния организма, длительности потребления, интервала между приемами. Молодежь употребляла грибы в небольших количествах, постепенно доза увеличивалась, интервал между приемами сокращался, повторить опьянение сразу после галлюциногенного сна можно было самой малой дозой. В.Г. Богораз подробно описал три стадии опьянения мухомором у чукчей, которые могли наступать по отдельности или последовательно в течение одного приема. На первой стадии наступает приятное возбуждение, беспричинная шумная веселость, развивается ловкость и физическая сила. На второй стадии появляются галлюциногенные реакции, люди слышат голоса, видят духов, вся окружающая реальность для них приобретает иное измерение, предметы кажутся непомерно большими, но они все еще осознают себя и нормально реагируют на привычные бытовые явления, могут осмысленно отвечать на вопросы. Третья стадия – самая тяжелая – человек входит в состояние измененного сознания, он полностью теряет связь с окружающей реальностью, находится в иллюзорном мире духов и под властью их, но он долгое время активен, передвигается и говорит, после чего наступает тяжелый наркотический сон.

Но все приведенные выше свидетельства отнюдь не связаны с шаманскими практиками, здесь речь идет скорее о бытовой наркомании. Как и все наркотические средства, мухомор вызывал типичную интоксикацию, от приема внутрь возникала зависимость организма от алкалоидов. Привычка к мухоморам была очень сильной, при отсутствии грибов любители пили собственную мочу или мочу недавно наевшегося их человека, в некоторых случаях даже мочу оленей, пасущихся в грибных местах. Мускарин и микоатропин почти не расщепляются в организме и выводятся из него в растворенном виде, поэтому моча оставалась практически столь же токсичной, как и сами

грибы. Об этом сибирские народы тоже очень хорошо осведомлены. Видимо, их знания о свойствах мухоморов появились в результате пищевых экспериментов и развивались в соответствии с практическим опытом их употребления. Во всяком случае, знания о дозировке и правилах потребления у народов севера уже в XVIII в. были устойчивыми. Это само по себе наводит на мысль, что потребление грибов должно было пройти определенный этап тестирования, на протяжении которого вырабатывались рецептуры и нормативы. Если учесть, что галлюциногенные мухоморы растут не везде, и их психоактивность варьируется в зависимости от ежегодных климатических изменений, приходится констатировать, что этот этап должен быть довольно длительным. Даже русские на Камчатке, которые заимствовали уже готовую традицию у местных народов, прошли этот этап. С.П. Крашенинников приводит несколько печальных примеров потребления мухоморов русскими на этом этапе: «Служивому Василию Пашкову, который часто в Верхнем Камчатском и в Большерецком на заказе бывал, велел мухомор у себя яйца раздавить, который, послушав его дни в три и умер. Обретающемуся при мне толмачю Михайлу Лепехину, которого не в знатье мухомором поили, велел он брюхо у себя перерезать...»⁴⁶.

Естественно, что мухомор воздействовал на психику и вызывал галлюциногенные реакции, обеспечивая тем самым контакт с миром духов. Выводя потребителя в область сакрального, мухомор сам по себе приобретал магическую силу. Здесь границу между сакральным и профанным следует, видимо, искать в мотивации потребления. Судя по приведенным описаниям, массовое использование этих грибов отнюдь не ставило целью шаманское перемещение, скорее, цель – сугубо прозаическая. Как известно, потребление наркотиков приводит к возбуждению, стимулирует центральную нервную систему, вызывает состояние эйфории. В результате коркового торможения угнетается деятельность коры больших полушарий головного мозга, тормозится активное

⁴⁶ Крашенинников С.П. Описание земли Камчатки. – М.; Л.: Изд-во Главсевморпути, 1949. – С. 694-695.

мышление, память, ситуационные эмоции, но при этом повышается возбудимость центров положительных эмоций (радости). В большинстве случаев именно последнее и привлекательно для наркомана. Таким образом, приходится констатировать, что массовое потребление мухоморов у народов севера Сибири существовало вне связи с ритуально-обрядовой практикой, а в лучшем случае параллельно ей.

Мухомор в мифе и ритуале

Мухомор как явление традиционной пищевой культуры естественно занял место в мифопоэтическом космосе потребляющих его народов. Наркотическая галлюцинация для архаического сознания также реальна, как и любое другое явление и, несомненно, требует поименования и объяснения. Так, у чукчей гриб персонифицировался в духа – мухомора, его представляли похожим на настоящий гриб – без шеи и ног, с цилиндрическим телом и большой головой, хотя он мог являться в самых разнообразных формах. Он передвигался, быстро вращаясь. Духи-мухоморы, по представлениям чукчей, очень сильны, они прорастают сквозь камни и деревья, разрывая и кроша их. Они связаны с нижним миром, во всяком случае зачастую они водят своих почитателей в страну, где живут мертвые⁴⁷, в связи с этим они весьма опасны и коварны, они требуют от человека постоянного почтения к себе и окружающей природе, заставляют выполнять все их приказания, грозя за неповиновение смертью, зачастую выкидывают злые шутки, показывают некоторые вещи в ложном виде. У обских угров также существовало представление о том, что в мухоморе пребывает особый дух. Употребляя мухоморы, люди легко входят в контакт с ними, обретают часть их мистической силы, иногда могут даже сами становиться (ощущать себя) грибами. Видимо, только у отдельных, физиологически предрасположенных индивидуумов, одним из постоянных стимулов к приему мухоморов было именно стремление к контакту с миром духов, обретение новых мистических возможностей, дарованных ду-

⁴⁷ Т.Я. Елизаренковка и В.Н. Топоров напротив, считают, что через мухоморный транс происходит контакт с верхним миром.

хами природных стихий. Это явление широко распространено в Западной Сибири. У хантов мухоморы потребляли исполнители героических сказаний. "... певец для большего воодушевления съедал перед началом пения несколько мухоморов – 7-14-21, то есть число, кратное семи: от них он просто приходит в исступление и походит на бесноватого. Тогда всю ночь напролет диким голосом распевает он былины, даже и давно, казалось, забытые, а утром в изнеможении падает на лавку"⁴⁸. Именно этот индивидуальный опыт и лежит в основе представлений о шаманской сущности мухомора. Действительно, есть сведения, что среди сибирских шаманов было немало "визионеров", входящих в транс посредством приема мухоморов или посещающих духов в галлюциногенном сне после поедания грибов. В мансийском фольклоре шамана называли "мухомороедающим" человеком. У хантов среди лиц, умеющих вступать в контакт с миром духов, выделялась отдельная категория мухоморщиков, "которые ели мухомор и в полубредовом состоянии общались с духами". Некоторые ненецкие шаманы также принимали мухоморы, чтобы в наркотическом трансе узнать у духов способ излечения больного. Именно на эти и подобные примеры из Западной Сибири и опирались гипотезы связей шаманизма с потреблением мухомора. Но здесь мы видим две различные модели использования мухоморов: на северо-востоке – профанная, где мухоморы могут пробовать практически все члены сообщества; в Западной Сибири – сакральная, где потребляют мухоморы только отдельные лица и строго ритуально. Но даже в последнем случае это не совсем шаманская практика. Считается, что интоксикация путем употребления галлюциногенных и психотропных средств для достижения шаманского экстаза не характерна для шаманизма. Мирча Элиаде называет этот способ "грубым и пассивным". Наркотический транс скорее является дошаманским, или магическим.

Чаще в Западной Сибири свойства мухоморов использовали не для вступления в контакт с духами, а в реальной медицинской практике. Лечебный сеанс хантыйского *исылта-ку* (фокусника и лекаря) с

⁴⁸ Патканов С. Тип остяцкого богатыря по остяцким былинам и героическим сказаниям. – СПб., 1891. – С. 5.

применением мухомора достаточно подробно описал В.Н. Кулемзин⁴⁹. Вся процедура сводится к усыплению пациента, его длительному сну и пробуждению. Для погружения пациента в сон исылта-ку готовит довольно сложное снадобье. Он размачивает в двух сосудах с теплой водой сухую пленку мухомора и сам гриб без пленки, при этом вода должна быть снеговой, а чашка деревянной, как в любой ритуальной практике нарушение заведенного порядка здесь недопустимо. Выпив снадобье, пациент должен спать в холодном помещении три дня. Сам врачеватель тоже принимает мухомор, вместе с клиентом он должен отправиться к подземному богу Кали-Торуму, передать подарок и попросить, чтоб не забирал больного. У последнего от приема снадобья снижается кровяное давление, замедляется дыхание, то есть наступает очень тяжелая интоксикация, при неосторожности или превышении дозы может наступить паралич дыхательного центра и остановиться дыхание. Доза исылта-ку, по всей видимости, незначительна, поскольку он должен бодрствовать, следя за состоянием спящего, и вовремя вывести его из этого состояния.

Сходные понятия о галлюциногенных препаратах широко распространены у самых разных народов Африки, Америки и Океании. Но они не имеют подлинно шаманской основы, по своей сути мухомор не более чем элемент магии. Шаманизм же относится к более развитой стадии представлений о мире сакрального. В центре его культовой практики всегда находится фигура посредника между миром людей и миром духов, но и для него мир духов доступен только во время обряда, когда он погружается в контролируемый транс. При этом подлинно шаманская техника вхождения в транс в Сибири обходится без наркотиков, а достигается при помощи пения, музыки, телодвижений, биологической предрасположенности и длительных тренировок. Необходимо также отметить, что в большинстве шаманских обрядов в транс входит только сам шаман, присутствующие, как правило, если и не являются пассивными зрителями, то, по крайней

⁴⁹ Кулемзин В.Н., Лукина Н.В. Знакомьтесь: ханты. — Новосибирск: Наука, 1992.

мере, не устраивают танцевальных представлений, как это можно было бы вообразить при анализе петроглифических картин. В этой связи необходимо отметить, что у всех народов, о которых шла речь выше, не было развитого шаманизма. У народов северо-востока, как уже указывалось, был распространен домашний шаманизм, когда практически каждый мог совершать камлание. У обских угров он находился на стадии формирования, вбирая в себя всевозможные магические техники сновидцев, фокусников, ворожеев, прорицателей и сказителей. Не зря же в этих культурах мир духов вполне осязаем, и контакт с ним вполне возможен для многих, если не для каждого. Именно на стадии смены двух систем транса – магической и шаманской и находились описанные народы в XVIII – XIX вв.

Магическая техника транса, разновидностью которой является галлюциногенная, судя по всему, предшествовала шаманским методам. И именно магическими являются обряды, связанные с потреблением наркотиков. Шаманская методика вхождения в состояние измененного сознания через музыку, пение и телодвижения, характерная для развитых форм шаманизма, появилась значительно позднее и постепенно вытесняла из обряда наркотический магический транс, там, где он применялся. Видимо, это сопровождалось тем, что коллективный контакт с миром духов уступал место индивидуальному контакту посредника, и роль посредника становилась все более значимой. Естественно, что в таком случае прием галлюциногенов мог оставаться в шаманском обряде в качестве реликта.

Галлюциногены в шаманской практике

В таежных районах Сибири мухомор, кажется, был единственным широко известным галлюциногеном, что может объясняться ограниченностью растительных ресурсов. В областях с более разнообразной и богатой флорой, где более обширный ассортимент растений, содержащих психотропные и галлюциногенные вещества, растительные наркотики применялись чаще. Самые разнообразные галлюциногенные средства использовались народами Дальнего Востока. В на-

родной медицине и в качестве опьяняющих препаратов составы из корня женьшеня, борщевика сладкого, листьев багульника, веток можжевельника и некоторых других. По сравнению с мухомором это довольно слабые наркотики, не вызывающие сильной интоксикации или галлюциногенных реакций. Чаще всего их употребление требует тщательного, нередко фармакологически сложного приготовления или сочетания нескольких компонентов. Способы применения галлюциногенных препаратов у народов Дальнего Востока более разнообразны: наркотические растения здесь пили, жевали, часто их сжигали и вдыхали дым.

Чаще всего использование их также связывают с шаманскими практиками. Так, нивхские шаманы обязательно практиковали перед и во время обрядов сжигание багульника (*ledum palustre*, *ledum hypoleucum*). Специальный дымок для этого был неизменным атрибутом шамана наряду с поясом, костюмом и бубном. Шаманы удэгейцев, ульчей, нанайцев и орочей также использовали багульник во время камланий. Заготовленные заранее сушеные листья они бросали в очаг или на раскаленную сковородку. Дым воздействовал на психику самого шамана, создавал в закрытом помещении благоприятную среду для проведения сеанса общения с духами, способствуя наступлению массового гипноза и шаманского транса.

У айнов перед камланием в горячую золу помещали ветки ели, лиственницы, дикого чеснока и растения с местным названием *нутя*. Последнее является слабым растительным наркотиком. Тлея, эти растения источали ароматный запах, дым, видимо, являлся слабым транквилизатором. Шаман перед камланием пил соленую морскую воду, где вымачивались ветки ели и *нутя*. Наркотический сок растения помогал шаману достичь состояния измененного сознания. В ходе сеанса шаман еще два или три раза выпивал эту жидкость, постоянно поддерживая опьянение организма.

Включенность психотропных и галлюциногенных препаратов в контекст обряда, по-видимому, является доминантной чертой культуры их потребления у народов Дальнего Востока. Наркотический

транс и галлюциногенный контакт с миром духов были, судя по всему, основой пищевого использования этих растений. Но на Дальнем Востоке также не было развитого шаманизма, а скорее, зафиксирована его ранняя форма.

В последовательной смене магического и шаманского при достижении транса можно проследить определенную тенденцию: чем сильнее наркотик, тем меньшую роль играет шаманский транс сам по себе; чем слабее наркотик, тем большее значение приобретает техника контролируемого транса. В крайних случаях наркотик приобретает символическое значение, прямой эффект практически не используется. Это становится достаточно хорошо заметно, если рассмотреть использование в лечебной и ритуально-обрядовой практике растений, содержащих галлюциногенные и психотропные вещества в очень незначительных количествах.

Одним из таких растений является можжевельник (*Juniperus L.*). Его использовали и используют ныне многие народы в Сибири, причем достаточно однообразно. Дымом можжевельника окуривают. Приятный аромат сгорающего растения, оказывающий расслабляющее и успокаивающее действие на человека, у многих народов Сибири считался очистительным, губительно действующим на злых духов. Так, например, при лечении душевнобольных у нивхов их окуривали дымом от веток можжевельника. При этом действие дыма осмысливалось не как наркотическое (магическое), а как священное (символическое). Не духи владели растением, а растение через дым влияло на духов, отгоняя их от пациентов своей собственной природной силой.

Окуривание дымом можжевельника особенно распространено в Южной Сибири. В Туве можжевельник (артыш) является обязательным компонентом ритуально-обрядовой практики. Любое лечение начинается с обряда окуривания – очищения от нечисти. Вообще, любое место, где могут оказаться недобрые силы, обязательно окуривается. В работах, посвященных анализу шаманского реквизита в Туве, обычно большое внимание уделяется костюму, бубну, зеркалу и изображениям духов, артышу, как правило, значение не придается.

Тем не менее, лампада с порошком сухих веточек можжевельника или сами подсушенные веточки являются одним из важнейших атрибутов тувинских шаманов. Использование можжевельника в практике тувинских шаманов автору приходилось видеть неоднократно. Шаманский сеанс обычно начинается с окуривания артышом. Шаман зажигает лампаду или поджигает веточку и очищает, прежде всего, себя и инструменты. Делает он это обычно в определенной последовательности обводя лампадой вокруг каждого значимого атрибута: сначала колотушка, потом головной убор, который сразу после этого надевается на голову, затем бубен, и, наконец, сам очищается, проводя ногами над тлеющим артышем – три раза левой ногой, затем также правой и снова левой два раза. Клиента перед обрядом тоже очищают, проводя круги вокруг лица и сложенных перед ним рук. Если проводится большой обряд, священным дымом очищают подобным образом всех присутствующих. При этом во время обряда можжевельник постоянно должен тлеть, чтобы он не потух, следит либо сам шаман, либо помощник, выбранный из числа присутствующих. Тувинский шаман Сайлык-оол Канчыыр-оол сообщил любопытную деталь: артыш должен гореть постоянно только в помещении, на открытом воздухе это не обязательно. Мне самому неоднократно приходилось находиться в помещениях, где курится можжевельник, и испытать на себе его дурманящее влияние. При длительном нахождении в таком помещении, а шаманские обряды, как правило, длятся несколько часов, наркотический эффект этого дыма может быть очень сильным. Сейчас шаманы используют можжевельник, не задумываясь над его галлюциногенными свойствами, для них он превратился в символическую природную силу, не персонифицируемую в конкретных образах. В представлении тувинских шаманов артыш помогает контакту с духами так же, как такие абстрактные неперсонифицированные понятия, как ум, свет, звук, чистота.

Подобную основу имеют представления о слабонаркотических средствах у других народов Южной Сибири. Хакасы также проводили обряд окуривания перед любым лечением и считали дым можже-

вельника (арчын) очищающим. Хотя гораздо шире среди них было распространено окушивание богородской травой (ирбен) (*Thymus vulgaris*), галлюциногенное действие которой похоже на описанные.

Использование слабых препаратов шаманами Тувы и Хакасии вовсе не означает, что они просто не знали сильных. Напротив, именно народам Южной Сибири были известны синтетические, а значит, очень мощные психотропные и галлюциногенные средства. Речь идет прежде всего о крепких алкогольных напитках, получаемых путем возгонки продуктов брожения молока или зерновых. Тувинцы и алтайцы издавна готовили молочную водку – араку. Хакасы знали два крепких напитка – “айран арагазы” – молочная водка и “ас арагазы” – ржаная водка. Видимо, начало изготовления этих напитков в Южной Сибири имеет довольно длительную традицию и связано со становлением производящих форм экономики. Кроме сильного возбуждающего эффекта, быстрого возникновения наркотической зависимости, они легче всего вызывают еще и синдром абстиненции, который заключается в том, что отказ от приема сопровождается нарушением психических функций. Даже сравнительно короткий перерыв может повлечь за собой изменения поведения, повышенную возбудимость, высокую раздражительность, агрессивность. То есть наступает типичная наркомания.

Молочная водка – напиток, известный всем скотоводческим народам Южной Сибири, также имеет довольно длинную историю потребления. Уже в эпоху средневековья на поясе каменных изваяний изображали кожаную флягу, похожую на фляги для араки алтайцев, хакасов и тувинцев. Технология изготовления, традиции хранения и употребления араки довольно сходны у всех групп тюрко-монгольского мира и достаточно полно описаны в специальной литературе.

Молочная водка осмыслялась как символическая ценность. Употребление ее не являлось актом магическим или шаманским, не обеспечивало прямо контакт с миром духов. Тем не менее, семантическая нагруженность ее очень многопланова, она включает в себя все свойства молочных продуктов, столь ценимых в мире скотоводов. Употребление араки связано со всеми важными моментами в жизни человека и со-

циума, ее пьют при рождении детей, на свадьбе, похоронах, при встрече гостей и т.д. По сути, потреблением этого синтетического наркотика сопровождается любое состояние праздника, когда обыденность отступает на второй план, а социальные рамки раздвигаются до вселенских масштабов, приближая людей к первозданному миру духов природы. Арака также любима духами, как и людьми, но это ценность не их мира в отличие от сильных растительных галлюциногенов, применяемых на магической стадии, она не отождествляется с самими духами. Духи принимают ее в жертву, питаясь и очищаясь ею, как и люди, они переживают с ней праздник, испытывая благодарность к людям и символически приближаясь к ним. И в этом состоянии обоюдного выхода за рамки обыденной повседневности проявляются давно забытые способы магического соприкосновения двух миров – человеческого и сакрального. Это остаточные явления именно той древней магической функции наркотиков, которая обеспечила их длительное существование в культурных традициях практически всех народов мира.

Исходя из вышеизложенного, можно заключить, что у народов Сибири представления о галлюциногенных средствах были весьма различными и складывались в результате длительного пищевого или фармакологического тестирования, развития магических практик и визионерских экспериментов в ходе обрядовой деятельности дошаманского уровня. Чаще всего мотивировкой потребления галлюциногенов, скорее, являлась типичная бытовая наркомания или индивидуальный психоделический опыт отдельных адептов. В тех случаях, где галлюциногенные препараты используются в ритуально-обрядовой практике, их потребление является вспомогательной магической или лечебной техникой либо воспринимается как символический атрибут праздничного (измененного) состояния социума. Ни то, ни другое не является шаманской практикой.

НА ГРАНИЦЕ МИРОВ (вместо заключения)

Подводя краткие итоги, попробуем сформулировать, в чем же в действительности состоит сущность шаманизма. Эту сущность, наверное, проще всего определить через различия от других религиозных систем, т.е. выявив его собственные специфические характеристики.

Если начать с картины мира, сразу бросается в глаза, что большая часть характеристик являются если не всеобщими, то, по крайней мере, характерными для многих религий. Собственно шаманской частью картины мира является понятие о разграничении миров и о посреднике шамане – существе, обитающем на своеобразной границе этого мира и умеющем менять свою сущность с человеческой на иную для преодоления границ миров. Наличие такого существа и необходимость его путешествий среди миров санкционировано божествами и крайне важно для социума, так как он является центральной фигурой коллективных обрядовых практик, предельным выражением идеи посредничества через человека (живую сущность).

Важно подчеркнуть, что именно в мифологии, встраивающей шамана в картину мира, он является частью всех важных ее компонентов и связан буквально со всеми функциями этой мировоззренческой системы. Он – часть мирового устройства – обитатель границы, он следит за порядком и правильностью устройства вселенной. Являясь человеком, то есть частью социума, он в то же время – часть мира духов, транслирующая блага иного мира и нивелирующая его угрозы, помогающая людям преодолевать трудности. Он – пограничное существо – в какой-то мере, суть взаимосвязей компонентов мира и страж законов, этим миром управляющих. И, наконец, его деяния создают важный фрагмент культурной традиции, формируют пример и мораль.

В обряде, естественно, роль шамана еще значительней. Он фактически – центр обряда, его организатор и исполнитель. Собственно через него и его умение входить в транс проистекает вся обрядовая практика. Но с единственной оговоркой.... Это касается только кол-

лективного обряда, связанного с потребностями всего социума. Обряды личные и мелкогрупповые (например, семейные, промысловых групп, межличностные) обычно лежат вне его сферы деятельности. Он – ответчик за весь социум, если он берется помогать лично человеку, как в случае болезни, то делает это, чаще всего, на благо всех, а не только определенной персоны, либо же это тот случай, когда кроме шамана помочь некому.

Это разделение на индивидуальную и коллективную обрядовую деятельность и есть, по сути, разделение между религиозным и магическим. Там, где небольшой обряд совершается для себя или для своей малой группы и удовлетворяет индивидуальные потребности в контакте с иным миром, – это магия, в том же случае, когда это делается для блага всего коллектива, – религия. Обряд в исторической ретроспективе развивался от индивидуальных действий к коллективным. Именно организаторы коллективных церемоний – знатоки постепенно узурпировали определенные обрядовые функции и становились необходимыми социуму посредниками. Часть их стала в итоге жрецами, часть – шаманами. Шаманский обряд – предельная концентрация религиозно – посреднических функций, а вместе с ними навыков, техник, знаний, организационных возможностей в руках определенного человека – шамана.

Сам посреднический компонент шаманизма – представления о посредничестве и посреднике – также целиком сосредоточен на идее посредника-человека. Весь комплекс символов и внешних атрибутов шамана – то, что делает его надчеловеком, выделяет из социума, ставит вне миров и, фактически, замыкает на нем религиозные функции. Он, имеющий шаманский корень, указанный особой меткой, награжденный даром, призывается духами, чтобы умереть как человек и родиться вновь шаманом. Он, имеющий железные кости и новую душу, наделенный способностью превращаться в птиц и зверей, владелец волшебных предметов, пересекающий границы миров, имеющий в услужении духов-помощников, только он может вступить в контакт с могучими духами и богами и даже перечить им. И главное, он всегда

рядом. Он может помочь в любой или, практически, в любой ситуации, ведь он – часть этого, человеческого мира и всегда действует в интересах людей. Такое количество, а главное, качество характеристик не имеет ни один герой и ни одно существо другой мифологии и ни один религиозный деятель⁵⁰.

Шаман на сегодня – это высшая, или, по крайней мере, самая развитая, стадия идеи посредник-человек и построенной на этой основе религиозной практики. В отечественной литературе высказывалось мнение, что шаманизм – это высшая стадия развития анимистических верований. Однако более верным, скорее, будет утверждение, что шаманизм – итог развития магических практик, которые, трансформируясь от индивидуальных к коллективным, через систему обрядов и концентрацию обрядовых функций на определенных людях закрепились в религиозной картине мира и на какой-то стадии сформировали самостоятельную религиозную систему. Чтобы понять, как это происходило, я рискну восстановить этот процесс в виде схематической модели (рис. 8).

Если исходить из того, что общество развивалось по пути усложнения его структуры, то можно утверждать, что линия развития религиозных представлений и практик развивалась от первобытных верований к монотеизму. Возьмем это утверждение за основу. В таком случае, между этим полюсами – бессчетное множество вариантов, которые могут иметь разную степень сходства друг с другом, но не линейную, а, скорее, фрагментарно-параллельную.

Сначала (практически, вместе с человеком) появилась магия как определенная практика, быть может, даже не осознанная и не специальная. Это как раз тот случай, когда сначала все же было не слово, а дело. Истолкование и придание смысла этой практике, как и поиск смыслов вообще (то, что отличает человека от других животных), сформировали первое мышление – мифологию. Истолкователи и наиболее активные практики магии постепенно становились посред-

⁵⁰ Пожалуй, на это место мог бы претендовать тибетский лама, но, кажется, его избранничество и божественность заимствованы ламаизмом как раз от шаманизма.

никами. Функции их постепенно усложнялись, соответственно, совершенствовались обрядовые практики, и трансформировались представления о мире. Именно в такой последовательности, а не иначе. В этом смысле – посредник, особенно на раннем этапе, – это движущий механизм религии. Усложнение социальной структуры и изменения в условиях обитания и хозяйственной жизни давали импульс посредникам, те, в свою очередь, меняли обряд, а за ним развивались мифологические представления, что вело каждое сообщество к появлению разных первобытных верований. Магия как обрядовая практика усложнялась, но не теряла своих возможностей, пока в какой-то точке количественный рост мифологии и качественные изменения магии не подтолкнули к изменению самих понятий посредничества. Здесь происходит первое существенное разделение.

Появляются две идеи посредничества – место и человек. Точнее сказать, идея посредник – место у отдельных народов начала доминировать в обряде и постепенно выделилась в самостоятельную категорию. Нужно полагать, это разделение тесно связано с оседлостью и появлением земледелия. Далее история религий, связанных с идеей посредник – место, довольно хорошо известна. Появляются святилища и обслуживающие их жрецы, духи постепенно превращаются в богов, возникают политеистические религии. Вместе с ними возникает канон, фиксирующий правила обряда, постепенно вытесняющий индивидуальные действия, а с ними и элементы



Рис. 8. Место шаманизма в эволюционной схеме религий

магии, и саму возможность служителей культа мобильно реагировать на изменение ситуации в социуме и существенно, но плавно влиять на изменение религии. Результат этого известен, многие политеистические религии, основанные на идее посредник-место (по крайней мере, в европейской ойкумене), не смогли пережить следующий этап развития социума и контролировать изменения в картине мира, когда появилась идея единобожия, развитие ее привело к появлению монотеизма, церкви и института священничества (монашества) – служителей церкви.

Вторая линия развития религий, где ведущую роль играл посредник-человек, более сложна и менее исследована, поскольку связана с народами, ведущими подвижный образ жизни. Их социальная структура и хозяйство тоже находились в непрерывном развитии, что давало гораздо больше вариаций в картине мира, верованиях и обрядах, нежели у народов оседлых. В их общении с иным миром всегда было больше личностных элементов. Поэтому у них всегда существовала магия, в большинстве случаев оставшаяся основой обрядовой практики. Но сами посредники и их роль менялись в каждом случае по-своему. Их навыки и функции всегда соответствовали определенной ситуации и состоянию социума. Именно в этих случаях стало важным разделение всей обрядовой практики на личную и коллективную. Личная осталась все той же магией, а вот коллективная использовала институт посредников, функция которых всегда соответствовала определенным запросам социума. Именно развитие функций посредничества и их концентрация в отдельных людях и определяет состояние этих религий. В этом случае – знахарь, занимающийся только врачеванием, визионер-сновидец или нагуаль, умеющий преодолевать барьер миров, могут равняться с шаманом только в некоторых его функциях, он же – объемлет их все и является на сегодняшний день определенным пиком развития посредника-человека.

Таким образом, шаманизм – это определенная (высшая) стадия развития религиозных представлений, практик и религиозно-посреднических функций у народов, которые в силу разных причин –

природно-географических, социальных, экономических или иных — развивали ритуальную практику, в центре которой находился человек.

Шаманизм считается ранней формой религии, но при этом это религия современности. Не стоит забывать, что шаманизм даже в России, несмотря на антишаманские кампании 1930-х годов и последующий фактический запрет, выжил и достаточно распространен в Сибири. При этом его практикуют не где-то в отдаленных селениях. В крупных столичных центрах некоторых республик существуют шаманские центры и практикующие шаманы, к которым ежедневно обращаются клиенты, а иногда и республиканские правительства. В Южной Корее работают шаманские храмы, а традиционные шаманские календарные праздники собирают на публичные мистерии тысячи прихожан. Даже в странах, где шаманизма никогда не было, например, в Европе, возникают последователи шаманизма и открываются шаманские школы.

Такая живучесть шаманизма объясняется не только тем, что современное постиндустриальное сообщество ищет новые духовные ориентиры, в том числе и обращаясь к религиям прошлого, прежде всего, это свидетельствует о его чрезвычайной адаптивности к любым изменениям. Шаман, находящийся в центре этой религиозной системы, легко вносит изменения в любой его компонент, тем самым постоянно обновляя ее. Естественно, что эта религия сейчас существует совершенно не в таком виде, в каком ее встретили русские наблюдатели, скажем, 200 лет назад. Приноравливаясь к новым, даже самым неблагоприятным для себя, условиям, шаманизм, тем не менее, не теряет своей цельности и привлекательности. Именно чрезвычайная адаптивность всей системы обеспечивает ей перспективы в будущем.

ЗАДАНИЯ ДЛЯ ПРАКТИЧЕСКИХ ЗАНЯТИЙ

Задание 1

1. На основе мифов Древней Греции (можно использовать любые источники, например, «Мифологический словарь») попробуйте графически представить картину мира древних греков.

2. Найдите в текстах мифов описание нескольких простых религиозных обрядов.

3. Ответьте на следующие вопросы:

- Какими социальными, географическими или иными причинами обусловлена четкая локализация в этой картине мира древних греков места жительства богов – гора Олимп?

- Проницаем ли космос древних греков, существуют ли четкие границы между отдельными мирами, кто и как часто может их пересекать?

- Что (или кто) выполняет посредническую функцию в религии древних греков?

Задание 2

1. На основе имеющихся знаний о других религиях или при помощи справочников попробуйте подобрать наиболее близкий аналог шаману как пограничному существу в других религиозных картинах мира.

2. Прочтите главы 1, 2 книги: *Михайлов Т.М.* Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции. Новосибирск: Наука, 1987.

3. Выделите специфические бурятские черты картины мира бурятских шаманистов. Подумайте, относится ли религиозная психология бурят к картине мира или к обрядовой практике?

Задание 3

1. Давайте допустим, что Геракл – герой древнегреческой мифологии – тоже пограничное существо, своеобразный посредник, в некотором роде, аналогичный шаману. Какие его характеристики, качества и атрибуты соответствуют: избранничеству шамана, шаманской метке, шаманским атрибутам и символике. Чем его роль для социума отличается от роли шамана?

2. Ознакомьтесь с описанием шаманской болезни и первых шаманских опытов, приведенных в книге: *Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза*. М.; София, 1998. – С. 39 – 62. Проанализируйте эти описания.

3. Составьте список общих элементов в описаниях болезней разных шаманов.

4. Укажите индивидуальные особенности болезней отдельных шаманов.

5. Попробуйте выделить наиболее характерное для шаманских рассказов впечатление о первом полете.

Задание 4

1. Прочтите главу «Верования» в книге: *Серошевский В.Л. Якуты. Опыт этнографического исследования*. СПб., 1896.

2. Перечислите все встречающиеся в ней обязанности шамана.

3. Поместите названия этих обязанностей в таблицу в соответствии с социальной функцией

<i>Защита социума, помощь</i>	<i>Посредничество, поддержание равновесия в мире</i>	<i>Формирование новых элементов картины мира</i>

4. Встретили ли вы функции шамана, не указанные в лекции, какие?

Задание 5



1. Внимательно рассмотрите эти рисунки. Поместите номер рисунка в соответствующую ему строку в таблице:

Скорее всего, шаман	
Может быть, шаман	
Не шаман	

2. Объясните свой выбор.

3. Прочтите, какие еще фигуры в наскальных изображениях Станислав Гроф считает шаманами. Попробуйте найти репродукции этих изображений в литературе. Рассмотрев изображения, придумайте по три «не шаманских» объяснения увиденного.

Задание 6

1. На карте Сибири нанесите возможную область зарождения шаманизма – Саяно-Алтай.

2. Пользуясь вашими знаниями по археологии или учебником, определите, какие археологические культуры были распространены здесь во второй половине II до н.э.

3. Отметьте стрелками пути миграции этносов – носителей шаманской традиции из этой области.

Задание 7

1. Прочтите внимательно раздел «Современный шаманизм». Ответьте на вопросы:

- Каковы причины, способствующие возрождению шаманизма в национальных районах Сибири?
- Какими характеристиками должен обладать человек, чтобы стать современным шаманом?
- Какие новые способы передачи шаманского дара вы узнали из текста?

СПИСОК РЕКОМЕНДУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Алексеев, Н.А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири: (опыт ареального сравнительного исследования) / Н.А. Алексеев; АН СССР, Сибирское отделение, Институт истории, филологии и философии. – Новосибирск: Наука, 1984. – 232 с.

Басилов, В.Н. Избранники духов / В.Н. Басилов. – М.: Политиздат, 1984. – 208 с.

Богораз-Тан, В.Г. Чукчи. Ч. II. Религия / В.Г. Богораз-Тан. – Л.: Изд-во главсевморпути, 1939. – 208 с.

Бонгард-Левин, Г.М. От Скифии до Индии / Г.М. Бонгард-Левин, Э.А. Грантовский. – М.: Мысль 1983. – 206 с.

Вайнштейн, С.И. Очерк тувинского шаманства / С.И. Вайнштейн // Традиционная обрядность и мировоззрение малых народов Севера. – М.: Наука, 1990. – С. 150 – 210.

Вайнштейн, С.И. Тувинское шаманство / С.И. Вайнштейн. // VII Международный конгресс этнографических и антропологических наук. – М., 1964. – С. 1 – 12.

Гемуев, И.Н. Религия народа манси: Культовые места, XIX – начало XX в./ И.Н. Гемуев, А. М. Сагалаев; отв. ред. Е. И. Деревянко; АН СССР, Сиб. отд-ние, Ин-т истории, филологии и философии. – Новосибирск: Наука, 1986. – 191,[1] с.: ил.

Грачева, Г.Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра / Г.Н. Грачева; АН СССР, Ин-т этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. – Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1983. – 172, [4] с.: ил., 1 л. ил.

Кенин-Лопсан, М.Б. Алгыши тувинских шаманов / Монгуш Кенин-Лопсан. – Кызыл: Новости Тувы, 1995. – 528 с.

Кенин-Лопсан, М.Б. Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства. Конец XIX – начало XX в. / М.Б. Кенин-Лопсан. – Новосибирск: Наука, 1987. – 168с.

Кун, Н. А. Легенды и мифы Древней Греции/ Н. А. Кун; [Худож. А. Амирханов]. – Пермь: Книжное издательство, 1990. – 426,[1] с.: ил.

Ксенофонтов, Г.В. Шаманизм. Избр. труды / Г.В. Ксенофонтов. – Якутск: ТПФ "Север-Юг", 1992. – 315 с.

Львова, Э.Л. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир / Э.Л. Львова, И.В. Октябрьская, А.М. Сагалаев, М.С. Усманова. – Новосибирск: Наука. Сибирское отделение, 1988. – 243с.

Малиновский, Б. Магия, наука и религия / Бронислав Малиновский; пер. с англ. – М.: Рефл-бук, 1998. – 304 с. – (Astrum Sapientiae).

Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т./ Гл. ред. С.А. Токарев. – М.: Советская энциклопедия, 1991-1992.

Михайлов, Т.М. Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции/ Т.М. Михайлов; отв. ред И. А. Асалханов; АН СССР, Сиб. отд-ние, Бурят. фил., Бурят. ин-т обществ. наук. – Новосибирск: Наука. Сибирское отделение, 1987. – 287, [1] с.: ил.

Михайловский, В.М. Шаманство: Сравнительно-этнографические очерки / В.М. Михайловский. – М., 1892. – Вып.1. – 115 с.

Новик, Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур/ Е.С. Новик; АН СССР, Ин-т востоковедения. – М.: Наука, 1984. – 304 с.

Потапов, Л.П. Алтайский шаманизм / Л.П. Потапов; АН СССР, Ин-т этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. – Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1991. – 321 с.: 2 л. ил.

Прокофьева, Е.Д. Шаманские бубны / Е.Д.Прокофьева // Историко-этнографический атлас Сибири. – М.; Л.: Наука, 1961. – С. 435-450.

Ревуненкова, Е.В. О личности шамана / Е.В. Ревуненкова // Советская этнография. – 1974. – №3. – С. 104 – 111.

Религиозные верования: Свод этнографических понятий и терминов/ Рос. Акад. Наук, Ин-т этнолог. и антроп. им. Н.Н. Миклухо-Маклая(Москва); немец. редкол. (Берлин); под общ. ред. Ю.Б. Бромлея, С.И. Вайнштейна, Г. Штробаха, Д. Трайде; отв. ред. В.Н. Басилов, И. Винкельман. – Вып. 5. – М.: Наука, 1993. – 240 с.

Рэдклифф-Браун, А.Р. Структура и функция в примитивном обществе: Очерки и лекции/ А.Р. Рэдклифф-Браун; предисл. Э.Э. Эванс-Причарда и Ф. Эггана; пер. с англ., коммент. и указ. О.Ю. Артемовой и др.; ст. А. А. Никишенкова; Рос. акад. наук, Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. – М.: Вост. лит., 2001. – 303, [1] с.

Сагалаев, А.М. Мифология и верования алтайцев: Центрально-азиатские влияния/ А. М. Сагалаев; АН СССР, Сиб. отд-ние, Ин-т истории, филологии и философии. – Новосибирск: Наука. Сибирское отделение, 1984. – 121 с.

Сагалаев, А.М. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Знак и ритуал/ А. М. Сагалаев, И. В. Октябрьская; отв. ред. И. Н. Гемуев; АН СССР, Сиб. отд-ние, Ин-т истории, филологии и философии. – Новосибирск: Наука, 1990. – 208, [1] с.: ил.

Токарев, С.А. Ранние формы религии/ С.А. Токарев; предисл. В.П. Алексеева. – М.: Политиздат, 1990. – 622 с.: 8 л. ил.

Широкогоров, С.М. Опыт изучения шаманства у тунгусов/ С.М. Широкогоров. // Записки Владивостокского ун-та. – 1919. – Ч.1.

Штернберг, Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии: исследования, статьи, лекции/ Л. Я. Штернберг; под ред. и с предисл. Я.П. Алькора. – Л.: Изд-во Ин-та народов Севера ЦИК СССР им. П. Г. Смидовича, 1936. – XVI, 571, [1] с.: ил., [7] л. ил., 1 л. порт., +

Элиаде, М. Шаманизм: архаические техники экстаза / Мирча Элиаде. – Киев: София, 1998. – 480 с.

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
1. Религиозная система	8
2. Шаманская картина мира	19
3. Посредник и посредничество	25
4. Шаманский обряд	38
5. Проблема происхождения шаманизма	50
6. Современный шаманизм	64
7. Мухомор – шаманский гриб?	79
НА ГРАНИЦЕ МИРОВ (вместо заключения)	97
ЗАДАНИЯ	103
СПИСОК РЕКОМЕНДУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ	107

Учебное издание

Шаповалов Андрей Валерьевич

Шаманизм как религиозная система

Учебное пособие

Редактор *Е.Н. Ряшенцева*

Компьютерная верстка *Т.В. Богрянова*

Лицензия ЛР № 020059 от 24.03.97 г.

Гигиенический сертификат № 54. НК. 05.953. П. 000149. 12.02 от 27.12.02 г.

Подписано в печать 14.06.05. Формат бумаги 60x84/16.

Печать RISO. Уч.-изд. л. 7.0 . Усл. печ. л. 6.5.

Тираж 150 экз. Заказ № .

Педуниверситет, 630126, г. Новосибирск, 126, ул. Вилюйская, 28