

© 1997 г., ЭО, № 5

В.Н. Б а с и л о в

ЧТО ТАКОЕ ШАМАНСТВО?

Если в науке принят тот или иной термин, он должен иметь ясное и точное определение. Иначе термин не станет удобным инструментом для анализа фактических данных. Между тем термин «шаманство» («шаманизм») до сих пор не получил определения, которое стало бы общепринятым, т.е. приемлемым, убедительным для большинства специалистов. Расхождения в разъяснениях этого термина весьма значительны. Нет ни одной работы общего характера, в которой не высказывалось бы сожаления по поводу того, что определения шаманства, предлагаемые разными учеными, значительно отличаются друг от друга.

«Несмотря на обилие литературы о шаманизме, – писал С.А. Токарев, – ясного понимания этой формы религии еще не достигнуто»¹. Е.В. Ревуненкова подчеркивала: «На протяжении почти вековой истории изучения шаманизма были высказаны различные определения этого явления, данные по одному или нескольким его специфическим признакам... Мы имеем целую серию ответов на вопрос, что такое шаманизм»². Об этом же иными словами говорили и другие ученые³. Некоторые определения дополняют друг друга, но во многих случаях согласование невозможно из-за очевидных противоречий. Немало определений, в которых шаманству приписываются несвойственные ему черты или же на передний план выдвигаются второстепенные признаки⁴.

Отсутствие общепринятого определения означает, что явление, интерес к которому в науке свыше двух столетий остается неизменным, до сих пор не понято должным образом. Исследователи не сумели подняться над фактическим материалом. Таким образом, нужны новые усилия для правильной оценки накопленных знаний. Выработать определение, отражающее суть явления, указывающее на его основные признаки, – настоятельная потребность науки.

В этой статье я делаю попытку обсудить, каким должно быть адекватное определение шаманства или шаманизма. (Как и Л.П. Потапов⁵, я не вижу смысла в надевании этих терминов разным содержанием. Шаманство – русское слово, шаманизм – то же самое слово в западноевропейском звучании, вот и вся разница.) Размышляя над дефиницией, следует с уважением отнестись к опыту предшественников. Те заключения, которые подкреплены фактическими данными и подчеркивают главные особенности шаманства, должны быть учтены и включены в определение. По существу надо отбросить все, что ошибочно, и привести в порядок то, что верно.

Я не ставил перед собой задачу дать обзор мнений о том, что такое шаманство. Это особая тема. Поэтому ссылки на точки зрения разных ученых, встречающиеся в данной статье, должны восприниматься читателем лишь как напоминание о том, что те или иные заключения уже были сделаны в прошлом.

Для начала – несколько общих замечаний. Важно определить, какому явлению следует дать определение. Я полностью согласен с Густавом Рэнком. «Все наши усилия [понять шаманство], – писал он, – будут тщетными, если мы не сумеем поставить шаманство в функциональную связь с человеческим существованием в его широчайшем смысле, т.е. с его социально-экономической системой и религиозными идеями. Без такого всеохватывающего взгляда на предмет вопрос о происхождении и

развитии [шаманства] будет плавать в теоретическом вакууме, лишенный какого-либо соприкосновения с реальностью»⁶.

Многие ученые едины в том, что шаманство возникло в глубокой древности, в доклассовом обществе. О. Хюлькранц пишет: «Очевидно, что шаманизм глубоко коренится в старых охотничьих культурах... Шаманизм хуже приспособлен к культурам земледельцев и культурам с более высоким уровнем развития технологии и общества. Поэтому есть веская причина думать, что шаманизм был когда-то представлен среди палеолитических охотников»⁷. С этим мнением в целом согласен В. Фойт: «Фаза религиозного развития, представленная шаманизмом, образует по большей части социальную стадию раннего неолитического периода и не есть религия эпохи металла, как нравится думать некоторым исследователям»⁸. Подобных высказываний можно привести много⁹.

Точка зрения на шаманство как на явление, оформившееся в среде охотников каменного века и, видимо, имевшее всеобщее распространение, представляется убедительной. Тот факт, что среди охотников-рыболовов и охотников-рыболовов-скотоводов Сибири шаманство сохранилось в наиболее полном виде, как цельное мировоззрение, указывает на социально-экономические условия, в которых шаманство функционирует с наибольшей полнотой. Позднее в ходе истории архаическое мировоззрение людей каменного века претерпело значительные изменения. В XIX–XX вв. этнографы наблюдали у разных народов планеты лишь пережиточные, быстро деградирующие формы того явления, расцвет которого, видимо, пришелся на удаленную от наших дней эпоху ранней истории человечества.

Следовательно, определение должно подразумевать не конкретные формы шаманства, существовавшие в XIX–XX вв. у эвенков (тунгусов), ненцев, кутенаи, тамангов и др., а то религиозное мировоззрение, которое (несомненно, в разных локальных формах) было основным содержанием общественного сознания на раннем этапе человеческой культуры. Это определение будет применимо к конкретным проявлениям шаманства у эвенков, ненцев, якутов и других изучавшихся этнографами народов, но лишь в той степени, в какой у этих народов сохранялись основные черты шаманства.

Такой подход означает, что определение должно относиться к явлению, которое в какой-то степени подлежит реконструкции. И хотя неоднократно говорилось, что реконструировать ранние воззрения человечества невозможно, эта мысль не должна пугать исследователей. Интересующая нас система верований поддается восстановлению, если опираться только на фактический материал и очевидные свидетельства, указывающие, в каком направлении развивались основные концепции шаманства. А такие свидетельства есть.

Безусловно, возможности реконструкции имеют свой предел. Мы не можем воссоздать в полном объеме сложный духовный мир людей, в жизни которых большую роль играли охота, рыболовство и собирательство, даже если их традиционный образ жизни и верования были разрушены новшествами всего несколько столетий назад. Мы можем лишь понять основные принципы их мировоззрения, принимая гипотезу, что эти принципы сложились уже в каменном веке. О том, какими были начальные, самые ранние формы шаманства, можно только гадать. Все высказанные по этому поводу мнения не будут выходить за рамки предположений. (Впрочем, некоторые предположения представляются вполне убедительными. Такова широко распространенная в отечественной науке гипотеза о том, что шаманизму исторически предшествовал тотемизм. Основные доводы в пользу гипотезы – отчетливые следы тотемических верований в образах шаманских духов¹⁰, а также проводимый без шамана медвежий праздник, в котором посредник между людьми и божеством – сам медведь.)

Итак, реконструируя шаманство, мы делаем попытку представить себе то явление, которое ко времени этнографического наблюдения существовало, как правило, в пережиточных формах, сохранявших явственные следы его прежнего важного общественного значения. Такое понимание задач носит весьма общий характер, однако иная постановка вопроса вряд ли целесообразна. В ходе истории формы шаманства, несом-

ненно, менялись, и здесь уместно вспомнить слова, сказанные Ю. Липпертом о религии в целом: «Очевидно, что понятия о религии должны быть совершенно различны на двух противоположных концах того пути, по которому шло развитие человечества»¹¹. У нас нет достаточных данных для того, чтобы проследить, какие преобразования делали облик шаманства иным в череде тысячелетий и тем более увязать эти изменения с хронологическими вехами. В одних обществах шаманство уступило место новым религиозным системам тысячелетия назад, в других дожило до XX в.

Что же такое шаманство? С.А. Токарев предложил видеть в шаманстве одну из ранних форм религии. Такое обозначение можно принять, хотя оно нуждается в разъяснении: следует указать, каково содержание этой формы религии, какое место она занимала в те или иные исторические эпохи.

Хорошо известна точка зрения О. Хюльткранца: шаманизм – это «религиозная конфигурация» или «сегмент этнической религии, в котором все верования, обряды и этнические традиции согласуются друг с другом и образуют единое поле, часто исключаящее верования, обряды и традиции, которые играют [главную] роль в другом сегменте той же самой религии»¹². Таким образом, по Хюльткранцу, шаманизм – это не религия в полном смысле слова, а лишь часть системы религиозных воззрений, которая в ряде религий, например у народов Северной Евразии, является даже преобладающей. Но «было бы неверным объявлять шаманизм религией для какого-либо ареала»¹³.

С.А. Токарев также подчеркивал, что у большинства народов Сибири шаманизм охватывает не всю сферу религиозной идеологии и практики, а лишь часть ее, хотя в ряде случаев и наиболее значительную (она занимает главное место в религиозном мировоззрении народа)¹⁴.

Я не вижу противоречия между позицией Токарева и Хюльткранца и утверждением, что шаманство – это особая стадия в развитии религиозной мысли. Замечания обоих исследователей относятся к поздним формам шаманства (XIX–XX вв.). Что же касается особой стадии, то ее представляет шаманство, которое определяло религиозную жизнь человеческих коллективов в более отдаленные от нас эпохи. Накопленный наукой богатый материал показывает, какова была общая тенденция в историческом развитии шаманства: уменьшение его социальной и идеологической роли, утрата некогда широких и значительных функций. Поэтому имеются веские основания предполагать, что в эпохи, когда шаманство было в зените, в ведении шаманов находилась практически вся жизнедеятельность коллектива. У некоторых народов такая важная роль шаманов сохранялась еще в прошлом веке. Так, у нганасан кочевая группа «находилась совершенно под властью своего шамана»¹⁵.

Недостаток многих определений состоит в том, что в них на первый план выдвигается фигура шамана. Такого рода определения характерны, в частности, для работ советских ученых. С.А. Токарев, например, писал: «Следуя принятому словопотреблению, я буду называть шаманством особую форму религии, состоящую в выделении в обществе определенных лиц, шаманов, которым приписывается способность путем искусственного приведения себя в экстатическое состояние вступать в непосредственное общение с духами»¹⁶. Близкие дефиниции можно найти в работах российских авторов, а также в справочной литературе. Вот определение «Большой Советской Энциклопедии» (1978 г.): «Шаманство, шаманизм, ранняя форма религии у большинства народов, возникшая при первобытно-общинном строе. Осн[ована] на вере в общение шамана, находящегося в состоянии ритуального экстаза (камлание), с духами. Формы камлания, представления о духах, степень специализации шаманов различались у отдельных народов» и т.д.¹⁷. К определению энциклопедии близко определение, помещенное в другом справочном издании: «Шаманство... – форма религии или культ, центральной идеей которого является вера в необходимость особых посредников между человеческим коллективом и духами (божествами); этих посредников (шаманов) избирают, делают людьми особого рода и обучают сами духи» и т.д.¹⁸

Подобный подход проявил себя и в западных публикациях. В «Словаре антропологии», например, читаем: «Шаманизм. Религиозная практика, основанная на теории, что дух [существующий] вне индивида, овладевает им и что он отныне действует только по побуждению духа»¹⁹. О. Хюльткранц в свое определение шаманизма, состоящее из четырех пунктов, включил «идеологическую предпосылку», но остальные три компонента отражают особенности роли шамана как священнослужителя²⁰.

Хотя шаман и находится в центре религиозной деятельности своего общества, выводить определение шаманства из функций и особенностей этой фигуры неправомерно. (Такое замечание уже высказывалось некоторыми учеными.) Всякая религия есть прежде всего мировоззрение или идеология, т.е. более или менее последовательная и стройная система идей. В религиозной практике, характерной для шаманства, также проявляется особое мировоззрение, и именно его основные концепции должны быть предметом определения. (Приведу аналогию: объясняя, что такое христианство, мы не начинаем с описания функций священнослужителя, а характеризуем систему взглядов.) Такой подход уже давно осознан в науке. Так, свыше 100 лет назад автор первой обобщающей работы о шаманстве, русский ученый В.М. Михайловский писал, что деятельность шаманов – лишь часть «религиозного строя, одним из важнейших проявлений которого она служит». Он видел в шаманстве «особое явление, возникшее на известной ступени религиозного развития», свойственное всем народам в эпоху ранней истории человечества. Чтобы понять шаманство, «необходимо прежде всего охарактеризовать мирозерцание»²¹. О том же иными словами писал и Г. Рэнк²².

Вызывает недоумение методологический подход М. Элиаде. Его книга «Шаманизм» и сегодня остается наиболее известной обобщающей работой о шаманстве. Ее подзаголовок «Архаическая техника экстаза» уже вызвал справедливую критику со стороны ряда ученых²³, ибо техника экстаза – совсем не главное, что следует видеть в шаманстве, и если в ней есть своеобразие, то оно лишь отражает особенности системы воззрений, на почве которой сложилась ритуальная практика. Видимо, сам М. Элиаде ощущал, что установка на экстаз уводит в сторону от сути явления, и вынужден был оговариваться, что экстаз означает магический полет души в иные миры и т.д.

Должна быть оставлена без внимания и точка зрения, согласно которой шаманство (шаманизм) нельзя признать религией. Такое мнение было высказано рядом ученых. Кое-кто из них обосновывал свою позицию утверждением, что шаманизм – это магия, а не религия. Таким образом, здесь вывод определен терминологическими условностями. Напомню, что в традициях отечественного религиоведения магия не отделяется от религии, а рассматривается как ее часть (по С.А. Токареву, «элемент религии»).

Среди мнений специалистов, не признающих шаманство религией, выделяется основательностью аргументации точка зрения Е.В. Ревуненковой. Она считает, что шаманство (шаманизм) не есть религия, так как включает в себя и иные явления, другие области культуры. «Шаманизм не является самостоятельной религиозно-магической системой...», – объясняет она. Или: «Шаманизм – это не твердо установленная замкнутая система, а система дисперсная, рассеянная по всей мировоззренческой сфере, проникающая во все поры духовной жизни общества». «Шаманизм связан с религией, но не является ею, он связан и с медициной, но также не совпадает с ней, шаманизм связан с искусством, фольклором, но далеко не исчерпывается ими... Образованный сочетанием разных явлений, шаманизм представляет собой совершенно особый компонент культуры, новый в своей основе, которого нет ни в религии, ни в искусстве, ни в медицине»²⁴. По определению Ревуненковой, «шаманизм – это особая система мировоззрения, включающая в себя элементы рационального, иррационального и художественно-образного познания мира, выражающаяся в представлении о возможности реального общения между тремя космическими зонами вселенной, которое осуществляется особым лицом путем специального ритуала, и удовлетворяющая самые разнообразные потребности данного коллектива людей (социально-психологические, эмоциональные, эстетические и др.)»²⁵.

В этих наблюдениях много правильного. Уже В.Г. Богораз подчеркивал: «Шаманство... как слитная первичная форма соединяет в себе первобытную науку, медицину и хирургию, музыку и поэзию, культ религиозный»²⁶. Как позволяют судить этнографические материалы, в архаических культурах вся жизнедеятельность общества теснейшим образом связана с его мировоззрением. Не только «философия» и искусство, но и общественная структура и повседневная хозяйственная работа – все находит свое концептуальное обоснование и санкцию в общепринятом понимании устройства мира. Однако это мировоззрение, охватывающее все сферы жизни, – по сути религиозное. Оно утверждает зависимость человека от сверхъестественных сил. «Общение между тремя космическими зонами» (точнее, общение шамана с духами и божествами, обитающими в разных космических зонах) – разве это не есть религиозное действо? Разве шаманские ритуалы не представляют собой культ? Разве этот культ не удовлетворяет «разнообразные потребности... коллектива»? Приведенные Е.В. Ревуненковой доводы не позволяют видеть в шаманстве какое-то особое явление, не уместяющееся в рамки понятия «религия».

Каковы основные отличительные черты мировоззрения, составляющего идеологическое содержание шаманства?

1. Одушевление, или одухотворение, всего окружающего мира. Понятие «неживая природа» чуждо мировоззрению ранних культур. Об этом хорошо сказал П.Т. Фёрст: «В общем шаманизм выражает философию жизни, которая рассматривает все существа – людей, животных или растения – как качественно равноценные: все явления природы, включая людей, растения, животных, скалы, гром, молнию, звезды и планеты и даже инструменты, – одушевлены, наделены жизненной сущностью или душой или, если говорить о людях, более чем одной душой»²⁷. В этих словах дано обобщение огромного конкретного материала. Высказанную Фёрстом мысль можно встретить и в работах многих других ученых. Мы находим ее уже у Э. Тайлора, основателя теории анимизма²⁸. Позже она вновь и вновь подтверждалась этнографами, исследовавшими архаические культуры. Так, А.А. Попов писал о нганасанах: «Вся природа в глазах тавгийца живет: каждое растение, каждый камешек чувствует и дышит, и может проявить себя»²⁹. И еще: «Каждое растение имеет внутри жизненное начало, которое представляется нганасанам особым самостоятельным существом в виде духа. Благодаря этому растение живет так же, как люди и животные... [Нганасан] не видит разницы между живыми существами и неодушевленными предметами природы...»³⁰.

Подчеркнем, что здесь не просто оживотворение и уподобление объектов и явлений природы человеку. В основе шаманства лежит отчетливая анимистическая концепция, т.е. вера в существование души и духов, которых можно побудить оказывать человеку помощь. Слова В.Г. Богораз о том, что «анимизм – это философия и вместе с тем теология шаманства»³¹, полностью сохраняют свою силу.

2. Всеобщая взаимосвязь во всем окружающем человека мире, включая космос. Все подчинено общим законам; человеческое общество есть часть Вселенной, которая обладает качествами целого. Поэтому деятельность пребывающих в космосе духов и божеств может влиять на повседневную жизнь людей, а действия людей – на состояние природы. Это представление о всеохватывающей взаимосвязи, свойственное жизни природы, проявляет себя и в магии. Оно оказывается живучим и в более поздних религиях: на нем основаны гадания по явлениям природы, поведению и внутренностям животных, вера в связь светил с судьбами людей, геомантия.

3. Человек не выделяет себя из окружающей природы. Он не царь природы. Он лишь одно из скромных звеньев в цепи разнообразных форм жизни. Приведем снова слова П.Т. Фёрста: «Шаманское мировоззрение не предполагает превосходства людей над остальной природой: люди, как и другие формы жизни, существуют в природе и зависят от нее и доброй воли духов, которые одушевляют все вокруг и распоряжаются всем вокруг»³². Вера в родство человека с другими формами жизни выражена в разнообразных преданиях о происхождении людей от животных, деревьев или кам-

ней, о половой близости между животными и людьми. Так, в саамских легендах прародительница саамов была женой божественного дикого оленя³³. У некоторых групп бурят, в частности хоринцев, прародительницей считалась небесная дева-лебедь; родив мужу 11 сыновей, она снова обратилась в птицу и улетела прочь³⁴. В верованиях нганасан «грань между человеком и животным настолько стирается, что некоторые животные почитаются превращенными людьми или даже предками людей. Подтверждением этого воззрения служат... сказания нганасанов о медведе»³⁵.

По представлениям сибирских народов, медведи – это те же люди, снимающие шкуру зверя по возвращении домой, в жилище «хозяина леса». У некоторых аборигенов Сибири добытый на охоте медведь считался родственником убивших его людей. Шаманам приписывалась способность превращаться в зверей, птиц, рыб. В одной якутской легенде, например, говорится: «Шаманка была важная; когда спала с мужем, то часто обращалась то в медведя, то в собаку, то в волка»³⁶. Духи шамана предстают, как правило, в облике животных, и этот образ воспроизведен ритуальным костюмом шаманов.

Такого рода представления, характерные для ранних форм культуры, обусловлены особенностями жизни охотников, рыбаков и собирателей, когда человек не только осознавал, но и постоянно ощущал свое неразделимое единство с природой и зависимость от нее. Уровень культуры не позволял людям противопоставлять себя другим формам жизни и видеть в себе высшее создание Творца.

3. Космос близок человеку и доступен для регулярного посещения людей, наделенных особыми качествами. Космос прочно связан с нуждами повседневной жизни людей. Там, в иных мирах, пребывают божества (духи), от которых зависит благополучие людей и плодovitость животных, там находится первопричина всего, что происходит в мире, где живут люди. Это хорошо видно из рассказов нганасанских шаманов, которых духи-помощники знакомили с устройством и с обитателями потусторонних сфер.

Попав в подземный мир, шаман встретил хозяйку воды. «...Хозяйка воды вытащила со дна три рыбы. Одну из них она бросила в Енисей, другую – в русские реки и третью – в тундренные реки и озера. Вот отчего, я думаю, в тундре бывает так много рыбы. Бросая рыбу, хозяйка воды сказала: "Наделю все народы рыбой, чтобы они могли иметь себе пропитание"». Потом на берегу бескрайнего моря шаман увидел семь скал. Когда он подошел к одной из них, скалы раскрылись. «"Вот я земли давилый камень, – заговорила скала. – Я своей тяжестью сдавливаю дерновину земли, чтобы ее не поднял ветер". Раскрылась вторая скала, говоря: "Пусть все люди, как крещеные, так и некрещеные, берут от меня камень и выплавляют из него железо"». Так одна за другой раскрывались и все остальные скалы и каждая из них говорила, чем она полезна для людей». В высокой сопке, полой внутри, шаман увидел двух женщин с оленьими рогами на голове. «Обе они, подобно оленям, были покрыты шерстью». Одна из них в присутствии шамана родила двух оленят и выпустила их наружу. «Выпуская первого олененка, она сказала: "Пусть будет для пользы тундровых людей (тавгийцев)"; выпуская второго, сказала: "Пусть будет для пользы лесных людей (долган и эвенков)"»³⁷.

Поэтому и культурная деятельность общества ориентирована в основном на космос. Шаман путешествует на небеса или в подземные глубины с целью повлиять на текущие события – вызвать дождь или снег, получить для своего коллектива охотничью удачу, принести и внедрить в лоно бездетной женщины душу ребенка, найти и вернуть заболевшему человеку его душу, украденную зловредными духами. **Только в шаманстве космос столь непосредственно вовлечен в культ**, и эта особенность может быть признана одной из главных черт, отличающих шаманство от других мировоззренческих систем. В поздних религиях священнослужителю не вменяется в обязанность посещать космические сферы.

5. Человек близок к миру божеств и духов. Внемлемые космические сферы населены только божествами и духами, а потому представляют собой сакральное простран-

ство. Близость к космосу есть близость к сакральным силам Вселенной. Эта близость выражается в вере в **возможность человека быть приобщенным к сверхъестественным существам, объединить в себе свойства человека и духа**. Такую возможность воплощает в себе особый представитель человеческого коллектива – шаман. Его избирают сами духи. По воле духов он преступает грань, отделяющую мир людей от мира духов. Для этого духи его «пересотворяют»: убивают, съедают кусочки его мяса, чтобы установить прочную связь между духами и шаманом, заменяют («выковыывают», «закаливают») органы его тела, выкармливают его душу на ветвях мифического мирового древа, наделяют особыми знаниями.

Становление шамана происходит в мире духов – в небесных или подземных сферах, где живут духи, которые впоследствии ему помогают. Приобщение шамана к сакральному миру божеств хорошо показано в рассказе нганасанского шамана: когда он появился в ином мире, «хозяйка воды» в образе голы женщины дала ему сосать свою грудь. «Мое дитя появилось», – сказала она³⁸. Эта возможность для человека приобрести божественные свойства есть одновременно и необходимость: без сверхъестественных способностей шаман просто не сможет появляться в мире духов и осуществлять свои функции посредника, т.е. священнослужителя. Таким образом, не отделяя себя от природы, связь с которой в ряде случаев воспринималась как родственная близость, человек не считал непреодолимой и границу, отделяющую его от могущественных божеств. Это важная особенность шаманства, которая предполагает, что в родственной группе должны постоянно воспроизводиться люди, обладающие сверхъестественными качествами, нужными для отправления культа – для личного общения священнослужителя с божествами и духами. Поздние религии не отвергают идею непосредственного контакта человека с высшими силами, но им несвойственно убеждение, что это должно быть постоянной функцией коллектива, без которой невозможна нормальная жизнь.

6. Религия есть форма общественного сознания, и типы или разновидности религиозного мировоззрения отражают характер общества, выработавшего это мировоззрение. Шаманство – религия **небольшого человеческого коллектива, спаянного родственными узами**³⁹. Этому коллективу достаточно одного священнослужителя, представляющего и защищающего его жизненные интересы. В советской литературе утвердилось мнение, что шаманство (шаманизм) возникло на стадии разложения доклассового общества⁴⁰. С этой точкой зрения трудно согласиться. У большой группы народов Сибири шаманство выступало как **родовой культ**, а сам шаманский дар (иначе говоря, право на должность шамана) передавался из поколения в поколение в пределах рода⁴¹.

Мировоззрение, лежащее в основе шаманства, не знает общественных противоречий. Социальные функции этой религии сводятся к защите человеческого коллектива от реальных бедствий или воображаемых вредоносных сил (существ). Эти функции направлены на обеспечение благосклонности божеств и духов, от которых зависят и удача в промысле, и отсутствие болезней. Таким образом, **в шаманстве религиозно-философская мысль направлена на окружающую человека силу, включая неземные сферы**. Можно признать удачным замечание П.Т. Фёрста, что шаманство является в полном смысле слова «экологической системой верований»⁴².

Теперь мы можем более подробно рассмотреть некоторые из перечисленных пунктов. Характеризуя представление об устройстве космоса, многие ученые подчеркивают, что деление Вселенной на три части («верхний», «средний» и «нижний» миры) типично для шаманства. Распространению этой точки зрения способствовали работы М. Элиаде, в которых это мнение выражено вполне ясно: «Преобладающая шаманская техника есть переход из одного космического региона в другой – с земли на небо или с земли в подземный мир... Эта связь в космических зонах возможна, благодаря самой структуре вселенной... Вселенная в общем воспринимается как имеющая три уровня – небо, землю, подземный мир, соединенные центральной осью»⁴³. Однако такое замечание нельзя признать точным по следующим причинам.

Во-первых, деление мира на три сферы (возможно, сформировавшееся в рамках шаманского мировоззрения и в разных вариантах свойственное ему) не есть отличительная особенность шаманства. Трехчленное деление Вселенной было основой картины мира и в развитых политеистических религиях. Греки помещали мир мертвых в подземные сферы. Подземное царство наряду с небесным было известно древним народам Передней Азии, Египта и др.

Во-вторых, этнографический материал свидетельствует о том, что картина Вселенной была, видимо, сложнее, и вертикальная структура в ней сочеталась с какими-то формами горизонтальной (у аборигенов Америки, у некоторых народов Сибири, у малайцев)⁴⁴. Кроме того, более ранним, вероятно, было дуальное деление, согласно которому космос имеет две сферы – небесную и подземную. Ученые, исследовавшие этот вопрос, приводят убедительные доказательства в пользу заключения, что такое видение Вселенной было общим (универсальным) для ранних культур человечества⁴⁵. Деление на эти две части охватывало весь окружающий человека реальный мир, и даже сам человеческий коллектив: одна часть его (фратрия) считалась принадлежащей к небесной сфере, другая – к подземной. С дуальным делением была связана сложная символика. Любопытно, что М. Элиаде упоминал о фактах, свидетельствующих о дуальном делении, но не придал им никакого значения⁴⁶. К. Леви-Строс, как показывает его статья «Существуют ли дуальные организации?»⁴⁷, просто не понял проблемы.

Между тем символика главных шаманских атрибутов у ряда народов Сибири еще в начале – первой половине XX в. ясно выражала представление о дуальном делении космоса. Так, рисунки на шаманских бубнах шорцев, хакасов, алтайцев показывают Вселенную состоящей из двух частей; земля, изображенная горизонтальной полосой, не интересна для шамана и выступает лишь как граница, отделяющая «верхний» мир от «нижнего». Такое же дуальное деление представлено и на костюмах сибирских шаманов. Обычно верхняя часть костюма связывается с небесным миром, а нижняя – с подземным. Известен костюм нгансанского шамана, в котором «верхний» мир представлен правой стороной, окрашенной красной краской, а «нижний» – левой, выкрашенной в черный цвет⁴⁸. «Среднего» мира здесь нет.

О. Хюльткранц, рассматривая характер связи шамана с космическими сферами, пишет: «...Существенно знать, как космология через ее структуру делает возможным контакт между шаманом и духами»⁴⁹. Я не думаю, что это правильно. Своеобразие шаманства не в том, какой мыслилась структура Вселенной. Очевидно, шаманство допускало разные варианты картины мира. Главная черта шаманства в том, каким представляется характер связи людей с космическими сферами. И в этом отношении шаманство уникально. Поздние религии не знают той свободы непосредственного общения с самыми отдаленными уголками внеземных сфер, которая присуща шаманству.

Разумеется, отличительные черты мировоззрения, лежащего в основе шаманства, не исчерпываются тем, что перечислено выше. Фактический материал, которым этнографическая наука располагала уже в начале XX столетия, показывает, сколь сложными были представления об окружающем мире в обществах, жизнь которых обеспечивалась охотой и собирательством. Так, имеется достаточно оснований предполагать, что концепция двучастного деления Вселенной (включая и человеческое общество) была некогда неотъемлемой чертой шаманского мировоззрения и накладывала свой отпечаток на культовую деятельность шаманов. Об этом говорят встречавшиеся у большого круга народов пережитки травестизма («перемены пола») у шаманов – явления, которое сложилось в древности на почве дуальной картины мира. Однако вряд ли стоит эту хорошо обоснованную гипотезу, как и ряд других, включать в определение шаманства.

А теперь мы можем уделить внимание **фигуре шамана**. Особенности ритуальных функций шамана отражают особенности мировоззрения, из которого исходит культовая практика шамана. Так, шаман общается с духами и божествами; возможность

такого общения исходит из принципов мировоззрения. Общение с духами предполагает экстаз, или транс; и это убеждение является общим для анимистических воззрений, обнаруживаемых в разных культурах. Считается, что у человека связь с духами проявляет себя как припадок, потеря сознания, чувствительности и т.п. Такое состояние охватывает не только шамана, но и всех людей, которые в той или иной форме одержимы духами.

Во многих определениях подчеркивается, что психике шамана присущи болезненные отклонения. Еще сравнительно недавно такая точка зрения была широко распространена (например, «умственная ненормальность, врожденная или приобретенная, играет важную роль в характере ангакока»⁵⁰). Говоря словами Е.В. Ревуненковой, «...подход к определению самого понятия "шаманизм" зависит от точки зрения на психофизиологическую организацию шамана...»⁵¹. Однако при определении шаманства не должно быть рассуждений о том, здоров ли шаман или же он истерик, эпилептик, сумасшедший и т.п. Вне зависимости от того, справедливо ли мнение, что «шаманистское мировоззрение построено на истерии»⁵², ему не место в дефиниции.

Определение предполагает перечисление основных идей, образующих мировоззренческую систему. Вопрос о здоровье или истеричности шамана отсутствует в представлениях людей, обращающихся к шаману за помощью. Для них важно, что шаман успешно справляется со своими обязанностями. Особенности его повседневного или ритуального поведения объясняются воздействием духов. Соплеменников не интересует, какого рода физиологические или психические процессы определяют проявление «ненормальности» шамана. Такой вопрос возникает лишь у исследователей. Таким образом, «...сведения о личности шамана как служителя культа не могут быть единственным или главным критерием для суждения о характере и сущности шаманизма»⁵³. (Отказ включить в определение оценку особенностей психики шамана не означает, что проблема не заслуживает внимания.)

Итак, в соответствии с мировоззрением, сложившимся в охотничий период истории человечества, шаман выступает как священнослужитель, посредник между человеческим коллективом и миром духов и божеств. Во многих работах подчеркивалось, что главная задача шамана – лечить болезни. Однако у широкого круга народов функции шамана более значительны и разнообразны. Опираясь на эскимосский материал, Э.М. Уэйер справедливо заметил: «Деятельность шамана распространяется на все стороны жизни, где может проявиться элемент случайности. Его наиболее важные функции затрагивают основы жизнедеятельности»⁵⁴. Такого же мнения был и А.А. Попов: «Литература по шаманству, особенно старая, описывает шамана главным образом как лекаря. Но это далеко не так. Функции его чрезвычайно разнообразны... Ограничительное изображение деятельности шамана в литературе объясняется весьма просто тем, что исследователям приходилось сталкиваться с шаманом именно как с лекарем. Тщетно мы старались бы перечислить все те случаи, когда обращаются за помощью к нганасанскому шаману»⁵⁵.

Тот факт, что шаман не похож на иного рода «религиозных специалистов» (термин, принятый в западной литературе), давно привлек к себе внимание. В целом ряде работ рассматриваются отличия шамана от жреца. В частности, указывается, что могущество шамана дано через «божественный удар», а сила жреца или унаследована, или происходит из кодифицированных и стандартизированных ритуальных знаний, которые он постигает, обучаясь у старших жрецов, а затем сам передает преемникам⁵⁶. Не отвлекаясь на оценки высказанных мнений, рассмотрим фигуру шамана, исходя из фактического материала.

Деятельность шамана имеет свои особенности.

1. Он может исполнять свои функции **только с помощью духов**. В его ведении имеется особая категория духов-помощников. Отношения между шаманом и духами непростые, шаман отнюдь не является их полновластным хозяином. Однако при всей зависимости от духов он все же имеет возможность использовать свою связь с ними на благо сородичей. Контроль над духами подчеркивается во многих определениях как

одна из важнейших особенностей шамана⁵⁷. Шаман должен постоянно доказывать, что он сохраняет власть над духами. При неудачах шаман лишается общественного признания: окружающим ясно, что он не способен добиться помощи духов.

2. В отличие от поздних разновидностей жрецов или служителей культа шаман считается **избранным самими духами (божествами) и «пересотворенным»** в ходе мучительного обряда инициации, который происходит в мире духов; период инициации у начинающего шамана отмечен так называемой шаманской болезнью⁵⁸. Посвящение означает смерть и воскресение шамана. Будучи «пересотворенным», шаман считается наделенным особыми сверхъестественными свойствами; **он не принадлежит к числу обычных людей.**

3. Благодаря своим духам-помощникам, шаман **способен посещать внеземные космические сферы** для общения с духами и божествами. Шаманский обряд, как правило, воспроизводит его путешествие в иные миры. Важная обязанность шамана – провожать души умерших в загробное царство.

4. Общение с духами происходит **в состоянии экстаза**⁵⁹.

Но это отнюдь не все. К сказанному следует добавить еще то, что обычно отсутствовало в характеристиках фигуры шамана, а именно **чрезвычайно важную роль его главного ритуального атрибута** (в северной части Евразии и кое-где в сопредельных регионах – бубен). Даже будучи упомянутой в ряде определений⁶⁰, эта роль не была должным образом объяснена.

Бубен связан как с ритуальной деятельностью шамана, так и с его жизнью. Духи указывают шаману, какое дерево и кожа какого животного должны быть взяты для изготовления бубна, какие рисунки следует нанести на кожу. В верованиях народов Саяно-Алтая духи сообщают, сколько бубнов позволено иметь шаману в течение всей жизни и сколько лет он может использовать каждый из них. Как только окончится срок пользования последним бубном, шаман должен умереть. Порча бубна влечет за собой болезнь или даже смерть его обладателя. Такие верования в наиболее полном виде описаны Л.П. Потаповым у народов Саяно-Алтая и Г.Н. Прокофьевым у селькупов⁶¹. Они обнаружены этнографами и у ряда других народов Сибири⁶². Эти представления связаны с обрядом «оживления бубна» – внедрения в него души животного, шкурой которого он обтянут. «Оживленный» бубен является одним из духов-помощников шамана. Он выступает и как его ездовое животное, и как двойник шамана, внешняя душа, которую шаман тщательно прячет от врагов. В этой внешней душе, имеющей облик животного, явственно проступают и черты духа-покровителя шамана. На материале кетов Е.А. Алексеенко показала, что обрядовому оживлению подлежит не только бубен, но и костюм шамана, который имеет ту же символику и выражает те же идеи, что и бубен⁶³. В своем наиболее архаическом облике шаманский костюм воспроизводит облик животного, т.е. духа-покровителя шамана⁶⁴.

Шаманский бубен представлял собою и «мировое дерево». Особенно ясно семантическая связь бубна с «мировым деревом» видна в рассказе нганасанского шамана: дух – «хозяин земли» кинул шаману ветвь, отломанную от достающего вершиной небо дерева, и объяснил, что из этой ветви надо сделать три бубна⁶⁵. По нанайским мифам, первый шаман нашел свой бубен на чудесном дереве, гигантский ствол которого не смогли бы охватить сотни людей. Помимо бубна на ветвях этого дерева росли и другие ритуальные атрибуты: металлические круглые зеркала, колокольчики и рога, прикрепляемые к шаманской шапке⁶⁶. Бубен, как и костюм, служил шаману свидетельством его причастности к мирам Вселенной. Поэтому на бубне и костюме у ряда народов Сибири изображалась Вселенная или ее отдельные сферы и элементы, что подчеркивало важную роль космоса в представлениях о смысле культовых действий шамана.

Видимо, этот комплекс представлений об «оживленном» бубне, составляющем единое целое с самим шаманом, был в древности известен далеко за пределами Сибири.

Следы его обнаруживаются и в древней Месопотамии, и в древнем Китае⁶⁷, а также этнографически зафиксированы в Монголии и Непале⁶⁸. Такого рода представления отсутствуют в более поздних религиозных идеологиях и могут быть признаны одной из ярких отличительных черт шаманства. Следовательно, характеристика особенностей шамана должна включать в себя и его теснейшую связь с ритуальными атрибутами.

Сложная, многозначная символика бубна, костюма, посоха и других обрядовых атрибутов шамана основана на воззрениях, общих для всего коллектива, к которому принадлежит шаман. Вместе с тем наряду с социальной значимостью шаманские атрибуты содержат и характеристику личных качеств конкретного шамана, показывая, каковы его связи с миром духов, возможности его «шаманской «силы». Такая зависимость оформления главных культовых атрибутов от личных свойств «религиозного специалиста» также может быть отнесена к числу особенностей шаманства.

Подведем итоги. Основа для определения шаманства предлагается в следующем виде. Шаманство (шаманизм) – это ранняя форма политеизма, особая стадия в развитии религиозных верований человечества, сложившаяся в период, когда основными средствами жизнеобеспечения были охота, рыболовство, собирательство. Среди идей, характерных для мировоззрения (идеологии) шаманства, наиболее важны одушевление, или оживотворение, всего окружающего мира, населенного духами; всеобщая взаимосвязь в природе (включая и людей); равнозначность человека и других форм жизни; тесная связь человеческого коллектива с космосом; возможность для человека приобретать качества духа и посещать иные миры. Культовые действия направлены на защиту небольшого родственного коллектива от реальных и воображаемых бед, источником которых признаются различные внешние силы.

Мировоззрению шаманства соответствуют и особенности культа: а) священнослужитель (шаман) может исполнять свои функции только с помощью духов; б) он избран, воспитан, «пересотворен» и обучен самими духами, в силу чего обладает сверхъестественными свойствами и знаниями; в) для общения с духами и божествами шаман способен проникать и иные миры; г) это общение предполагает состояние экстаза как форму ритуального поведения; д) основной ритуальный предмет шамана является воплощением его духа-покровителя, духа-помощника, или двойника (внешней души), и тесно связан с личными свойствами и с самой жизнью шамана.

Те формы шаманства, которые были доступны наблюдению этнографов, чаще всего обнаруживают не все перечисленные черты, что объясняется их исчезновением под влиянием изменившихся условий жизни и в процессе развития религиозных идей.

Если предложенное определение вызовет споры, обмен мнениями поможет углубить наше понимание шаманства.

Примечания

¹ Токарев С.А. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964. С. 305. См. также: Михайлов Т.М. Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по XVIII в.). Новосибирск, 1980. С. 3 и др.

² Ревуненкова Е.В. Народы Малайзии и Западной Индонезии (Некоторые аспекты духовной культуры). М., 1980. С. 61–62.

³ См., например: Ränk G. Shamanism as a Research Subject. Some Methodological View-points // Studies in Shamanism. Stockholm, 1964; Hultkrantz Å. Ecological and Phenomenological Aspects of Shamanism // Shamanism in Siberia. Budapest., 1978. P. 27 ff.; Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л., 1991. С. 4–5.

⁴ Примеры неудачных определений см.: The Encyclopedia Americana. V. 24. N.Y., 1971. P. 655; Encyclopedia Britannica. V. 20. Chicago; London; Toronto, 1960. P. 454.

⁵ Потапов Л.П. Указ. раб. С. 8–9.

⁶ Ränk G. Op. cit. P. 21.

⁷ Hultkrantz Å. Op. cit. P. 51–52.

⁸ Voigt V. Shamanism in North Eurasia as a Scope of Ethnology // Shamanism in Siberia. P. 68.

⁹ См., например: Lommel A. Shamanism: The Beginning of Art. L., 1966; La Barre W. The Ghost Dance. L., 1970; Bean L.J., Vane S.B. Shamanism: An Introduction // Art of the Huichol Indians. N.Y., 1975. P. 118–121; Peters L. Ecstasy and Healing in Nepal: an Ethnopsychiatric Study of Tamang Shamanism. Malibu, 1981. P. 7.

¹⁰ См., например: *Потанов Л.П.* Следы тотемистических представлений у алтайцев // Сов. этнография (далее – СЭ). 1935. № 4–5; *его же.* Обряд оживления шаманского бубна у тюркоязычных племен Алтая // Тр. Ин-та этнографии АН СССР. Т. 1. М.; Л., 1947.

¹¹ *Липперт Ю.* История культуры. СПб., 1895. С. 295.

¹² *Hultkrantz Å.* Op. cit. P. 29.

¹³ *Ibid.* P. 30.

¹⁴ *Токарев С.А.* Указ. раб. С. 288 и др.

¹⁵ *Миддендорф А.Ф.* Путешествие на север и восток Сибири. Ч. II. Отд. 6. СПб., 1878. С. 670. См. также с. 686.

¹⁶ *Токарев С.А.* Указ. раб. С. 288 и др.

¹⁷ *Вайнштейн С.И.* Шаманство // Большая Советская энциклопедия (далее – БСЭ). Изд. 3-е. Т. 29. М., 1978. С. 278. См. также: [б.а.] Шаманство // БСЭ. Изд. 2-е. Т. 47. М., 1957. С. 505–506.

¹⁸ *Басилов В.Н.* Шаманство // Религиозные верования (Серия «Свод этнографических понятий и терминов»). М., 1993. С. 221 и др.; *его же.* Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992. С. 6–7.

¹⁹ *Winick Ch.* Dictionary of Anthropology. N.Y., 1956. P. 481.

²⁰ *Hultkrantz Å.* A Definition of Shamanism // Temenos. 1973. № 9. P. 34. Это определение он повторил в статье: Ecological and Phenomenological Aspects of Shamanism. P. 30.

²¹ *Михайловский В.М.* Шаманство (Сравнительно-этнографические очерки). Вып. 1. М., 1892. С. 4.

²² *Ränk G.* Op. cit. P. 21.

²³ См., например: *Humphrey C.* Theories of North Asian shamanism // Soviet and Western Anthropology. L., 1980. P. 244; *Honko L.* Role-taking of the Shaman // Temenos. 1969. V. 4. P. 33; *Sükala A.-L.* The Rite Technique of the Siberian Shaman Helsinki, 1978. P. 26 (Folklore Fellow Communications. V. XCIII-2. № 220); *Потанов Л.П.* Алтайский шаманизм. С. 7–8, 104.

²⁴ *Ревуненикова Е.В.* Указ. раб. С. 238, 241, 243.

²⁵ Там же. С. 246. См. также: *Johansen U.* Zur Geschichte des Schamanismus // Synkretismus in den Religionen Zentralasiens. Wiesbaden, 1987.

²⁶ *Богораз В.Г.* К психологии шаманства у народов Северо-Восточной Азии // Этнограф. обозрение. 1910. Кн. 84–85. С. 5–6.

²⁷ *Furst P.* Introduction: An Overview of Shamanism // Ancient Traditions. Shamanism in Central Asia and the Americas. Denver, 1994. P. 2.

²⁸ *Тейлор Э.* Первобытная культура. М., 1939. С. 383 и др.

²⁹ *Попов А.А.* Тавгийцы. Материалы по этнографии авамских и ведеевских тавгийцев. М.; Л., 1936. С. 48. (Тр. Ин-та антропологии и этнографии. Т. 1. Вып. 5). См. также: *Крейнович Е.А.* Нивхгу. Загадочные обитатели Сахалина и Амура. М., 1973. С. 116.

³⁰ *Попов А.А.* Нганасаны. Социальное устройство и верования. Л., 1984. С. 54–55.

³¹ *Богораз В.Г.* Указ. раб. С. 5. См. также: *Потанов Л.П.* Очерки народного быта тувинцев. М., 1969. С. 347.

³² *Furst P.* Op. cit. P. 2–3.

³³ *Чарнолуцкий В.В.* Легенда об олене-человеке. М., 1965.

³⁴ *Михайлов Т.М.* Указ. раб. С. 109; *Дугаров Д.С.* Лебедь в орнаменте женского костюма тюрко-монгольских народов // СЭ. 1983. № 5.

³⁵ *Попов А.А.* Нганасаны. С. 49.

³⁶ *Худяков И.А.* Краткое описание Верхоянского округа. Л., 1969. С. 169.

³⁷ *Попов А.А.* Тавгийцы. С. 85, 88, 89.

³⁸ Там же. С. 85.

³⁹ На эту характерную особенность уже указывали специалисты. Например, Л. Бин и С. Вэйн писали: «Общества, в которых шаманизм процветал, обычно были небольшими, относительно самодостаточными социальными системами, которые рассматривали себя как взаимодействие непосредственно с естественными мирами» (*Bean L.J., Vane S.B.* Shamanism // Art of the Huichol Indians. N.Y., [s.a.]. P. 126.

⁴⁰ *Токарев С.А.* Указ. раб. С. 278, 297; *Окладников А.П.* Неолит и бронзовый век Прибайкалья. Ч. 3. Глазковское время. М.; Л., 1955. С. 349–352. (Материалы и исследования по археологии СССР. № 43).

⁴¹ По этому вопросу подробнее см.: *Басилов В.Н.* Избранники духов. М., 1984. С. 171–187; *Анисимов А.Ф.* Религия эвенков. М.; Л., 1958. С. 212, 217; *Мазин А.И.* Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов. Новосибирск, 1984. С. 66 и др.; Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981. С. 16, 38, 49, 55–57, 62, 71–72, 98–101, 127, 131, 158, 218, 222, 258–261.

⁴² *Furst P.* Op. cit. P. 3.

⁴³ *Eliade M.* Shamanism and Cosmology // Shamanism. An Expanded View of Reality. Compiled by Sh. Nicholson. Madras; London, 1987. P. 17; *Eliade M.* Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy. Princeton, 1974. P. 259 ff.

⁴⁴ См., например: *Окладникова Е.А.* Модель Вселенной в системе образов наскального искусства Тихоокеанского побережья Северной Америки. СПб., 1995; *Гурвич И.С.* Культура северных якутов-оленьеводов. М., 1977. С. 194; *Василевич Г.М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII – начало XX в.). Л., 1969. С. 212–214; *Алексеев Е.А.* Представления кетов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976. С. 88–91; *Прокофьева Е.Д.* Старые представления селькупов о мире // Там же. С. 112–114; *Ревуненкова Е.В.* Указ. раб. С. 238, а также С. 140.

⁴⁵ *Толстов С.П.* Пережитки тотемизма и дуальной организации у туркмен // Проблемы истории докапиталистических обществ. 1935. № 9–10; *его же.* Древний Хорезм. Опыт историко-археологического исследования. М., 1948. С. 282–320; *Золотарев А.М.* Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964.

⁴⁶ *Eliade M.* Shamanism and Cosmology. P. 33.

⁴⁷ *Леву-Строс К.* Структурная антропология. М., 1983. С. 118–146; *Levi-Strauss C.* Les organisations dualistes existent-elles? *Anthropologie structurale*. P., 1958.

⁴⁸ *Gračeva G.N.* A Nganasan Shaman Costume // *Shamanism in Siberia*. P. 315–323. Что касается рисунков на алтайских бубнах, то имеется и другое мнение: «Общим элементом было разделение рисунков на обтяжке бубна на три части, символизовавшие представление о трехчленном делении Вселенной» (*Потанов Л.П.* Алтайский шаманизм. С. 193).

⁴⁹ *Hultkrantz Å.* Ecological and Phenomenological Aspects of Shamanism. P. 31.

⁵⁰ *Weyer E.M.* The Eskimos. Their Environment and Folkways. Hamden, 1962 (Изд. 1-е. – 1932 г.). P. 423. По мнению М. Вайды, точка зрения на шаманство как психологическое явление была распространена до 1945 г. См.: *Waida Manabu.* Problems of Central Asian and Siberian Shamanism // *Numen*. V. XXX. Fasc. 2. P. 216. См. также: *Басилов В.Н.* Избранные духов. С. 139–169; *Ревуненкова Е.В.* Указ. раб. С. 13–28 и др.

⁵¹ *Ревуненкова Е.В.* Указ. раб. С. 35.

⁵² *Voigt V.* Shamanism in North Eurasia as a Scope of Ethnology // *Shamanism in Siberia*. P. 67.

⁵³ *Потанов Л.П.* Алтайский шаманизм. С. 101.

⁵⁴ *Weyer E.M.* Op. cit. P. 424.

⁵⁵ *Попов А.А.* Нганасаны. С. 113–114.

⁵⁶ См., например: *Lowie R.H.* Shamans and Priests Among the Plains Indians // *Reader in Comparative Religion*. Ed. 2. N.Y., 1965. P. 164. См. также: *Park W.Z.* Shamanism in Western North America: A Study in Cultural Relationships. Evanston, 1938. P. 10; *Wissler C.* The American Indian. Ed. 3. N.Y., 1938. P. 200 ff.

⁵⁷ См., например: *Howells W.W.* The Heathens: Primitive Man and His Religions. Garden City: New York, 1948. P. 54; *Firth R.* Shaman // *A Dictionary of the Social Sciences*. N.Y., 1964. P. 638, 689. См. также: *Потанов Л.П.* Алтайский шаманизм. С. 64–65.

⁵⁸ Согласно хорошо известному выражению М. Элиаде, «шаман не только больной человек; он, кроме этого, больной, который был исцелен, который сумел вылечить себя» (*Eliade M.* Shamanism. P. 27). Эту мысль еще раньше высказал Э. Аккеркнехт: «Шаманизм – не болезнь, а излечение от болезни» (*Ackerknecht E.* Psychopathology, Primitive Medicine and Primitive Culture // *Bulletin of the History of Medicine*. 1943. V. 14. P. 46). М. Элиаде разъясняет: «Часто, когда шаманское призвание проявляет себя через болезнь или припадок, подобный эпилептическому, посвящение кандидата есть эквивалент исцеления» (там же). Однако это заключение неточно. Шаман не исцеляет сам себя. «Шаманская болезнь», как убедительно показал сам же М. Элиаде, есть эквивалент обряда посвящения (инициации), и выздоровление предусмотрено, запрограммировано смыслом или назначением этой болезни, которая вынужена традиционными верованиями. Подробнее см.: *Басилов В.Н.* Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. С. 106–142.

⁵⁹ Во многих определениях экстаз (транс) рассматривается как главное свойство шаманства. Хорошо известно изречение Д. Шрёдера: «Без экстаза нет шаманства» (*Schröder D.* Zur Structur des Schamanismus mit besonderer Berücksichtigung des lamaistischen Gurtum // *Anthropos*. 1955. V. 50. S. 852. Проблеме экстаза (транса) посвящена обширная литература. Многие ученые противопоставляли одержимость экстазу и на этом основании определяли, можно ли причислить того или иного «знахаря» или служителя культа к шаманам. На мой взгляд, правы те специалисты, которые признают, что с шаманством связаны разные формы экстаза (транса) и одержимость (вера во вхождение духа в человека) есть одна из форм шаманского транса. Таково, в частности, мнение И. Льюиса (*Lewis I.M.* Ecstatic Religion. Harmondsworth, 1971. P. 49). См. также: *Peters L.* Op. cit. P. 10–11; *Arbmann E.* Ecstasy or Religions Trance. V. I–III. Uppsala, 1963–1970; *Hultkrantz Å.* Ecological and Phenomenological Aspects of Shamanism. P. 41 ff.

⁶⁰ См., например: *Вайнштейн С.И.* Шаманство. С. 278.

⁶¹ См., например: *Потанов Л.П.* Обряд оживления шаманского бубна у тюркоязычных племен Алтая; *его же.* Shamans' Drums of Altaic Ethnic Groups // *Popular Beliefs and Folklore Tradition in Siberia*. Вр., 1968; *Прокофьев Н.Г.* Церемония оживления бубна у остяко-самоедов // Изв. Ленинградского Государственного ун-та. Т. II. Л., 1930.

⁶² См., например: *Vajnsteyn S.J.* The Tuvan (Soyot) Shaman's Drum and the Ceremony of Its 'Enlivening' // *Popular Beliefs and Folklore Tradition in Siberia*; *Василевич Г.М.* Указ. раб. С. 249–252.

⁶³ Алексеев Е.А. Шаманство у кетов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. С. 106.

⁶⁴ Прокофьева Е.Д. Шаманские костюмы народов Сибири // Сб. Музея антропологии и этнографии АН СССР. Т. XXVII. Л., 1971.

⁶⁵ Попов А.А. Тавгийцы. С. 83.

⁶⁶ Шимкевич П. Материалы для изучения шаманства у гольдов // Зап. Приамурского отдела Императорского Русского геогр. об-ва. Т. II. Вып. 1. Хабаровск, 1896. С. 9–11.

⁶⁷ Оппенгейм А.Л. Древняя Месопотамия. Портрет погибшей цивилизации. М., 1980. С. 182; Яншина Э.М. Формирование и развитие древнекитайской мифологии. М., 1984. С. 30.

⁶⁸ См., например: Санжеев Г.Д. Дархаты. Этнографический отчет о поездке в Монголию в 1927 году. Л., 1930. С. 60–63; Riboli D. Shamanic Visual Art in Nepal // Shamanism in Performing Arts. Вр., 1995. P. 82–83. См. также: Ревуненкова Е.В. Указ. раб. С. 135.

V.N. B a s i l o v. What is «Shamanism»

The author of the article marks that the term «shamanism» hasn't got a universal i.e. suitable and convincing for the most specialists definition yet. The earnest scientific need is to create in reflecting the heart of the this phenomenon and pointing out its primary signs.

The article makes an attempt to discuss the problem of adequate definition of term «shamanism».

© 1997 г., ЭО, № 5

В.И. Харитонова

«ИЗБРАННИКИ ДУХОВ», «ПРЕЕМНИКИ КОЛДУНОВ», «ПОСВЯЩЕННЫЕ УЧИТЕЛЯМИ»: ОБРЕТЕНИЕ МАГИКО-МИСТИЧЕСКИХ СВОЙСТВ, ЗНАНИЙ, НАВЫКОВ*

«Бытие есть вообще открытый вопрос, начиная с той границы, где прекращается наше поле зрения»

Ф. Энгельс

Предложенную формулировку темы статьи, где ключевые слова (магико-мистические свойства, знания и навыки) остались незакавыченными в отличие от определений тех лиц, которые считаются обладателями этих свойств, знаний и навыков, не стоит воспринимать как заявление о принадлежности работы к разряду оккультных. В настоящее время кавычки при указанных терминах могут использоваться, пожалуй, только вместе со знаком вопроса. Виной тому значительно изменившиеся представления о человеке и Вселенной в естественных науках и психологии¹.

Исследования в названных областях знания заставляют всерьез задуматься над тем, что в фольклористике и этнографии, культурологии обычно считалось суевериями, объясняемыми неграмотностью и даже психическими аномалиями. Это более всего относится к основам магии, шаманства, колдовства, ведовства².

* Данная работа выполнена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда: проект 96-01-00352.