

<sup>42</sup> Radloff W. Reise durch den Altai nach dem Telezker See und dem Fluß Abakan // Archiv für wissenschaftliche Kunde von Russlands. Leipzig, 1865. S. 232.

<sup>43</sup> Потанин Г.Н. Очерки северо-западной Монголии. Вып. IV. СПб., 1883. С. 560, 579.

<sup>44</sup> Алтай фольклор / Сост. Т.М. Садалова. Горно-Алтайск, 1995. С. 20–41.

<sup>45</sup> Алтайский фольклор / Сост. Е.П. Кандаракова. Горно-Алтайск, 1988. С. 15, 24.

<sup>46</sup> Бутанаев В.Я. Хакасско-русский историко-этнографический словарь. С. 71.

## **D.A. Funk. Milk-White Horses in the Heroic Epos of the Taiga hunters, fishers, and Gatherers**

One of the most interesting of the numerous riddles that Siberian native cultures present to its researchers is, according to the author, the way in which taiga hunters, fishers and wild plant gatherers have created their magnificent epos, describing warriors of the steppe, who lived in golden palaces, and owned great numbers of people and countless flocks of cattle.

On the basis of field data and analysis of dozens of epic narratives of the taiga Shor people the author describes the ways of horses' coats folk classifications. He finds that Shor language provides as much terms for horse coat color designation as such descendants of the steppe nomadic cattle herders as Teleuts of Bachat. Pondering upon the considerable contradictions between epic and ethnographic worldviews, the author highlights the importance of the Shor horse breeding and cattle raising terminology research, underlying a thousand years gap between the epic reality and the ethnographic period, when the epic narratives were fixed in writing.

© ЭО, 2003 г., № 3

**В.И. Харитонова**

**БЕЗ ВЕРЫ И НАДЕЖДЫ...**

**(К ПРОБЛЕМЕ ВОЗРОЖДЕНИЯ ТРАДИЦИОННЫХ РЕЛИГИОЗНО-МАГИЧЕСКИХ ПРАКТИК)**

В приложении к местной газете «Кузбасс» (г. Кемерово, 31 октября 2001 г.), именуемом «Золотые купола», помещен материал, где в качестве заголовка значится: А.Г. Тулеев: «Без веры и надежды человек не может смотреть в будущее». Сразу за этим штампом следует редакционное резюме: «Разговоры о возрождении на юге Кузбасса шаманизма – не безобидные дискуссии, и потому сегодня особенно важно напомнить всем о христианстве и укрепить его позиции. И в этом направлении в Таштагольском благочинии за последние годы сделано и делается очень много».

Далее в статье (в духе еще незабытых рапортов брежневских времен о соцсоревновании и победах советского народа) излагается, как благочинные под непосредственным руководством главы кемеровской администрации А.Г. Тулеева соорудили 15-метровый крест и – «с божьей помощью», используя вертолет – доставили его на священную для южносибирских народов гору Мустаг (1650 м над уровнем моря). Памятный знак – «Крест – символ тысячелетия» водрузили и освятили на чужом святылище, что, как свидетельствует публикация О. Шукиной, потребовало от участников «изрядной доли мужества». И теперь этот православный символ возвышается на вершине Мустага – известной по эпическим памятникам родовой горы, от которой получали некогда бубны (посвящение) шаманы<sup>1</sup>, где молились своим богам те, кого в царской России с достаточной долей презрения принято было именовать «инородцами».

Замечу, что участники мероприятия получили почетные грамоты от архиепископа Кемеровского и Новокузнецкого, а некоторые были даже награждены «коллективом администрации Кемеровской области и Совета народных депутатов» областной

медалью «За особый вклад в развитие Кузбасса». Так жителям Горной Шории указали дорогу в светлое будущее.

Репортаж в «Золотых куполах» можно прочитать как длинный анекдот-пародию на советские времена, можно поиронизировать над «деяниями» нынешних российских невольных поборников православия, которые несколькими годами ранее столь же рьяно боролись за «всеобщий атеизм и просвещение народа». Однако факт откровенного братания светской власти с православной церковью и их реакция на возрождение традиционного мировоззрения, на проявления особенностей национально-менталитета и культуры коренных народов Сибири не может не настораживать.

Увы, данный факт не единичен. Иногда откровенно, иногда подспудно негативное отношение властей к активизации местных культурных лидеров в плане возрождения традиций, не очень угодных местным правителям в свете политики верхов на данном этапе, выявляется все чаще. Не исключено, что в нашей стране это будет нарастать и продолжаться до тех пор, пока не появится какое-нибудь предупреждение сверху, вроде достопамятного «Головокружения от успехов»<sup>2</sup>.

Следует сказать, что причин для беспокойства и у православной церкви, теряющей возможность своего дальнейшего застойного существования, и у правящей верхушки, побаивающейся выпустить из-под контроля оживившихся «коренных», достаточно. В Южной Сибири, как верно замечено автором публикации в «Золотых куполах», «шаманизм – не безобидные дискуссии», хотя, что вполне очевидно, это и не та сила, которая может серьезно противостоять власти или православной церкви.

Шаманизм активизировался вместе с иными традиционными религиозно-магическими верованиями и практиками. В этом процессе есть элементы естественной эволюции фольклорно-этнографической традиции, есть попытки искусственной реконструкции феномена, есть моменты естественного возрождения задавленного ранее традиционного пласта культуры и бытовой практики при некоей коррекции, модернизации явления.

Оценивая происходящее, разумеется, нельзя смещать акценты в одну сторону. Дело в том, что в среде местной сибирской интеллигенции можно наблюдать и иные процессы, которые не могут не настораживать. Эти «перекосы» порой грозят внедрением в широкие слои местного населения идей, способствующих возникновению межнациональных распрей.

Поиски «традиционных религиозных корней» с «реконструкцией» прарелигий, о чем мне уже приходилось писать<sup>3</sup>, выглядят порой не менее нелепо, чем воздвижение православных святынь с последующей раздачей медалей и рапортов по этому поводу. Столь же странными представляются и лозунговые утверждения типа: «Путь из тупика один – оглянуться назад. Одним из основных путей духовного возрождения народа является возрождение национальной религии. ...Для возвращения духовного здоровья малочисленным народам Севера, придания нового импульса традиционным культурам необходимо возродить национальные традиции, мифологию, обрядность, по-новому осмыслить значение пантеона»<sup>4</sup>.

Впрочем, вполне естественным своеобразным ответом на «всеобщую православизацию» выглядят такие утверждения: «В настоящее время, когда происходит процесс возрождения православной культуры, мы вправе поднять вопрос и о возрождении хакасского бурханизма, растоптанного православной церковью и коммунистическим режимом»<sup>5</sup>.

Не углубляясь в вопрос, был ли в реальности «хакасский бурханизм» и как на самом деле автор трактует хакасскую «систему религиозных верований “Ах Чаян”», обращаю внимание читателя на то, что в подобных ситуациях вслед за высказываниями ученых рождаются обычно «концепции» людей, не имеющих отношения к науке, но готовых пропагандировать свои мировоззренческие измышления. Например, тувинский писатель и общественный деятель И. Иргит тут же подхватил и творчески развил «научные идеи», сообщив соотечественникам, что «эта вера появилась на тысячелетие раньше, чем первая египетская пирамида. В течение последующих сто-

лений бурханизм распространился на юг до Тибета, на Дальний Восток, даже к индейцам Америки и, может быть, в Европу и Африку»<sup>6</sup>. Разумеется, никаких отсылок к реальной научной литературе и историческим фактам в таких «трудах» не имеется<sup>7</sup>.

Все это граничит с мироцентристскими и националистическими заявлениями типа: «...выходцы хоринской земли есть и будут лидерами в бурятском народе. Только они, по писанию Богов, поведут в будущем, – к светлому началу наш народ. И не только наш народ, но и всю землю к Золотому веку»; «...талант лидерства хори-бурят находится под проклятием божеств лесных народов (эвенков)»<sup>8</sup>. И так, осталось разобраться с эвенками, а заодно и с их божествами, которые «прокляли» хори-бурят...

### Причины активизации религиозно-магических практик

Современные возрожденческие процессы в Сибири – поливариантны. Более того, ситуации в различных регионах меняются на глазах. Отечественные этнологи и наши зарубежные коллеги, изредка бывающие на сибирской территории, пытаются отслеживать эти изменения. Однако происходящее столь «вибрационно»<sup>9</sup>, что даже мониторинговые оценки с мест, не говоря об исследовательских научных работах, часто оказываются противоречивы, а порой просто неточны. Все это вполне естественно для переломных исторических моментов.

Впрочем, говоря о причинах активизации религиозно-магических практик, не стоит соотносить напрямую «конец века» и «конец света», списывая интерес к непознанному и чему-то необычному для нашего сегодняшнего понимания только на особенности переломного периода.

Не секрет, что подобные возрожденческие процессы имели место в иных временных и территориальных пределах. Укажу на наиболее известные случаи. В Канаде в 1884 г. был принят закон, запрещавший коренным жителям страны проведение традиционных обрядов. С отменой его в 1951 г., когда все исследователи шаманизма полагали, что шаманская практика уже исчезла полностью, у индейцев *салиш* вдруг появились приверженцы шаманских ритуалов и вскоре было воскрешено проведение «Танца Духа». Одновременно с возрождением обряда проявились и все необходимые сопутствующие ему факторы, в том числе стали обнаруживаться люди, подверженные «болезни духа» (равнозначно «шаманской болезни»).

Естественно, возрождение произошло с некоторыми трансформациями, в первую очередь социально-психологического плана. Один из исследователей этой обрядовой практики В.Г. Жилек указывает, что «Танец Духа, который в прошлом был психогигиеническим ритуалом, ... в 1960 годах приобрел характер специфического, культурного ритуала психотерапии»<sup>10</sup>.

Аналогична ситуация с возрождением церемонии «Танца Солнца», которая в США была запрещена в 1880 г. у индейцев *сиу* законодательно и фактически объявлена вне закона самим американским обществом во всех иных регионах. Уже к середине 1960-х годов этот ритуал активно проводился в нескольких индейских племенах в Вайоминге, Айдахо, Юте, Колорадо и в том числе в Северной Дакоте среди *сиу*<sup>11</sup>.

Очевидно, что традиционные представления и обряды, по крайней мере те, которые связаны с магико-мистической практикой, не просто всплывают в сознании людей в эпохи смуты и безвременья. Глубинные причины их быстрого возрождения кроются в психофизиологической составляющей природы человека. Открытия, сделанные психиатрами, психологами и антропологами в области изучения таинственных феноменов психофизиологии человека<sup>12</sup>, исследование особенностей состояния сознания, специально измененных состояний сознания – ИСС<sup>13</sup> (в том числе представителями трансперсональной психологии<sup>14</sup>) во второй половине XX столетия, а также комплексное изучение феноменов Человека и Вселенной на протяжении трех последних десятилетий<sup>15</sup> позволяют утверждать, что интерес к так называемой ма-

гики-мистической сфере неискореним в силу естественных причин. Он может выражаться и, конечно же, выражается в качественно различных представлениях, что зависит от характера культуры и уровня развития цивилизации, специфики ментальности социумов. Однако, как демонстрирует опыт, даже в среде с «наивысшими показателями развития» человек не становится свободным от подобного интереса, хотя бы в силу периодических столкновений с фактами, которые до сих пор не объяснены современной наукой (например, эпизоды полтергейста<sup>16</sup>, случаи ясновидения<sup>17</sup>, свидетельства удачной биоинтроскопической<sup>18</sup> практики и т.д.<sup>19</sup>).

Разумеется, ситуации с возрождением традиций, связанных с магики-мистическими представлениями, различаются в зависимости от конкретных социальных, политических, культурных и иных обстоятельств; то, что происходит в России в последние 10–15 лет, не может точно совпадать с происшедшим в Северной Америке в 50–60-е годы XX в. Специфика 70-летнего существования советской власти и постсоветских трансформаций, как и особенности более ранних исторических периодов в России, предопределили и характер, и значимость многих элементов бытия, способствующих появлению тенденций к возрождению традиционной культуры. Среди причин, стимулирующих возрожденческие процессы религиозной и религиозно-магической сфер жизни в перестроечной постсоветской России, необходимо назвать, как минимум, следующие:

- снятие политико-административных запретов на религиозные верования и отправления обрядов, на издание запрещенной ранее эзотерической, оккультной и иной литературы (шире – политическая, религиозная свобода, нравственный нигилизм);

- нарочитая пропаганда церкви и религий (в том числе новых западных религиозных объединений, использующих экстрасенсорные практики и делающих ставку на современные трактовки религиозной мифологии, социальную активизацию личности, реальное нравственное оздоровление паствы и активную материальную помощь Запада);

- открытая, как правило, довольно нелепая и искусственная демонстрация – в качестве «образца для подражания» – «религиозных настроений» лицами, занимающими довольно высокие посты (в первую очередь представителями власти и чиновниками);

- возникновение множества магики-мистических организаций, активно пропагандирующих эзотерические знания и обучающих экстрасенсорным практикам, а также широкое и достаточно открытое распространение (в том числе через СМИ) ранее запретных научных знаний, связанных с вопросами, относимыми к сфере психоники и парапсихологии;

- сложности социально-экономической ситуации (в первую очередь потеря рабочих мест, низкий заработок на традиционных рабочих местах и т.п.);

- самоликвидация привычных организационных объединений (типа партии, комсомола, различных кружков по интересам и т.д.), что оставило многих без опоры в жизни и «веры»;

- появление новых приоритетов у «коренных малочисленных народов Севера» (КМНС) и возникшие в связи с этим этнокультурные переориентации различных этнических групп ради включения в список КМНС;

- региональное дробление со стремлением регионов к самостоятельности с последующим возникновением тенденций национального возрождения;

- естественный интерес к традиционной культуре, жизни предков;

- проблемы здравоохранения (в том числе распространение информации о вреде аллопатической медицины, о плохой подготовке медицинских кадров, о плохом качестве лекарственных препаратов и значительной доле подделок среди них).

И так далее. Перечень можно расширить, но суть от этого не изменится: есть жизненная необеспеченность, ментальная неразбериха, эмоциональная неприкаян-

ность, психическая неустойчивость, а на этом фоне – осознание того, что Человек и Вселенная не столь примитивны, как учили в советской школе.

Все это привело к формированию устойчивого интереса к эзотерической сфере, в первую очередь в среде интеллигенции, которая, вместе с тем, всегда была более других слоев населения озабочена идеей национального возрождения.

### **Неизбежность обращения к традиционным религиозно-магическим знаниям**

Учитывая названные выше причины и то, что суперсенситивно-экстрасенсорное<sup>20</sup> начало заложено в феномене Человека и Вселенной, при: а) «выходе из подполья» запрещенных наук, б) открытой пропаганде магики-мистических практик, в) широком обучении на курсах гипноза, магии, «народного целительства» – определенная часть интеллигенции не просто занялась поиском национально-религиозной идеи и изучением культурных традиций своего народа, но начала возрождать религиозно-магические обрядовые практики.

Некоторые представители интеллигенции непосредственно приступили к такой работе. Широко известна деятельность тувинского этнографа и фольклориста доктора исторических наук М.Б. Кенин-Лопсана, организовавшего шаманское возрожденческое движение в Республике Тыва<sup>21</sup>. Это стало естественным продолжением научной и творческой деятельности ученого. Его труд был высоко оценен западными специалистами, занимающимися пропагандой шаманских психотехник: Фондом шаманских исследований<sup>22</sup> (США), руководимым антропологом доктором М. Харнером, М.Б. Кенин-Лопсану было присвоено необычное звание «Живое сокровище шаманизма».

Потомки шаманов и эпических исполнителей в создавшейся ситуации либо начали возрождать традицию, пытаясь восстановить старинные календарные обряды в возможном в современных условиях варианте, либо обратились к непосредственной культовой деятельности своих предков в приемлемых для современников виде. Например, председатель правления Союза писателей Хакасии Г.Г. Казачинова<sup>23</sup> вместе со своими коллегами-сподвижниками, собрав детальные сведения о традиционных праздниках хакасов «Тун пайрам» и «Чыл пазы», инсценировала их в Абакане, что повлекло за собой распространение проведения празднеств в районы.

Пример непосредственного обращения к шаманско-лекарской деятельности предков – работа тувинского учителя биологии С.К. Серенота, ведущего постоянную лекарскую практику вместе с организованной им группой сподвижников<sup>24</sup>, или бывшего преподавателя Хакасского госуниверситета, специалиста в области физико-технических дисциплин, а ныне кандидата психологических наук В.С. Топова, руководящего Этнопсихологической лабораторией при Хакасском научно-исследовательском институте языка, литературы и истории (ХакНИИЯЛИ) и ведущего шаманскую практику<sup>25</sup>.

Попытки внедрить в современную жизнь искусственно восстановленные религиозно-магические обряды и практики (что напоминает инсценировки традиционных обрядов в 30–40-е годы XX в.) стимулируются международным политизированным ажиотажем по поводу «уничтожения традиционной культуры и религий советской властью», а более всего – практическим интересом зарубежья к остаткам сибирской шаманской традиции. Этот интерес, как правило, далек от науки, но часто сулит коммерческие выгоды. Процесс в целом характеризуется:

– появлением в Сибири многочисленных, в сравнении с прежними годами, иностранцев (ученых, коммерсантов, миссионеров) и надеждами в связи с этим некоторых представителей местного движения возрождения традиционной культуры на выезд за границу, легкий заработок;

– быстрым развитием экспорта шаманизма (псевдонаучный и открыто коммерческий планы);

– импортированием «экспериментального шаманизма»<sup>26</sup> и «торгового варианта» шаманизма американских индейцев (с использованием галлюциногенных средств – аяуаски, пейота<sup>27</sup> и др.);

– контактами в сфере обучения различным духовным практикам, а также в области трансперсональных, парапсихологических, эзотерических исследований.

Этот ряд также можно продолжить. Однако обратимся к результатам, ощутимым в наши дни.

### *Сложившаяся ситуация («корни и крона»)*

В настоящее время в четырех республиках Сибири (Саха, Бурятия, Тыва, Хакасия – в последней только с весны 2001 г.) традиционные религиозные верования, ассоциируемые с шаманизмом, официально получили статус «традиционных религий».

Во многих регионах стараниями местной интеллигенции появились (узаконенные в статусе республиканских, краевых и прочих) традиционные празднества, сопровождаемые соответствующими обрядами.

Однако религиозный вопрос – это только одна сторона (кажется, не самая главная<sup>28</sup>) сложной проблемы обращения к магико-мистической сфере. Другая не менее важная ее составляющая – сохранение здоровья, что давно превратилось в вопрос о возможности выживания в современной ситуации для народов Сибири и Крайнего Севера. Идеология советского государства исключала некоторые аспекты психологической помощи, без которых человеку традиционной культуры очень непросто выживать. Отдельные представители современной медицины в последние годы открыто заговорили о том, что коренным народам Севера и Сибири необходимо не только вернуться к традиционному питанию и образу жизни, но и возродить народную медицину вместе с шаманской практикой<sup>29</sup>. Именно это стихийно осуществляется на местах в последнее десятилетие.

В настоящее время в традиционно шаманских районах: а) развивается индивидуальная целительская и шаманская деятельность, б) появились различные «шаманские центры», объединяющие людей по профессиональному признаку, в) создаются «шаманские школы»<sup>30</sup> наряду со «школами магии», «целительскими курсами» и др.

Разумеется, повсюду массово представлена шарлатанствующая<sup>31</sup> публика, эксплуатирующая и интерес к традиции, и печальное состояние отечественного здравоохранения.

Все перечисленное отмечается исследователями, рассматривающими современные процессы в регионах, где ранее был распространен шаманизм. Обычно это имеет место в работах, где есть попытки понять, что происходит с почти исчезнувшей шаманской традицией – закономерное эволюционирование в ситуации официальной дозволенности, трансформация, модернизация, ренессанс и т.д.<sup>32</sup> Но на данном этапе уже есть возможность не просто фиксировать наличие или отсутствие неких новых реалий жизни, а проследить закономерности и осознать вполне предсказуемый путь развития. Предсказуемость естественна при знании качественного состояния традиции (вернее, степени ее утраты и забвения) на середину 1980-х годов.

Очень показательны сравнение ситуации возрождения шаманизма в соседствующих республиках Саяно-Алтайского региона: Тыве и Хакасии. В обеих республиках идея возрождения шаманизма исходила от интеллигенции. Но при этом у тувинцев стараниями М.Б. Кенин-Лопсана было создано сначала одно профессиональное шаманское объединение («Дунгур», 1989 г.), которое с годами разделилось, обрстая «дочерними» организациями, в том числе филиалами в районах. В настоящее время процесс активизируется как из-за внутренних разногласий неошаманов, так и из-за желания закрепиться не только в центре (г. Кызыле), но и в районах, поскольку столица республики перенасыщена как неошаманами-тувинцами, так и заезжими практикующими «шаманизм» разного рода<sup>33</sup>.

Деятельность этих организаций (на данном этапе их шесть или уже семь<sup>34</sup>; две – «Тос Дээр» и «Дунгур» довольно многочисленны) сводится к традиционной для шаманизма лекарской практике и отправлению семейно-бытовых и общественных обрядов. Вместе с тем в последнее время наметилась явная тенденция к разграничению сфер их деятельности: «Тос Дээр» делает основной упор на проведение весьма своеобразных общественных религиозных ритуалов, участие в различных республиканских и зарубежных мероприятиях (типа фестиваля «Хоомей» в Кызыле, практических семинаров по шаманизму за рубежом). Благодаря удачной коммерческой деятельности (в основном зарубежной), этот центр не бедствует, как другие общества, которые занимаются обычными для шаманов делами. Но это «обычное» вряд ли можно определить как «традиционное». Сам характер существования в своеобразной «коммуне-профсоюзе», коллективизм, который распространяется даже на лечебные сеансы, выглядит более чем странно с позиции традиционного знания.

Отмечу, что в Туве (Республике Тыва) профессиональный шаманизм существует в естественной среде и сейчас. На периферии еще доживают свой век не менее десятка старых шаманов<sup>35</sup>. Более того, в районах имеет место естественное проявление «шаманского дара» и становление молодых шаманов, о чем, разумеется, широко не говорят<sup>36</sup>.

Помимо этого необходимо указать, что шаманизм для тувинцев – не просто прописанная в законе религия, а естественным образом сохранившаяся вера, которая живет и на периферии, и в центре республики. Религиозные обряды, проводимые шаманами, пользуются большим спросом у населения, будь то отправление семейно-бытовых ритуалов (поминально-похоронных в первую очередь), поиск пропавших людей и вещей, лечебно-диагностические услуги...

Иное дело – Хакасия, где последние шаманы с бубном к 1970-м годам уже умерли, профессиональная традиция прервалась<sup>37</sup>. Здесь интеллигенция изначально пошла по пути поиска «национальной религии», которая ассоциировалась в том числе с шаманской практикой. Как результат этого движения сейчас существуют несколько малочисленных неустойчивых культурно-религиозных объединений, есть неошаманы-одиночки (принципиально отстраняющиеся от организаций), зарегистрировано централизованное религиозное общество «Хан Тигир», где числятся четыре практикующих неошамана. Сами организаторы, по словам Т.В. Кобежиковой, руководящей обществом «Хан Тигир», получили посвящение в Туве, где помимо официальной регистрации у М.Б. Кенин-Лопсана для них были проведены специальные обряды. Т.В. Кобежикова считает, что число приверженцев «традиционной религии – шаманизма» – около 8 тыс. чел.; полагаю, такие данные более чем условны.

Некоторые местные ученые, исследуя современные тенденции в обществе, отмечают, что в Хакасии, в отличие от Тувы, где действуют профессиональные объединения неошаманов, интеллигенция пошла по пути создания религиозных организаций. Правда, причины этого видятся в отсутствии лидера среди неошаманов<sup>38</sup>. Однако, думается, дело не в лидере (кстати, по моим наблюдениям, претендентов на шаманское лидерство в Абакане более чем достаточно; некоторые из них даже присвоили себе титул «главный шаман Хакасии»), а в состоянии традиции и в характере трансформации психоментального комплекса коренного населения. Необходимо также помнить о малочисленности хакасов в республике (около 11%); они просто «растворены» в инокультурной среде.

Столь весомая разница в современной ситуации с возрождением шаманизма в двух республиках обусловлена в первую очередь степенью сохранности традиции. Если в Туве есть и ныне живущие традиционные шаманы, а на середину 1980-х годов было много потенциальных «шаманов в традиции» (т.е. фактически наследовавших шаманскую практику, но активно не работавших), если там и сейчас хорошо известно шаманство (как система традиционных представлений и знаний о шаманах, их практике и мировоззрении), то в Хакасии утрачен профессиональный шаманизм и только старшему поколению известно что-либо достоверное о шаманстве<sup>39</sup>.

Многие хакасские неошаманы пришли к своей практике через обучение на курсах целительства и магии. Здесь, по всей вероятности, невозможно возродить ту систему мировоззрения, которая будет близка традиционному *шаманству*. Рассуждения нынешних неошаманов и целителей о шаманизме переплетены с рассказами об исследованиях томскими учеными сложнейшего случая полтергейста в п. Аскиз, о колдунах-оборотнях и «астральных войнах». Используемые методы лечебной практики часто настолько трансформированы, что без труда угадывается их происхождение – обретение навыков на курсах, где магия преподается в осовремененном парапсихологией варианте.

Один из показательных примеров в этом отношении – упоминавшийся выше В.С. Топоев. Он имеет довольно обширную практику и как психолог, и как шаман. Это человек, обладающий довольно сильными и суперсенситивными, и экстрасенсорными способностями. К нему приезжают лечиться и обучаться люди из иных городов России и различных стран.

Так, например, во время Международного интердисциплинарного научно-практического симпозиума «Экология и традиционные религиозно-магические знания» В.С. Топоев провел демонстрационный лечебный сеанс, где пациентом был гражданин Швейцарии. Камлание было проведено зрелищно, корректно и интересно с точки зрения использования различных техник. О реальности оказываемого воздействия в процессе работы психолога-шамана зримо свидетельствовало поведение больного, который явно входил в измененное состояние сознания, испытывая ощущения гипоксии, обезвоживания организма, длительной дрожи (синдрома тремора)<sup>40</sup>. По свидетельству пациента, он пережил совершенно неожиданные и неведомые ему ранее ощущения.

Этот сеанс проводился В.С. Топоевым и его помощниками с использованием традиционных атрибутов (бубнов, плетки, подношений духам), разжиганием костра специальной укладки<sup>41</sup>, но основой его было введение пациента в ИСС с помощью различных психоэнергетических техник. Аутентичность шаманских костюмов камлавших не волновала: одеяние В.С. Топоева было подчеркнуто театрализованным, а помощники были в повседневной одежде.

Отмечу, что такое, можно сказать, пренебрежительное отношение к шаманскому одеянию, которое, как полагают большинство исследователей шаманизма, было едва ли не самым главным элементом сеансов камланий, свидетельствует не просто об исчезновении традиции. Шаманский костюм, как и другие атрибуты, оказывали в первую очередь психологическое воздействие как на шамана, так и на публику. Сильный шаман мог камлать и без костюма. Кстати, в советский период многие шаманы, лишенные своих атрибутов, могли работать даже без бубна, не говоря уже о костюме<sup>42</sup>. Для образованного современного неошамана-психолога, исследующего в том числе с научных позиций шаманские ритуалы и техники, понимание исключительно вспомогательной роли костюма совершенно естественно. Кстати, в настоящее время не только В.С. Топоев и его окружение свидетельствуют о подобном знании.

Любопытно, что В.С. Топоев и некоторые его помощники делают ставку в своей шаманской практике на усвоение традиции. Они обращаются за помощью к тем *шаманкам без бубнов*, которые еще есть в Хакасии. Одна из таких женщин, учившаяся в свое время у шамана, является своеобразной наставницей В.С. Топоева. От нее он знает многие обрядово-ритуальные действия хакасских шаманов, усвоил отдельные техники работы, узнал многое о шаманском мировоззрении и практике. Этот практикующий психолог-неошаман обращается и к другим хранительницам шаманского знания хакасов. А его помощница Т.Н. Капичникова, родная тетя В.С. Топоева, считает себя ученицей знаменитой в Хакасии шаманки без бубна бабушки Сарго (С.Р. Майногашевой).

Идея преемственности традиции есть и у других неошаманов Хакасии. Однако здесь сказывается отсутствие больших шаманов, их, конечно, не могут заменить несколько стареньких бабушек, часть которых уже тяжело больны.

Наличие же сильных и независимых личностей, заявивших о себе в последние годы как о новых шаманах Хакасии, таких как В.Н. Чебочаков, Т.В. Кобежикова<sup>43</sup>, Л.В. Горбатов<sup>44</sup>, очевидно, не поведет к возрождению традиции как таковой, а только будет способствовать дальнейшему развитию определенного культурно-религиозного движения в среде интеллигенции. С этим солидарны и сторонние наблюдатели данного процесса. Осенью 2001 г. бывший профессиональный хирург, а ныне представитель так называемой альтернативной (или комплементарной) медицины А.П. Уранов сказал мне по этому поводу следующее: «Национальное население, кроме православия, тяготеет еще и к шаманизму – это генетически заложено, что совершенно очевидно. Вот такие проявления шаманского вероисповедания – имеют место.

– В чем это выражается?

– Люди, получившие образование, в том числе работники нашего Хакасского института языка и литературы, как бы демонстрируют свое представление шаманизма. Кроме того, существуют в национальных районах (в частности, в Аскизском районе) люди, которые, видимо, восприняли вот это стремление и желание камлания – проявления шаманского...

– Там местные камлают?

– Да. И местные. И в Абакане есть несколько человек, которые, ну, немножко к науке относясь, продолжают традиции, связанные с шаманизмом (они, видимо, изучали, чувствовали в себе какие-то потребности) – они пытаются демонстрировать вот это.

– Но это – выражение стремлений интеллигенции? ...

– Да, в основном»<sup>45</sup>.

Действительно, если в Туве был создан целый ряд собственно шаманских центров, объединивших практикующих шаманов, так сказать, по профессиональному признаку, то в Хакасии представителями интеллигенции в основном создаются различные культурные и религиозные организации со свободным членством. Это принципиально иной процесс, ведущий, несомненно, к пробуждению духовных начал, но не являющий собой так называемое возрождение шаманизма. Большинство представителей местной интеллигенции понимает, что возрождать в создавшейся ситуации нечего; можно заимствовать у соседей (что и происходит в реальности при поездках некоторых энтузиастов в Туву), воссоздавать по образу и подобию чего-то (например, опираясь на фольклорные записи, собранные в прошлом), пытаться синтезировать некие собственные познания из разных источников (в том числе сведения, получаемые от оставшихся шаманок без бубнов).

Повторяю: ситуация с возрождением шаманизма в Туве и Хакасии очевидна и предсказуема. Ощутить ее еще более выразительно помогает происходящее, с одной стороны, в Бурятии, где шаманизм и восстанавливается, и внутренне структурируется, выходя на международный уровень<sup>46</sup>, и исследуется, с другой стороны, в Ханты-Мансийском регионе, где «шаманской» практикой занимаются некоторые русские дамы, черпающие свои познания (в качестве их основного источника) из трактата под названием «Путь дурака. Эзотерический триллер», выпущенного в Новосибирске в 1998 г. под псевдонимом Сотилиана Секориского. Кстати, эти дамы с успехом представляли «сибирский шаманизм» летом 2000 г. в Голландии<sup>47</sup>.

Отмечу, что такой путь «возрождения шаманизма» ведет к различным негативным последствиям. Достаточно обратить внимание на развивающийся фантастическими темпами коммерческий вариант эзотерической деятельности, скрывающийся за термином «шаманизм». Широко известны расположившиеся на Алтае, на о. Ольхон (Байкал), конечно же, в Москве различные то ли «ООО», то ли «МММ», которые активно используют для рекламы своей деятельности СМИ, Интернет.

Особо стоит сказать о выпускаемой книжной продукции, уже не просто пропагандирующей идеи и практики нынешних «центров шаманизма и паганизма», но предлагающей вниманию читателя труды известнейших ученых в «переиздании» «новых шаманов» за... их собственными именами. Некоторые плагиаторы даже не скрывают своих подлинных фамилий, трогательно «рассказывая» о «своих встречах с шаманами», которые – если соотнести даты – успели умереть к моменту их рождения. «Поставить на место» деятелей такого рода пытаются городские шаманы. Например, организация «Общество исследователей протокультуры "Мезосознание" (Братство клана Ворона)» в своем небольшом издании «Газета шаманского братства Клан Ворона» (2002. № 1) в статье «Внимание! Лжешаманы!» (с. 3–4) аргументированно и основательно разоблачает как Сотилиана Секориского, так и Ю.А. Захарова, «унаследовавшего» данные научных трудов А.В. Смоляк, Н.А. Алексеева, Л.П. Потапова. Впрочем, это своеобразное «возвращение традиционного знания» также оказывает определенное влияние на ситуации в регионах, где был развит шаманизм.

В целом же процесс возрождения религиозно-магических практик, происходящий в различных республиках Южной Сибири, предопределяется степенью сохранности, с одной стороны, *профессионального шаманизма*, с другой – *шаманства как традиционного знания и мировоззрения*.

Вместе с тем хочу отметить любопытный в теоретическом и практическом отношении факт активного обращения исследователей (отечественных и зарубежных) к поиску еще сохранившихся «шаманов». Известно, что принцип «кто ищет, тот всегда найдет» в изучении традиционной культуры вполне оправдывает себя. И именно поэтому некоторые зарубежные исследователи тут же обнаружили у нас «залежи шаманов»<sup>48</sup>. Во многом это объясняется незнанием специфики шаманских и взаимосвязанных с ними лекарско-знахарских практик, возникающей из-за этого путаницы в терминологии, когда «шаманами» называют всех тех, кто в шаманских регионах имеет отношение к религиозно-магической и лекарской деятельности. Эта странная ситуация имеет место до сих пор, хотя в отечественном шамановедении вполне достаточно работ, дифференцирующих столь различающихся специалистов. Сейчас уже не только российские исследователи<sup>49</sup> активно занялись описанием различных групп профессионалов, связанных с традиционной практикой суперсенситивного и экстрасенсорного характера<sup>50</sup>. Это как нельзя кстати.

### Определим понятия

В сентябре 2001 г. в пригороде Барселоны (Испания) работал международный семинар по сибирскому шаманизму<sup>51</sup>. Предложенная тема на деле оказалась расплывчатой и условной, поскольку мероприятие было организовано по принципу интердисциплинарных, а с сибирским шаманством и шаманизмом в той или иной мере были знакомы только четыре докладчика из семи. На финальном «круглом столе» стало совершенно очевидно, что приглашенные ученые и их коллеги среди публики не просто имеют различный исследовательский опыт (как в отношении конкретной науки, так и определенной традиционной культуры), но говорят о совершенно разных вещах, активно оперируя при этом термином «шаманизм». Естественно, что об адекватном понимании друг друга здесь и речи быть не могло. Более того, при попытке уточнить понятия стало очевидным, что «шаманизм» – это некий ускользающий терминологический миф, от которого в результате определения конкретных понятий почти ничего не остается.

После этого пассажа попробуем уточнить понятийный аппарат. Учитывая, что термин «шаманизм» есть не что иное, как искусственное научное образование, исходно не использовавшееся ни в одной традиции и довольно по-разному толковавшееся исследователями<sup>52</sup>, оставим за ним обозначение профессиональной деятельности признанных специалистов общения с духами, как минимум, путем «шаманского путешествия» и

«вселения духа» (т.е. использующих две выделяемые специалистами техники, которые свидетельствуют о двух типах «выхода из тела», осуществляемого *шаманом*).

Здесь есть ряд теоретических сложностей.

1) Некоторые исследователи связывают с шаманизмом только технику «путешествия вне тела»<sup>53</sup>; технику же «вселения духа» (не путать с «расширением сознания», практикуемом при медитациях в различных школах!) приравнивают к «одержимости» и даже соотносят с медиумизмом<sup>54</sup>.

Однако «вселение» вызванного духа предполагает «выселение» собственного, как и «выход из тела» при «путешествии шамана»; процессы разнятся использованием специфических техник, которые не соотносимы с деятельностью медиума. Не исключено, что в нейрофизиологическом плане «шаманское путешествие» и «вселение духа» различаются только глубиной подавления работы сознания, что должно отразиться на особых проявлениях ритмов головного мозга<sup>55</sup>.

2) Если исходить в трактовке понятия «медиум» из спиритуалистского толкования термина, который не предполагает использование техники «вселения» вызванного для контакта духа (последнее, скорее, сродни «чревоуещанию»), то можно считать, что схожим с медиумическим «вызыванием духов» занимаются многие адепты, которых исследователи также часто именуют «шаманами». Например, калмыцкие, среднеазиатские и кавказские практики<sup>56</sup>, связанные с вхождением в экстаз и транс ради вызывания духов и «реального» общения с ними. В строгом смысле слова это не шаманы, а медиумы (в современном представлении они напоминают «контактеров»), сохраняющие свой дух в собственном теле. Аналогичные варианты «контактов с духами» имеют место в бытовом шаманстве сибирских народов, а также в иных религиозно-мистических практиках.

3) Шаманов и «медиумов» необходимо отделить от жрецов, обслуживающих промысловые и религиозные культы, связанные с общим представлением о шаманстве и древних традиционных воззрениях, таких как анимизм, тотемизм, аниматизм, пантеизм и др. У них иные задачи и иные принципы общения с духами, которых они просят о чем-либо и кормят, принося жертвы – это не требует никаких особых состояний сознания или использования сложных техник ИСС.

4) Помимо названных существует многочисленный ряд лиц (естественно, в каждой из этнокультурных традиций, именующихся по-своему), которые специализируются на узких, конкретных услугах: ясновидящие, сновидящие, снотолкователи, традиционные лекари различных специализаций и т.д.

В настоящее время исследователи обнаруживают именно последних, порой называя таких людей «шаманами», даже вопреки их протестам. Круг подобных лиц и их навыки, знания уточняются на конкретных материалах.

Здесь очень важно отметить один момент: при том, что лица, о которых идет речь, не являются собственно шаманами, абсолютное большинство их обладает разными в той или иной степени суперсенситивными и/или экстрасенсорными способностями. Это роднит их с шаманами, но не отождествляет. Их ниша – *знахарство или бытовое шаманство*<sup>57</sup>.

Однако в России в силу специфики общественно-политического развития имели место нарушения естественной трансформации традиции: в ситуации борьбы с шаманизмом и суевериями многие потенциальные шаманы не достигли статуса известных профессионалов. Такие люди остались шаманами и шаманками без бубнов, хотя перенесли все тяготы шаманского становления.

Исследуемые в качестве примера традиции (тувинская и хакасская) и в этом вопросе в настоящее время принципиально различаются.

В Туве профессиональный шаманизм не был уничтожен, а это значит, что проблема введения в шаманство там решалась естественным путем. Некоторое искажение процесса шаманского становления можно усматривать в «посвящениях» последних лет в пределах «шаманских центров». Однако лица, проходящие там шаманское становление, не испытывают, как правило, особого дискомфорта, начиная свою

практику. Кстати, большинство их по своему мировоззрению четко вписываются в тувинское шаманство – определенный тип духовной культуры – и являются персонами с ярко выраженным психоментальным комплексом<sup>58</sup> тувинских шаманов.

В хакасской же среде, русифицированной в гораздо большей степени, чем тувинская, более значительно и жестко подвергнутой введению в монотеистическую религию (православие), шаманизм активнее и сам по себе вырождался, и уничтожался в силу лучшей досягаемости отдаленных районов. Поэтому уже в 1930-е годы во многих селениях невозможно было найти сильных шаманов, способных ввести в шаманство нового кандидата. Так случилось, например, с известной в Хакасии бабушкой Тади, оставшейся шаманкой без бубна<sup>59</sup>. В период «шаманской болезни» вместо посвящения ее возили лечиться в больницу. Когда же она настояла на том, чтобы повезли к кому-то из шаманов, то посвящать ее оказалось некому. Вот что она рассказывает о себе:

«Так было. Я жила в Усть-Чуле. Приехала на похороны, когда Настак умерла...

Ночью встала, (обратно) приехала, но не помню как... Оказалось, что моя свекровка печь затопила, чтобы печь хлеб. Я зашла, она кричит: "Что ты разъезжаешь? Я, – говорит, – видела тебя, все знаю. Хлеб печь не буду. Где ты ездила?" А я ей говорила: "Я не знаю, где была. Из Чахсы Хоныха еще вечером выехала. И где была – не знаю". Свекровка говорит: "Что ты разъезжаешь?" Но я ей ничего не ответила. Тогда она сказала: "Ложись! Ложись, спи!" А где до рассвета ходила – я не знаю...

А потом позже сказали, что "ты входила в ту гору". А я-то ничего не понимаю. ... Духи сказали – все знают они. ...

А еще я и не в себе бывала. С тех пор я не в себе бывала.

Доктор был Иван, в Аскизе работал... Я в Абакане жила... Иван был доктором в Усть-Чуле... (У меня) приступы бывали, приступы головной боли. Потом меня (муж) в Абакан повез, пять дней находились там (лежала в больнице) – ничего не помню.

Возвратились. Старик (муж) заместитель (председателя) колхоза был. Меня он бил, когда напивался. Я сказала: "До самой смерти с телеги не сойду – вези меня!" ... К знахаркам (сабырагчы)<sup>60</sup>. Поехали в Сею. (Обряд) делала на меня. Один раз только делала. Теперь она, бабушка (сабырагчы) пинает дверь, а я думаю: "О-о-о, не шаманка она!" Они спирт пьют вдвоем (с мужем Тади). И когда ольятели, я с аракой убежала. Мне надо лечиться. А эта женщина говорит: "Охыр!" – и пинает дверь!

Позже рассказали, говорят: "Она – дочь шамана, Охыр (имя) был". Был Охыр-хам, большой шаман.

Меня увезли лежачей, а я уже приехала сидячей.

(Казачинова): А ты что, стала шаманить?

(Тади): Не-ет!»<sup>61</sup>

Т.С. Бурнакова обладает способностями ясновидения. Она считает себя «божьем человеком» и человеком, «входившим в гору». В ее интерпретации это выглядит так:

«Я немножко не в себе. Я такой человек – я в гору входила. Я не хвастаюсь. А эти (кивок в сторону Анны, подруги) плохо обо мне говорили (смеется). Вот они меня прежде ругали, а теперь отстали. Они не понимали меня.

Я не шаманка. Я была шаманкой – во сне<sup>62</sup>, я была начальником шаманов, а потом мне сначала не разрешали (горные духи), а потом разрешили ангелом быть. Потом мне это уже не позволили, этим ангелом, значит... Ну, я сказала: "Я неграмотная, я не знаю, не сумю быть..." Мне сказали, что ясновидящей (могу быть). Я сказала: "Не буду". Потом сказали: "Ты будешь божьим человеком". Когда сказали, "божьим человеком будешь", я решила, согласилась...

...А я – не шаманка. Ну, есть (у меня) горное и шаманское. Я делала при помощи горных заболевшему (помогаю, очищаю)<sup>63</sup>.

Однако, отнекиваясь от шаманства, бабушка Тади общается со своими тӱстер (духами-помощниками), делает алас (обряд очищения) с помощью ветки боярышника, платка, сжигаемой богородской травы. Она живет в двух мирах, видя и реальных людей, и «горных людей» и духов, и многочисленных тӱстер. Ни больничное лечение, ни насмешки окружающих в советские времена не избавили ее от способности входить в измененное состояние сознания.

А именно эта особенность человеческой психофизиологии предопределяет неуничтожимость явления, которое собирательно и условно именуется шаманизмом.

### «Вечная жизнь шаманизма»: глубинные истоки феномена

Сколько бы причин активизации религиозно-мистических практик и попыток возродить шаманизм (и как древнейшую религиозную систему, и как традиционную практику выживания человека, организации его пребывания в мире живых) мы не

назвали, важнейшей среди них всегда будет та, которая вызвала к жизни данный феномен: это особые психо-физиологические состояния, возникающие у некоторых людей спонтанно или под воздействием психических, нервно-психических, физических травм<sup>64</sup>. Их нельзя однозначно и полностью списать ни на климатические условия (весьма популярная идея «северной истерии»), ни на возрастные проявления (теории, связывающие феномен с переходным возрастом), ни на генетически наследуемые психические расстройства (причисление шаманов к психически больным<sup>65</sup>). Подобные концепции вполне обоснованно опровергнуты современной наукой<sup>66</sup>. И все же как частные случаи *провокации проявления и становления суперсенситивно-экстрасенсорного феномена* любая из названных психофизических и иных аномалий может иметь место.

Однако обратимся к очевидным фактам современности и совсем недавнего прошлого, чтобы ощутить суть реально происходящего с «избранниками духов»<sup>67</sup>. Трагизм ситуации «избранничества» прекрасно демонстрирует одно из недавно записанных интервью. Говорит пожилая хакаска, бабушка Сарго<sup>68</sup>, широко известная в своих краях ясновидящая, предсказательница, лекарка – шаманка без бубна:

«Я даже первый класс не закончила, неграмотная я... Болела-болела, ничего не могла делать. Привели врача. Она проверяла. Хакаска. Женщина пожилая. Эта женщина говорит: "У тебя в роду шаманы есть?" "Есть", – говорю. "Дитя моё, – говорит, – я справку напишу сейчас, чтоб тебя не учили. Пусть учителям отнесут".

Справку написала. Учительница женщина была. Невестка тоже наша. Сюда в верхний *аал* привезли, отдали матери: "Твоей дочери учиться нельзя!"

А матери куда девать дитя? И так я не училась. Все болела. Отсюда (*показывает: голову назад, вниз*) как меня стянет! У меня голова с пятаками за спиной сходилась! Все так болело, так болело!..

Во то время шаманы были. Возили к шаманам, шаманы не хотели на меня камлать. "Твое шаманское более сильное (*чем у нас*), оно подавляет нас", – (*говорили*).

Мать со слезами привозит домой обратно – никто не хотел камлать на меня!..

Среди охотников была (*шаманка*) Мокий. Она была с бубном, все облачение имела. (*Мать привезла к ней*). Я на улице, на телеге лежу. А мать зашла (*к шаманке в жилище*): так и так, я привезла ребенка; если сможешь – (*в шаманы*) введи, а если не сможешь – закрой (*шаманские способности*).

Мокий взяла *түур* (*бубен*), стала у двери: раскачивала-раскачивала бубен – никак не могла тёсей собрать! Мать спрашивает: "Ну как?" "Не могу никак тёсей собрать своих!" – отвечает. Мать опять спрашивает: "А что с тобой? (*Почему?*)?" "У девочки шаманское слишком сильное, подавляет. Слишком мощная (*шаманка должна быть*) – даже тёсей не смогла призвать..." Шаманка Мокий (*еще*) сказала: "Сама собой начинай – над тобой нету сильнеешего".

Сарго пришлось выполнить предначертанное ей судьбой – не столько ради того, чтобы избавиться от страшных приступов, периодически случавшихся у нее в степи, где она пасла скот, сколько ради спасения жизни других людей. «Вытащила» на свет божий свое шаманское она в критической ситуации:

«Я гнала овец домой – идет человек навстречу. Идет отец ее (*матери больного ребенка*), Нохча: "Скорее, Сарго, иди домой, – говорит, – ребенок весь посинел. Тоня привезла и положила на постель. Иди скорей!" ...

Пришла. Смотрю: ребенок синий. Месяцев шесть (*ему*) было. Я посмотрела ребенка, пульс подержала: Горные хут (*жизненные силы, дуцу*) отняли!

"Нохча, – говорю, – народу полно. А надо (*очистительный*) обряд "Чилбег" делать" ...

Что делать? – Надо мое шаманское из себя вытаскивать: ребенок умирает! И я камлала на этого ребенка. Тогда начала (*камлать*), жалея этого ребенка.

Камлала (*всю ночь*). Ну, что эта летняя ночь? А мне работать идти надо. Чуть прилегала – и встала; не евши, села в седло и опять пошла (погнала овец).

Позже в степь пришел Нохча и говорит: "Ребенку хорошо! У матери груди набухли, болят, а ребенок высосал все". А то он грудь не брал.

Ну вот, ребенку стало лучше...»

Бабушка Сарго никогда не хотела стать шаманкой, тем более, что в это время шаманы жестоко преследовались властями. Эту женщину невозможно подозревать в шарлатанстве и спекуляции, равно как в наличии психических отклонений, нарушающих интеллект. Она, кстати, не только себе, но никому другому не желает шаманской судьбы и приняла жесткое решение не оставлять свой «дар» никому:

«Я даже, (*когда*) буду умирать, все равно шаманское (*свое*) не оставлю! Я не хочу, пусть ни у одного моего ребенка не останется! Это не очень хорошее дело – мучаешься... Если буду умирать в сознании, все в кучу соберу и замкну: чтоб в моем роду не случилось этого больше ни разу...»

Но мудрая старушка хорошо знает: шаманское не спрячешь навсегда.

«Когда-нибудь, через несколько лет (*через столько, насколько замкну*)... Если кто родится. Кому предначертана шаманская судьба... Через несколько лет это выйдет и узнает кого-то, кому предначертана шаманская судьба.

– К кому может пристать? Как узнает?

– Как не узнать?! Узнает!..»

Естественно, узнает тот, кому будет предначертано тяжкое бремя шаманского дара, ибо «шаманское» заявляет о себе слишком ярко. А шаманские знания отмеченные этим странным «даром» люди обретут, даже если не останется ни одного шамана на земле. С.Р. Майногашева начинала в близкой к тому ситуации: она не имела учителей, видела камлающего шамана только в детстве, не знала шаманских текстов... Однако ей было ведомо: есть некие необычные способы получения знания, что она и использовала:

«...Его *хут* утащили горные, схватили... Я пошла за каменную гряду, забрала этот *хут* и сделала *куйак* (*защиту поставила*).

– Какими словами камлала?

– Тех, кто забирал, ихними же словами и делала. ...

– Тебя в шаманы не вводили, а как же ты *тёсей* призывала? Ведь когда в шаманы вводят, учат.

– На этой земле какие курсы (*есть*), на той земле такие (*же*) курсы (*есть*) – учат (*там*) всему. Они (*духи*) учат.»

Последние слова бабушки Сарго стоит рассматривать не только с позиции мифологии. Учитывая современное знание о феномене Человека и данные междисциплинарных исследований шаманизма, можно – без всякой мистики – понять реальность, породившую их.

В связи с этим хочу обратить внимание на важный для фольклористов и этнографов, занимающихся проблемами сохранения и трансформации духовной культуры народов, теоретический момент: стимулы к сохранению, развитию, возрождению традиций могут быть, условно говоря, не только реальными, но и ирреальными. Их можно сформировать в три группы: 1) внешние (социокультурные, политические, национально-этнические), 2) внутренние (законы сохранения фольклорно-этнографической традиции), 3) глубинные (психоментальные, психофизиологические).

Если две первые достаточно хорошо изучены культурологами, этнографами, фольклористами и представителями близких им наук, то проблемой «психоментального комплекса» наиболее серьезно занимался, пожалуй, только сам автор этого термина – С.М. Широкогоров<sup>69</sup>. Психофизиологические же особенности при изучении функционирования традиций отражены в основном только в известном фольклористам постулате о том, что человек с возрастом (помимо приобщения к конкретным жанрам фольклора, принадлежащим определенным половозрастным группам) в значительной степени «фольклоризуется» – в его памяти странным образом всплывают ранее «неизвестные» ему знания, образцы фольклорного творчества, этнографические детали.

Вместе с тем специалистами накоплен целый ряд фактов, которые они относят к не совсем обычным. Речь идет об обретении «во сне» или в неких видениях каких-либо знаний, навыков, текстов. Например, одному из бывших кузбасских шахтеров «во сне» «показали» музыкальный инструмент и сообщили о том, что он должен иметь именно такой кай-комус, не совсем обычной формы. Проснувшись, он не только сделал себе этот странный кай-комус, но и стал исполнителем эпических произведений, также приходящих к нему «во сне»<sup>70</sup>. Сходный случай был описан В.Н. Басиловым<sup>71</sup> на среднеазиатском материале.

Такие сообщения, очевидно, нельзя отождествить с «воспоминаниями во сне». Приведу пример последнего со слов Г.Г. Казачиновой. Писательница, работая над изданием фольклорных считалочек, никак не могла вспомнить один из текстов. В конце концов во сне ей явилась ее мать – одетая в национальный костюм, она стояла на своем подворье спиной к дочери и недовольно сетовала на то, что молодежь ничего не помнит. Поворачиваясь, женщина быстро проговорила нужную считалочку, а Галина Григорьевна тут же проснулась. Это несколько иная работа сознания, приводящая к снам-воспоминаниям.

Сказанное важно в теоретическом отношении для изучения законов и закономерностей в развитии и возрождении религиозно-мистических представлений, традиционных религиозно-магических практик.

Подводя итоги, необходимо подчеркнуть еще раз очевидность того, что важнейшими *глубинными* причинами всплеска интереса к религиозно- и магиико-мистическому, эзотерическому аспекту человеческого опыта остаются те проявления феноменов Человека и Вселенной, которые до сих пор еще недостаточно изучены. Вместе с тем это *знание* в интерпретациях, соответствующих определенным этапам развития человеческой ментальности, было представлено в самих традиционных практиках, к которым и возникает повышенный интерес. За отсутствием собственно научных объяснений современный человек, уже не имеющий возможности вернуться к психоментальному комплексу предков, ищет толкования, доступные ему на нынешнем этапе развития. Все это происходит в первую очередь в среде интеллигенции и ведет к созданию неких – часто псевдонаучных – концепций с попытками «возродить национальную религию предков».

Там, где сохранялась, пусть в приглушенном виде, традиционная культура, где до наших дней естественно бытуют остатки традиционных практик – профессиональный шаманизм в нашем случае, есть возможность дальнейшей эволюции практики профессионалов при необходимости приспособления ее к новым жизненным условиям. Помимо этого, в такой ситуации реально некое возрождение, временная активизация традиции в довольно широких кругах.

В теоретическом плане можно отметить, что в Хакасии имеет место попытка достаточно искусственного возрождения-реконструкции старых традиционных обрядов и шаманской практики при стремлении подвести все это под идею возрождения «национальной религии». Однако при весьма значительных трансформациях психоментального комплекса коренного населения, скорее всего, потуги интеллигенции останутся на уровне «художественной самодеятельности», хотя не исключено и длительное существование практики некоторых одиночек. В этой культуре не только утрачен профессиональный шаманизм как особая практика и знание, но значительно разрушено шаманство как система традиционных представлений о такой практике и знании, о религиозно-мистической стороне жизни. Бытовое же шаманство сохраняется только среди наиболее пожилых слоев населения.

Иная ситуация в Туве. Здесь в той или иной степени сохраняется весь комплекс: шаманство – шаманизм – бытовое шаманство. Естественно, что в отдаленных труднодоступных районах шаманская традиция эволюционирует по своим внутренним законам, хотя и ее былое могущество значительно утрачено в последние десятилетия. Однако при официальной дозволенности шаманизма эта традиция несомненно должна ожить и активизироваться.

Возрожденческие же процессы, с трудом ощущаемые в отдаленных уголках Тувы, рассчитаны на особый анклавы. Надо отметить, что в столичных и околостолличных пределах Тувы, в отличие от Хакасии, наблюдается – хотя и в странных формах – своеобразное возрождение-восстановление некогда хорошо развитых практик. Создаваемые профессиональные союзы шаманов и неошаманов, в определенном смысле подконтрольны внутренней цензуре коллектива, еще не расставшегося с психоментальным комплексом предков.

Вместе с тем нельзя преувеличивать роль традиционных шаманов в наши дни. Например, я с большим удивлением обнаружила в одном из докладов М. Хоппала сообщение о неких ранее репрессированных шаманах, которые теперь активно практикуют в Кызыле. Он пишет: «Сегодняшние тувинские шаманы, со многими из которых мне посчастливилось познакомиться, являются характерными фигурами в истории сибирского шаманизма: многие из них вышли из мест заключения в 50-е годы, проведя годы в трудовых лагерях<sup>72</sup>, и несмотря на это, они снова продолжили свое дело. Разговаривая с ними, можно было почувствовать, что они рождены для

того, чтобы помогать, и что они гордятся тем, что они сохраняют и продолжают подлинно народные традиции»<sup>73</sup>.

Хочу заметить, что мои исследования шаманизма в Туве далеки от таких данных, как, впрочем, и совсем не столь оптимистичны. Состав двух кызыльских центров «Дунгур» и «Тос Дээр» мне хорошо известен с 2000 г. Я не наблюдала там таких шаманов, о которых пишет М. Хоппал. Да и сама ситуация в этих центрах выглядит совсем по-иному. Мне кажется, что тема взаимоотношения тувинских шаманов и властей на различных этапах истории советского государства должна быть специально – совершенно беспристрастно! – рассмотрена в ближайшее время. Состояние архивного дела в Туве позволяет это сейчас сделать<sup>74</sup>.

Оценивая сложившуюся ныне ситуацию, стоит подчеркнуть, что внутренние процессы возрождения религиозно-магических практик, в том числе шаманизма, поливарианты. Внешние же проявления – взаимоотношения с различными конфессиями и стремление создать «свою религию» – достаточно типичны. И (возвращаясь к цитированной в начале доклада публикации в «Золотых куполах») вполне понятно, что воздвижением креста на традиционном шаманском месте благочинные под руководством высших чинов администрации метили в ту самую непослушную интеллигенцию, которая организует различные общества в поисках «национальных религий»; но попали, к сожалению, в основу основ традиционной культуры<sup>75</sup>. Вряд ли человек с традиционным психоментальным комплексом способен будет понять и оценить православное усердие главы администрации. Не исключено, что этот момент породит новые аспекты в движении возрождения традиционных религиозно-магических практик.

#### Примечания

<sup>1</sup> См., напр.: «Инородцы Кузнецкой Черни сделали гору Мустаг предметом всеобщего поклонения и думают, что она полна незримых духов» (Адрианов. Путешествие на Алтай и за Саяны. Цит. по: Михайловский В.М. Сравнительно-этнографические очерки. Вып. I. М., 1892. С. 36.) См. также: Девять бубнов шамана. Шорские легенды и предания / Сост. А.И. Чудояков. Кемерово, 1989. С. 29 и др.

<sup>2</sup> Знаменитая статья И.В. Сталина «Головокружение от успехов» появилась в печати как оценка политики раскулачивания на местах с указанием на «перегибы» в этом процессе. После такого «приказа сверху» процесс раскулачивания и причисления к «кулацкому отродью» несколько изменился.

<sup>3</sup> Харитонова В.И. Религиозно-магические практики в России в конце XX – начале XXI столетия (Хакасия, Тува) // «Экология и традиционные религиозно-магические знания». Матер. Междунар. интердисциплинарного науч.-практ. симп. Россия: Москва – Абакан – Кызыл. 9–21 июля 2001 г. М., 2001. С. 169–189 (сер. «Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам». Т. 7. Ч. 2. Далее – ЭИ...).

<sup>4</sup> Жукова Л.Н. Религия юкагиров. Языческий пантеон: Учебное пособие. Якутск, 1996. С. 6, 7.

<sup>5</sup> Бутанцев В.Я. Национальная религия хакасов и формирование личности // ALTAICA. 1994. № 4. С. 51.

<sup>6</sup> Иргит И. Бурханизм – религия религий? // Хакасия. 2000. 27 июля. № 140. С. 6.

<sup>7</sup> Основные сведения о возникновении и формировании бурханизма на Алтае (харизматическая религиозная доктрина, возникшая у алтай-кижи в начале XX столетия; отправной точкой ее было заявление Чета Челпанова о том, что он, его жена и дочь якобы получили указание от Бога Солнца о совершении особых молений) имеются, напр., в работе: Данилин А.Г. Бурханизм (Из истории национально-освободительного движения в Горном Алтае). Горно-Алтайск, 1993.

<sup>8</sup> Ангараева Н. Веточка вербы с бубенцами. Улан-Удэ, 1997. С. 26, 27.

<sup>9</sup> Фольклористический термин К.В. Чистова. См.: Чистов К.В. Вариативность и поэтика фольклорного текста // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. IX Междунар. съезд славистов. Киев, сентябрь 1983 г. Докл. сов. делегации. М., 1983. С. 143–169.

<sup>10</sup> Жилек В.Г. Измененные состояния сознания в обрядах североамериканских индейцев // Личность, культура, этнос: современная психологическая антропология. М., 2001. С. 466.

<sup>11</sup> См., напр.: Жилек В.Г. Указ. соч. С. 470; Jilek W.G. Native Renaissance: The Survival and Revival of Indigenous Therapeutic Ceremonials among North American Indians // Transcultural Psychiatric Research Rev. 1978. № 15. P. 117–147.

Интересно, что в этих церемониях в последние годы могут участвовать люди иной культуры и нацио-

нальной принадлежности. Так, один из американских антропологов У. Деминг несколько лет назад прошел инициацию в ритуале «Танец Солнца».

<sup>12</sup> См., напр.: *Капра Ф.* Уроки мудрости. Разговоры с замечательными людьми / Пер. с англ. Москва; Киев, 1996.

Здесь есть смысл отметить работы, относимые часто к психотронике (парапсихологии). Укажу издания, дающие представление о находках в этой области: *Дубров А.П., Пушкин В.Н.* Парапсихология и современное естествознание. М., 1989 (десятилетием ранее эта книга была издана на английском языке); *Дубров А.П., Ли А.Г.* Современные проблемы парапсихологии. М., 1998.

Особенно стоит обратить внимание на разработки отечественных нейрофизиологов, психиатров и психологов последних трех десятилетий. См., напр.: *Бехтерева Н.П.* Нейрофизиологические аспекты психической деятельности человека. Л., 1971; *Свидерская Н.Е.* Синхронная электрическая активность мозга и психические процессы. М., 1987; *Ли А.Г.* Ясновидение. Формирование особых состояний сознания для раскрытия экстрасенсорных способностей человека. М., 1993; *Гальперин Я.Г., Жданов О.И.* Технологии психологической самозащиты. Стрес-дистресс – проблема XX века. М., 1997.

<sup>13</sup> Целенаправленное исследование измененных состояний сознания (ИСС) представителями различных научных направлений было начато на Западе в 1960-е годы. Оно базировалось на концепции А. Людвига (*Ludwig A.* Altered states of consciousness // *Archives of General Psychiatry*. Vol. 15. 1966. P. 225–234). Формирование данного направления исследований связано в первую очередь с именами американского психолога Ч. Тарга, (см.: *Altered state of consciousness* / Ed. Ch. Tart. N.Y., 1969; *Tart Ch.* States of consciousness. N.Y., 1975 и др. работы автора) и его соредатора по «Журналу ИСС», основанному в 1973 г. в США, К. Мартиндейла (см.: *Martindale C.* Cognition and consciousness. Homewood, 1981). Тема ИСС была подхвачена европейскими исследователями (см. обобщающее издание: *Welten des Bewusstseins* / Hrg. A. Dittrich, A. Hofmann, H. Leuner. Bd. 1–4. В., 1993). В первой половине 80-х годов стали известны результаты проекта «Международного исследования ИСС». С 1979 г. начали проводиться довольно многочисленные конференции и симпозиумы по изучению ИСС, а в начале 90-х годов Европейским колледжем исследования сознаний (основан в Геттингене, Германия, в 1985 г.) был организован первый Международный конгресс по данной тематике. Одно из последних крупных мероприятий этой тематики прошло в октябре 2001 г. в Калифорнии. Ассоциация американских антропологов в настоящее время имеет секцию «Антропология сознания» (рук. – Дж. Бейкер), которая также интересуется вопросами ИСС.

В России данная тема изучается в предметных рамках различных областей науки. Особо стоит отметить усилия Института мозга человека РАН (работы под общим руководством академика Н.П. Бехтеревой) и Института высшей нервной деятельности и нейрофизиологии РАН (см., напр., труды Н.Е. Свидерской: *Свидерская Н.Е.* Синхронная электрическая активность мозга и психические процессы. М., 1987; *Она же.* Нейрофизиология измененных состояний сознания // «Шаманизм и иные традиционные верования и практики». Матер. междунар. конгр. М., 1999. С. 125–132 (ЭИ... Т. 5. Ч. 2). Из российских исследований последних лет стоит также обратить внимание на работы: *Спивак Д.Л.* Измененные состояния сознания: психология и лингвистика. СПб., 2000; *Дремов С.В., Семин И.Р.* Измененные состояния сознания: психологическая и философская проблема в психиатрии. Новосибирск, 2001.

Задачи интердисциплинарного исследования этнологического материала, включая изучение ИСС, ставит перед собой «Центр по изучению шаманизма и иных традиционных верований и практик» ИЭА РАН, см.: *Харитонова В.И.* Центр по изучению шаманизма и иных традиционных верований и практик (Институт этнологии и антропологии Российской Академии Наук) // *Seres Lectionum Studiorumque Instituti Asiae Interioris* / Ed. V. Agnes. Vol. 1. Вр., 2002. P. 13–25.

К сожалению, эта область исследования остается незамеченной абсолютным большинством российских этнографов и этнологов (см., напр., один из недавно вышедших трудов энциклопедического характера, в котором статья «Йолта», повествующая о шаманских практиках и имеющая прямое отношение к теме ИСС, сопровождается очень невыразительным списком литературы по теме и совершенно не дает представления о современном взгляде на шаманские психофизические состояния и состояния сознания: *Кулемзин В.М.* Йолта // *Мифология хантов*. Томск, 2000. С. 143–145 (сер. «Энциклопедия уральских мифологий»). Т. III. Хельсинки; Ижевск; Будапешт).

<sup>14</sup> См., напр., обобщающие труды Ст. Грофа: *Гроф Ст.* За пределами мозга: рождение, смерть и трансценденция в психотерапии / Пер. с англ. М., 1993 и др., а также *Уилбер К.* Никаких границ. Восточные и западные пути личного роста / Пер. с англ. М., 1998, специальные работы по шаманизму, выполненные в пределах названного направления, напр.: *Уолли Р.* Дух шаманизма / Пер. с англ. М., 1996, а кроме того близкие по некоторым трактовкам труды, напр.: *Кальвайт Х.* Шаманы, целители, знахари. Древнейшие учения, дарованные самой жизнью / Пер. с нем. М., 1998 и др.

<sup>15</sup> Изложение вопроса и литературу см.: *Харитонова В.И.* Заговорно-заклинательное искусство восточных славян: проблемы традиционных интерпретаций и возможности современных исследований. М., 1999. С. 22–52 (ЭИ... Т. 3. Ч. 1).

<sup>16</sup> *Полтергейст* – наименование хорошо известных в традиционной культуре проявлений «буйных духов». Обычно под этим термином подразумевают происходящие без видимого вмешательства человека неожиданные шумовые и зрительные эффекты, а также передвижение предметов, самовозгорание, затопление водой и т.п. В Москве в настоящее время создана специальная служба по установлению и ликвидации случаев полтергейста, работающая под руководством проф., д.мед.н. А.Г. Ли.

<sup>17</sup> *Ясновидением* обычно именуют уникальную способность получения различной информации инсайтным путем (т.е. путем мгновенного переключения работы мозга в некий режим, позволяющий человеку осознавать информацию различных пространственно-временных пределов). Это явление изучено крайне слабо.

<sup>18</sup> *Биоинтроскопией* (в просторечии – *рентгенозрением*) называется способность диагностировать живые существа на близком расстоянии (часто при этом руки используются в качестве «экрана-радара»), а также получать информацию о предметах.

<sup>19</sup> Своеобразным, весьма достоверным справочником по подобным вопросам может служить книга одного из авторов, хорошо осведомленного в данной, ранее засекреченной, области. См.: *Карпенко М. Universum Sapiens* (Вселенная Разумная). М., 1992.

<sup>20</sup> Термины *экстрасенсорность* и *суперсенситивность* используются в основном в сфере парапсихологии (психотроники). Они приняты не всеми исследователями (см.: Парапсихология в России: Библиографический указатель. Хрестоматия. Термины / Сост. Э.К. Наумов, Л.В. Виленская, Н.Л. Шпилева. М., 1995). Необходимость их разграничения очевидна при практической работе с необычными феноменами (см.: *Харитонова В.И.* Портреты народных целителей России. М., 1994). В данной статье термином *экстрасенсорность* (*эниосуггестивное воздействие*) именуется наличие необычных способностей в сфере воздействия человека на окружающую природу и людей, в отличие от *суперсенситивности* (*суперсенситивное или сенситивное восприятие*), толкуемой как наличие сверхспособностей в области восприятия информации (восприятие помимо известных органов чувств, что иногда исследователи неточно именуют *интуицией*).

<sup>21</sup> Об этом см., напр.: *Дэвлет М.* Живое сокровище шаманизма // *Кенин-Лопсан М.Б.* Тувинские шаманы. М. 1999. С. 9–14.

<sup>22</sup> Foundation for Shamanic Studies (Mill Valley, California); информационное издание: «Shamanism. A semi-annual journal of the Foundation for Shamanic Studies, a non-profit incorporated educational organization».

<sup>23</sup> Казачинова Галина Григорьевна относится к тому кругу современной интеллигенции, представители которого хранят в своей памяти традиционное народное знание. Она – знаток хакасского фольклора, обрядовой культуры, магико-мистической практики. См., напр.: *Харитонова В.И.* Избранничество и дар творчества – судьбы хама, хайджи, тапахчи... (Интервью с Г.Г. Казачиновой) // Шаманский дар. К 80-летию доктора исторических наук Анны Васильевны Смоляк. М., 2000. С. 79–107. (ЭИ... Т. 6).

<sup>24</sup> См. о нем: *Харитонова В.И.* Религиозно-магические практики в России... С. 171.

<sup>25</sup> В.С. Топоев был участником Международного междисциплинарного научно-практического симпозиума «Экология и традиционные религиозно-магические практики» (Абаканская часть), где продемонстрировал лечебное шаманское камлание. Видеозапись (съемка оператора аудиовизуальной лаборатории ИЭА РАН Н.Н. Рябова) хранится в архиве ИЭА РАН; помимо этого были сделаны: профессиональная съемка представителями Хакасского телевидения и любительские съемки различными участниками симпозиума.

<sup>26</sup> Термин (калька с англ. *experiential*) используется для обозначения тренингов на основе освоения шаманских техник, широко распространенных в западном современном обществе. Один из вариантов «экспериментального шаманизма» распространяется школой д-ра М. Харнера. В России эта техника используется непосредственной ученицей М. Харнера А. Слободовой (Москва) и ее последователями. Термин «экспериментальный» отвергнут для обозначения явления как имеющий несколько иное значение в русском языке.

<sup>27</sup> В последние годы галлюциногенные средства, используемые в традиционных религиозно-магических практиках, доставляются отдельными энтузиастами в Россию и применяются некоторыми группами лиц, желающих на практике испытать шаманские состояния.

<sup>28</sup> Стремление утвердить шаманизм в конфессиональном плане в большей мере продиктовано не насущной необходимостью возрождения собственно религиозных традиций, коллективных обрядов и молений, а желанием защитить и сделать законными проявления бытового шаманства, лекарской и предсказательской практики шаманов и т.п. Это четко прослеживается в Туве. Например, при значительном потоке клиентов в различных шаманских домах (а туда обращаются за целительской помощью, с просьбой о гаданиях и предсказаниях, с пожеланием «освятить» или «очистить от злых духов» дом, подворье, машину, с заказом проведения семейно-бытовых – в первую очередь поминальных – обрядов), во время коллективных шаманских камланий на священных *оваа*, *ааржанах* и других местах местное население не проявляет не только религиозного рвения, но часто не выказывает даже особого любопытства. Однако, если

возникает возможность после таких коллективных церемоний обратиться к шаману-лекарю за помощью, то сразу же появляется множество желающих сделать это. Так было, например, во время выезда группы кызыльских и приезжих шаманов вместе с участниками Международного научно-практического интердисциплинарного симпозиума «Экология и традиционные религиозно-магические знания» на *ааржан* Арголик, где имелся лагерь паломников.

<sup>29</sup> См., напр.: *Хасулин В.И., Вильгельм В.Д., Скосырева Г.А., Поворожник Е.П.* Современный взгляд на народную медицину Севера. Новосибирск, 1999. В разделе «Заключение» авторы особо отметили: «Результаты исследований заставляют нас сегодня говорить о возможности введения в систему профилактической охраны здоровья северян методов традиционной народной медицины, используемой народами Севера в течение многих сотен лет. Именно для создания эффективной северной медицины необходимо досконально изучить сохранившиеся методы народной медицины коренных жителей полярных регионов и объединить достижения современной медицины западной цивилизации с традициями сохранения здоровья людей, стремящихся жить в гармонии с северной природой» (с. 214).

<sup>30</sup> Обучение отправлению традиционных ритуальных праздников уже несколько лет существует в Республике Саха (Якутия). В роли одного из учителей в Якутске, например, выступает известный *алгысчи* (исполнитель заклинаний – *алгысов*) Афанасий Семенович Федоров (см. о нем: *Харитонова В.И.* «Он пришел и стал под шапку...» (Виртуальный мир шаманского камлания) // «Шаманизм и иные традиционные верования и практики». Матер. Междунар. конгр., посвященного памяти А.В. Анохина, Н.П. Дыренковой, С.М. Широкогорова. Москва, Россия. 7–12 июня 1999 г. М., 2001. С. 192–201 (ЭИ... Т. 5. Ч. 3); Интервью с шаманами и ясновидящими // Там же. С. 201–227).

Одна из первых «шаманских школ» была организована в 2001 г. в г. Кызыле известным тувинским шаманом С.И. Канчыыр-оолом. Создатель школы, хорошо знающий традиционные каноны шаманизма, подчеркивает, что он обучает не «шаманизму», а шаманской традиции – знанию ритуальной и смысловой стороны шаманизма, знакомит своих учеников с мировоззрением тувинских шаманов, т.е. обучает всему тому, что в ситуации сохранения профессионального шаманизма кандидат в шаманы узнавал естественным путем, наблюдая за обрядовой практикой предшественников. В настоящее время при фактической прерванности традиции такое обучение, как полагает С.И. Канчыыр-оол, необходимо всем тем, кто почувствовал в себе шаманские способности и испытал «шаманский призыв».

<sup>31</sup> Здесь я вынуждена обратить внимание на один момент, который не учитывается всерьез ни этнологами и антропологами при исследовании шаманских и иных практик, ни теми медиками, которые понимают значение воздействий целителей и пытаются изучать их. «Шарлатанство» может рассматриваться, как минимум, с двух названных ранее позиций. Для этнографа (этнолога, антрополога) «шарлатан» в первую очередь тот, кто не знает традиционной практики, ее ритуальной и поэтической сторон. Для медика (в том числе психолога, психиатра) «шарлатаном» оказывается тот, кто не имеет возможности оказывать реальное лечебное, целительное воздействие в процессе работы с пациентом. При этом часто лица, плохо знающие традиционную шаманскую практику, оказываются прекрасными целителями, результативно работающими с пациентами, а люди, хорошо знающие ритуалы и поэтические тексты заклинаний, могут не обладать никакими целительскими способностями и не оказывать никакого лечебного воздействия на пациентов. Мало того, поскольку в традиционном лекарском искусстве, как, например, в любом психотерапевтическом процессе, чрезвычайно важны наличие и навыки использования собственных способностей пациентом, вопрос о шарлатанстве еще более усложняется.

Современные исследования *народного целительства* показывают всю сложность этого вопроса. См., напр.: *Харитонова В.И.* Традиционная магико-медицинская практика и современное народное целительство: Статьи и материалы. М., 1995. С. 87–95. (Сер. «Российский этнограф». Вып. 23). В данном случае речь идет о *народном целительстве* как официальной принятой в нашей стране квалификации, присваиваемой в настоящее время лицам, имеющим медицинское и специальное целительское образование – см. закон «Основы законодательства Российской Федерации об охране здоровья граждан» № 1318 от 22 июня 1993 г., разд. X, ст. 57 «Право на занятие народной медициной (целительством)», а также публикации с попытками разработать официальные стандарты целительства, напр.: *Целительство. Основные положения. Энергоинформационный стандарт.* М., 2001.

<sup>32</sup> См., напр.: *Жуковская Н.Л.* На перекрестке трех религий (из истории духовной жизни бурятского села Торы) // Шаманизм и ранние религиозные представления. К 90-летию доктора исторических наук Л.П. Потапова. М., 1995. С. 76–87 (ЭИ... Т. 1).

В целом ситуация укладывается в совершенно очевидные рамки, на которые обратил внимание известный венгерский исследователь М. Хоппал: «Можно выделить два основных класса явлений. К первому относятся те культуры, в которых шаманизм как автохтонное явление сохранился более или менее непрерывно вплоть до сегодняшнего дня. Ко второму можно отнести нео-шаманизм или городской шаманизм, который возник главным образом в городских условиях. В свою очередь первую группу можно разбить на две подгруппы, одну из которых составляют культуры, в которых шаманизм сохранился в традицион-

ной форме практически без изменений. Другую подгруппу образуют культуры, в которых шаманизм подвергался почти тотальному уничтожению, но все-таки избежал полной гибели». (*Хоннал М.* Шаманизм в постсовременную (так в тексте. – *В.Х.*) эпоху // Центрально-азиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные аспекты. Материалы международного научного симпозиума, 20–26 июня, Улан-Удэ, оз. Байкал. Улан-Удэ, 1996. С. 113–115.) Однако подобные классификации всегда условны и теряют свою кажущуюся объективность при анализе конкретной этнокультуры. Если говорить о российской ситуации, то вряд ли найдется культура, которая явит собой конкретный вариант в чистом виде.

<sup>33</sup> Традиционный шаманизм тувинцев был подчеркнут воинственным. Широко известен обычай «шаманских войн» (см., напр.: *Кенин-Лопсан Б.М.* Указ. соч. С. 218–221). Распространено было шаманское «воровство человеческих душ» у соседствующих народов.

В настоящее время ситуация несколько иная. В Кызыле, например, представители различных национальностей могут не только работать в одном «шаманском доме», но и устраивать совместные лечебные сеансы, не говоря уже о совместных камланиях во время обрядов на священных местах, хотя это не означает, что «шаманские войны» – дело забытого прошлого. (Подробнее см.: *Харитонов В.И.* Религиозно-магические практики в России...; *Она же.* Тувинский шаманизм, год 2000-й: проблемы функционирования практики и глобализация шаманского знания // Полевые исследования института этнологии и антропологии РАН. М., 2001. С. 76–105 и др.).

<sup>34</sup> Интересно, что одну из районных организаций открыла осенью 2001 г. московская неошаманка В.Л. Сажина в память о своем тувинском учителе-шамане в его родных местах.

<sup>35</sup> М.Б. Кенин-Лопсан летом 2000 г. сообщил мне о том, что из старых шаманов в Туве осталось 11 человек. (См.: *Харитонов В.И.* Шаманский дар в представлениях тувинцев (Интервью с М.Б. Кенин-Лопсаном) // Шаманский дар... С. 59.)

<sup>36</sup> Об одном таком случае мне сообщила в 2001 г. тувинская этнограф С.Ч. Донгак, которая лично знает о проявлении «шаманского дара» у девочки-подростка, у шаманском предназначении которой хорошо известно родным. Девочка должна стать преемницей одного недавно ушедшего из жизни шамана старшего поколения.

<sup>37</sup> В 1940-е и 1950-е годы в Хакасии было довольно много непрофессиональных шаманов или шаманов низшего разряда, которых называли особым термином *чильбегчи*; они пытались лечить и гадать (см., напр.: *Шибалева Ю.А.* Встреча с шаманкой // ЭО. 1978. № 1. С. 138–146). Большие шаманы (*хам – хамнар*), еще жившие в те годы, боялись практиковать – кое-кто уже был репрессирован, кто-то дал подписку об отказе от шаманской деятельности. С некоторыми из них общался В. Диосеги – известный венгерский исследователь, сделавший в том числе первую магнитофонную запись хакасских камланий (оригинал пленки находится в Венгрии, копия имела в ХаКНИИЯЛИ, но она не сохранилась; см.: *Dioszegi V.* Tracing Shamans in Siberia. The Story of an ethnographical Research Expedition. (Anthropological Publications). Oosterhout, 1968).

<sup>38</sup> *Тугужекова В.Н.* Шаманизм в Хакасии // Экология... С. 204. (ЭИ... Т. 7. Ч. 2).

<sup>39</sup> Термины *шаманство, шаманизм, бытовое шаманство* здесь и далее используются в трактовке, предложенной в работах: *Функ Д.А., Харитонов В.И.* Шаманство или шаманизм? // «Избранники духов» – «Избравшие духов»: Традиционное шаманство и неошаманизм. Памяти В.Н. Басилова (1937–1998) М. 1999. С. 41–71 (ЭИ... Т. 4); *Они же.* «Шаманство» и «шаманизм»: к дифференциации понятий // Шаманизм... С. 180–184 (ЭИ... Т.5. Ч. 1).

<sup>40</sup> О роли *дрожания* в шаманских практиках см.: *Широкогоров С.М.* Опыт исследования основ шаманства у тунгусов. Владивосток, 1919. С. 37–38; *Мастроматтеи Р.* Дрожь как признак шаманского призвания и квалификации // Шаманизм... С. 125–129 (ЭИ... Ч. 3) и др.

<sup>41</sup> Форма укладывания дров для костра различается в зависимости от цели шаманского камлания. В данном случае, поскольку камлание было лечебным, костер складывался «шалашиком», напоминающим чум; огонь должен был, концентрируясь в верхней точке «шалашика», уходить резко вверх. Это связано в том числе с идеей обращения к божествам верхнего мира. По сообщению В.С. Топоева, он использует также хорошо известную форму костра-«колодца» (в основном во время проведения поминальных обрядов и некоторых иных действий, связанных с идеей обращения к нижнему миру) и другие специальные формы.

<sup>42</sup> См., напр., рассказ М.Б. Кенин-Лопсана о камлании его бабушки Хандыжап, которая была одной из великих шаманок (*Харитонов В.И.* Шаманский дар... С. 56.)

<sup>43</sup> О Т.В. Кобежиковой см.: *Харитонов В.И.* «Избранники духов», «преемники колдунов», «посвященные Учителями»: обретение магики-мистических свойств, знаний, навыков // Этнограф. обозрение (далее – ЭО). 1997. № 5. С. 16–35; *Она же.* Вариации на тему... Странствия по мирам Психической Вселенной в традиционном и экспериментальном шаманизме // «Избранники духов»... С. 251–276 (ЭИ... Т. 4); *Она же.* «Священные места» в свете проблем экологии: точка зрения современного шамана // Итоги по-

левых исследований. М., 2000. С. 129–149; Она же. Заговорно-заклинательное искусство восточных славян... С. 585–592 (ЭИ... Т. 3. Ч. 2).

<sup>44</sup> О В.Н. Чебоचाкове и Л.В. Горбатове см.: *Харитонова В.И.* «Собери свои корни...» (К вопросу о религиозной ситуации в Южной Сибири) // *Расы и народы*. Вып. 28. М., 2002. С. 270–303.

<sup>45</sup> Полевые материалы автора (далее – ПМА). Записано в г. Абакане, ноябрь, 2001 г.

<sup>46</sup> Об этом см.: *Галданова Г.Р.* Бурятский шаманизм сегодня // *Шаманизм...* С. 271–275 (ЭИ... Т. 3. Ч. 2); *Жуковская Н.Л.* Бурятский шаманизм сегодня: возрождение или эволюция? // Там же. С. 162–176; *Гомбоева М.И.* Шаманская практика агинских бурят на рубеже XX–XXI столетий // *Экология...* С. 189–195 (ЭИ... Т. 7. Ч. 2) и др.

<sup>47</sup> Впрочем, такие факты не удивляют, особенно в свете того, что иногда известные специалисты позволяют себе представить на суд публики видеозапись «шаманского камлания», где «камлет» хорошо выпившая компания... Возможно, на основе материала такого качества было сделано заключение М. Хоппала: «Интересное направление в последние годы принимает шаманизм, известный среди народов ханты и обских угров (так в тексте. – В.Х.). В то время, как прежняя литература, посвященная северному шаманизму, рассматривает это явление, по существу, как исчезнувшее, этнографически документальные фильмы об обрядах остяков обращают внимание на одного из новых шаманов». (*Хоппал М.* Указ. соч. С. 115.) Очевидно, что за этим скрывается проблема работы специалиста в чужом «этнографическом поле».

Стоит заметить, что ситуация с изучением хантыйского шаманства в принципе несколько иная. Еще со времен К.Ф. Карьялайнена ученые характеризовали различные типы лиц, связанные с шаманской практикой. Здесь не было «великих шаманов». Причины отсутствия таких угров сматриваются одними исследователями в специфике обско-угорской традиции, другими – в разрушении ее в результате уничтожения профессионалов (великих шаманов) в процессе христианизации и последующей атеистической борьбы. О шаманстве в данном регионе подробно см.: *Кулемзин В.М.* Шаманство васюганско-ваховских хантов (Конец XIX – начало XX вв.) // *Из истории шаманства*. Томск. 1976; *Соколова З.П.* Проблемы изучения обско-угорского шаманства // *Обские угры (ханты и манси) / Матер. к сер. «Народы и культуры»*. Вып. VII. М., 1991. С. 225–241 и др.

<sup>48</sup> В данном случае многое зависит от точности используемой терминологии. Так, антрополог из Испании К. Арнау Муру предпочитает всех известных ей нешаманов и знахарей в Южной Сибири называть именно шаманами (хотя при этом и указывает, что окружающие считают таких людей «полшаманами», знахарями). Она полагает, что ее предшественники не очень тщательно работали, в частности, с шорской традицией и потому не писали об еще живущих шаманах. Реально зафиксированные ею материалы, в том числе отснятые на видеопленку, представляют зрительно и читают традицию лечебной знахарской практики, имевшей место в шаманских регионах – см.: *Арнау Муру К.* Бытовое шаманство шорцев: к проблеме «шаманского дара» // *Шаманский дар...* С. 108–120 (ЭИ... Т. 6).

Интересно, что в ситуации разложения и исчезновения шаманской традиции у других народов исследователи стали больше обращать внимание на тех, кого можно отнести не к профессиональным шаманам, а представителем так называемого бытового шаманства и знахарства. Не является ли данный акцент собирательной работы этнографов косвенным подтверждением той точки зрения (*Соколова З.П.* Указ. соч.), согласно которой исчезновение профессионального шаманизма у обских угров (что вполне может быть распространено более широко) явилось результатом ранней и довольно жестокой христианизации?

<sup>49</sup> См., напр.: *Кережи А.* Особенности получения «шаманского дара» у сургутских хантов // *Экология...* С. 8–18 (ЭИ... Т. 7. Ч. 2).

<sup>50</sup> Из отечественных работ, характеризующих различные группы шаманов и близких к ним лиц, см., напр.: *Соколова З.П.* Указ. соч.; *Бакаева Э.П.* «Сякюста» (имеющие божество-покровителя) у калмыков // *Шаманизм...* С. 83–92 (ЭИ... Ч. 2); *Тохтенева С.П.* «Неошаманство» на Алтае (конец 70-х–80-е годы: ясновидение и сновидение в практике шаманствующих) // Там же. С. 92–99 (ЭИ... Ч. 3) и др.

<sup>51</sup> Информацию о семинаре см.: *Функ Д.А., Харитонова В.И.* Семинар по сибирскому шаманизму в Испании // *ЭО*. 2002. № 3. С. 130–133.

<sup>52</sup> Подробно см.: *Функ Д.А., Харитонова В.И.* Шаманство или шаманизм?...; а также более ранние работы, в которых предпринималась попытка разграничить понятия, напр.: *Вдовин И.С.* Заключение // *Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX – начала XX в.)*. Л., 1981; *Басилов В.Н.* Что такое шаманство? // *ЭО*. 1997. № 5. С. 3–16; *Basilov V.N.* Cosmos as Everyday Reality in Shamanism. An Attempt to Formulate a More Precise Definition of Shamanism // *Shamanic Cosmos – From India to the North Pole Star / Ed. R. Nastromattei, A. Rigopoulos*. Venice; New Delhi, 1999. P. 17–39.

<sup>53</sup> См., напр.: *Элиаде М.* Указ. соч.; *Криппнер Ст.* Призвание – исцелять: элементы шаманизма в практике бразильских духовных целителей // *Шаманский дар...* С. 120–145.

<sup>54</sup> См., напр., работы некоторых представителей американской психологической антропологии (в частности, *Бургиньон Э.* Измененные состояния сознания // *Личность, культура, этнос...* С. 405–462), а также труды уже упоминавшегося ранее известного американского психолога Ст. Криппнера. Э. Бургиньон

пишет о двух «типах транса», именуя таким образом две различные шаманские техники, что само по себе неверно. Второй «тип транса» она называет «трансом одержимости», что собственно есть техника вселения духа, довольно широко используемая шаманами в различных регионах мира. Мнение Ст. Криппнера предопределено американской традицией в оценке медиумизма, которая встречается, как правило, в исследованиях южноамериканской магии (именно этот материал он рассматривает), см., напр.: *Кэррол Л. Дау. Афро-бразильская магия / Пер. с англ. Киев, 1997*, где в словаре имен и терминов значится: «*Воплощение духа*: одержимость медиума духом, когда медиум находится в трансе» (с. 262). У исследователей магии с позиций парапсихологии и естественных наук обычно встречаются иные толкования, например: «*Медиум*. Тот, кто специализируется на *подключении* к метасхемам недавно умерших людей или организует такое *подключение* для других». (*Боневитс Ф. Реальная магия. М., 1998. С. 282*). В европейской традиции чаще встречается такое толкование: «Медиум – термин, принятый в спиритизме. Означает человека, способного быть посредником между миром мертвых и миром живых». (*Парапсихология в России... С. 116*).

Работы Э. Бургиньон выполнены на основе материалов Северной и Южной Америки и Африки. Азиатские материалы автор, кажется, не учитывает, в том числе не использует хорошо известную на Западе работу С.М. Широкогорова (*Shirokogoroff S.M. Psychomental Complex of the Tungus. L., 1935*). Ее точка отсчета: *Herskovitz M.J. Life in a Haitian Valley. N.Y., 1937*. Труд С.М. Широкогорова во многом опередил американскую психологическую антропологию и подтолкнул подобные исследования в европейской науке (ср., напр., широко известную в мировой науке книгу М. Элиаде «Шаманизм: архаические техники экстаза», а также некоторые идеи французского антрополога К. Леви-Стросса – *Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 1983*; историография представлена в статье: *Ревуненкова Е.В., Решетов А.М. С.М. Широкогоров как исследователь шаманизма // Шаманизм... С. 23–31 (ЭИ... Ч. 1)*; *Они же. Сергей Михайлович Широкогоров (портрет ученого) – в настоящем номере ЭО. Книга С.М. Широкогорова, в частности, представляет материалы по технике «вселения духа» в комплексном варианте анализа.*

Отмечу, что «одержимость» и «вселение духа» различаются, как минимум, невозможностью контролирования психофизических процессов в первом случае и четким контролем за происходящим, начиная с подготовки перехода и переходу в ИСС с «вселением духа» во втором. «Одержимость», по представлению медиков, тяжелое психическое заболевание, с позиции парапсихологов – неконтролируемые психоэнергетические проявления, с точки зрения шаманистов – овладение телом человека чужим, как правило, злым духом в результате кражи «души» (или одной из «душ») человека.

Более широко это явление трактуется при восприятии шаманизма как религии, основанной на экстазе и трансе (термины обычно используются общие и неточно). Анализ вопроса выполнен известным исследователем шаманизма В.Н. Басиловым со ссылкой на труды: *Levis I.M. Ecstatic Religion. Harmondsworth, 1971. P. 49*; *Peters L. Ecstasy and Healing in Nepal: an Ethnopsychiatric Study of Tamang Shamanism. Malibu, 1981. P. 10–11*; *Arbmann E. Ecstasy or Religions Trans. Vol. I–III. Uppsala, 1963–1970*; *Hultkrantz A. Ecological and Phenomenological Aspects of Shamanism. P. 41. Ср.: «Многие ученые противопоставляли одержимость экстазу и на этом основании определяли, можно ли причислять 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 вселение духа в человека) есть одна из форм шаманского транса». (*Басилов В.Н. Что такое шаманство?... С. 15*).*

<sup>55</sup> Подробнее см.: *Харитонова В.И. Тайна шаманской мистерии // Широкогоровские чтения. Проблемы антропологии и этнологии. Владивосток, 2001. С. 27–30*.

<sup>56</sup> См.: *Бакаева Э.П. Обретение дара: современные «знающие» у калмыков // Шаманский дар... С. 146–161*; *Она же. Указ. соч.; Булатов А.О. Пережитки домонотеистических верований народов Дагестана в XIX – начале XX в. Махачкала, 1990. С. 170–209*; *Горшунцова О.В. Тяжкое время «шаманского дара»: судьба современной ферганской бахши // Шаманский дар... С. 191–204*; *Она же. Образы духов – покровителей среднеазиатских шаманов (бахши): К вопросу о психоментальном аспекте в этнографическом исследовании // Экология... С. 22–32 (ЭИ... Ч. 2)*; *Ярлыкпапов А.А. Феномен ийнили молла в духовной культуре ногайцев // «Избранники духов»... С. 277–287 и др.*

<sup>57</sup> Подробно о термине см.: *Функ Д.А. Телеутское шаманство: традиционные этнографические интерпретации и новые исследовательские возможности. М., 1997 (ЭИ... Т. 2)*.

<sup>58</sup> Использован термин С.М. Широкогорова (см.: *Shirokogoroff S.M. Op. cit.*).

<sup>59</sup> Татьяна Семеновна Буринакова – шаманка без бубна. Я посещала ее четырежды. В первой поездке – июль 2001 г. – меня сопровождали В.В. и Г.А. Аевы, Г.Г. Казачинова; во второй – ноябрь 2001 г. – Г.Г. Казачинова, Т.Н. Капичникова, Д.А. Функ; в третьей – ноябрь 2001 г. – В.В. и Г.А. Аевы, Г.Г. Казачинова, Д.А. Функ; в четвертой – декабрь 2002 г. – Г.Г. Казачинова. В июле от бабушки Тади были сделаны аудиозапись и фотосъемка (В.И. Харитонова) ее диагностических сеансов и камланий; в ноябре, помимо аудиозаписи и фотосъемки, была сделана видеозапись нескольких сеансов (Д.А. Функ), в декабре – аудио- и видеозапись (В.И. Харитонова). Материалы готовятся к публикации.

<sup>60</sup> Хакасскую терминологию подробно см.: *Бутанаев В.Я.* Хакасско-русский историко-этнографический словарь. Абакан, 1999.

<sup>61</sup> ПМА. Перевод Г.Г. Казачиновой. Запись сделана в июле 2001 г.

<sup>62</sup> Речь идет не о сне, а о видениях – измененных состояниях сознания, во время которых Т.С. Бурнакова «общается с горными».

<sup>63</sup> ПМА. Перевод Г.Г. Казачиновой. Запись сделана в июле 2001 г.

<sup>64</sup> Подробно см.: *Харитонова В.И.* Традиционная магико-медицинская практика... С. 90 и др.; *Она же.* Наследование «дара» (знания) в знахарско-колдовской традиции восточных славян // *Шаманизм...* С. 288–298 (ЭИ... Ч. 2).

<sup>65</sup> Историография вопроса о психическом состоянии кандидатов в шаманы и шаманов к настоящему времени являет пеструю и довольно запутанную картину. Анализ проблемы см.: *Харитонова В.И.* Народные магико-медицинские практики: традиция и современность. Опыт комплексного системно-феноменологического исследования. Дис. в виде науч. докл. ... д.и.н. М., 2000. С. 43–46.

Попутно замечу, что в некоторых случаях исследователям стоило бы более внимательно относиться к интерпретациям авторских мыслей. Приведу один показательный пример. В публикации французского этнолога Р. Амайон (*Роберта Н. Амайон.* Традиционный сибирский шаманизм // *Центрально-азиатский шаманизм...* С. 123–129) читаем: «Еще одно течение, психологическое, появившееся в XIX в., пыталось определить, относится ли данный «тип людей», который ведет себя столь истерическим образом во время обряда, к харизматическим творцам или сумасшедшим. Вслед за С.М. Широкогоровым, под влиянием психоанализа в XX в. говорится об излечении сумасшедшего: это будто бы победа шамана над своей собственной болезнью, являющаяся основой его харизмы и его способности лечить других». (с. 124). Не рассматривая высказывание в целом, а также концепцию самой Р. Амайон, более чем далекую от понимания психофизиологических основ шаманизма, уточню позицию С.М. Широкогорова. Он пишет о «шаманской болезни», именуя ее часто «психическим заболеванием». Но именно Широкогоров – одним из первых среди этнологов и антропологов – отстаивал положение о необходимости оценивать психическое состояние шаманов сообразно психоментальному комплексу тех народов, в среде которых они функционируют. Он прекрасно понимал, что в аборигенной среде проявление так называемой «шаманской болезни» не воспринимается как психическое заболевание; от нее не лечатся, ее принимают как бремя шаманского дара, учае общаться с духами. Ср.: «Шаман, обладая особой повышенной нервной чувствительностью и способностью владеть своим телом в более высокой степени по сравнению со средними людьми, для выполнения своих функций должен быть физически, нервно и психически здоровым человеком (выделено мной. – В.Х.), так как физическая немощ не позволит ему владеть собою по своему желанию, а нервное психическое заболевание в решительный момент может воспрепятствовать поддержанию состояния экстаза и все камлание превратит в обыкновенный нервный припадок» (*Широкогоров С.М.* Этнографические исследования. Кн. I: Избранное. Владивосток, 2001. С. 184–185).

Прекрасной иллюстрацией аналогичного восприятия могут быть интервью, опубликованные в книге: *Кембелл С.* Призванные исцелять. Африканские целители-шаманы / Пер. с англ. М., 2001.

Идею об излечении от психического заболевания посредством принятия «дара» разумно было бы связать с М. Элиаде – последователем С.М. Широкогорова в некоторых вопросах. См.: *Eliade M.* Shamanism and Cosmology // *Shamanism. An Expanded View of Reality.* Madras; London, 1987. P. 27 – «шаман не только больной человек; он, кроме этого, больной, который был исцелен, который сумел вылечить себя»; «Часто, когда шаманское призвание проявляет себя через болезнь или припадок, подобный эпилептическому, посвящение кандидата есть эквивалент исцеления» (цит. по: *Басилов В.Н.* Что такое шаманство?... С. 15). Ранее эту мысль высказал Э. Аккеркнехт: «Шаманизм не болезнь, а излечение от болезни» (*Ackerknecht E.* Psychopathology, Primitive Medicine and Primitive Culture // *Bul. of the History of Medicine.* 1943. Vol. 14. P. 46). В последнее время эта точка зрения актуализирована С.И. Вайнштейном (*Вайнштейн С.И., Москаленко Н.П.* Проблемы тувинского шаманства: генезис, избрничество, эффективность лечебных камланий, современный ренессанс // *Шаманизм и ранние религиозные представления...* С. 62–75).

Позиция этнологов, связывающих происходящее с кандидатами в шаманы с особенностями обрядовой практики аборигенов, считающими при этом шаманов вполне здоровыми людьми, вновь была прокомментирована В.Н. Басиловым. «Шаман не исцеляет сам себя», – пишет автор, возражая М. Элиаде. «...Шаманская болезнь», как убедительно показал сам же М. Элиаде, есть эквивалент обряда посвящения (инициации), и выздоровление предусмотрено, запрограммировано смыслом или назначением этой болезни, которая внушена традиционными верованиями» (*Басилов В.Н.* Что такое шаманство?... С. 15). Подробнее см.: *Она же.* Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992. С. 106–142).

Обращу внимание читателя на собственную точку зрения, подтверждающуюся всей практикой шаманизма, современного нешаманизма и иных феноменов, связанных с освоением техник работы в ИСС: «шаманская болезнь», стимулированная традицией только в плане мифологической стороны видений и ритуальной стороны официального принятия на себя социальных функций шамана, в психофизиологиче-

ском плане является этапом освоения кандидатом в «посвященные» личности принципов и навыков управления собственным мозгом в плане «переключения» работы определенных зон его при переходе в ИСС, выходе из них и различной работе в таких состояниях. По своим симптомам «шаманская болезнь» может напоминать разные психические синдромы. В случаях, когда сам кандидат не имеет достаточно сил и знания, чтобы овладеть как следует техниками работы, или ему не помогают вовремя специалисты, вполне возможно обретение частично либо в значительной степени аномального психического статуса. С такими состояниями хорошо справляются опытные шаманы. Именно поэтому в различных шаманских традициях есть богатый опыт излечения шаманами «психических заболеваний». Как подтверждение тому см. данные интердисциплинарных комплексных исследований ИСС, осуществленных под руководством В.И. Харитоновой: Булатов А.О., Мамий В.И., Нестеров Р.Ю., Свейдерская Н.Е., Фролов А.М., Харитонова В.И. «Шаманское путешествие»: опыт комплексного интердисциплинарного исследования // Экология... С. 282–299 (ЭИ... Ч. 2).

<sup>66</sup> Анализ вопроса см.: Харитонова В.И. Народные магиико-медицинские практики... С. 43–46.

<sup>67</sup> Некоторые современные исследователи (возможно, в силу отсутствия практики общения с настоящими шаманами) занимаются созданием своеобразных мифолого-научных концепций на материале шаманства, совершенно не учитывая основ и специфики шаманизма – этого сложнейшего в первую очередь психофизиологического явления, см.: «Что касается современной антропологии, то она, в целом, отмежевывается от крайнего компаративизма предыдущих подходов и их предпосылок. Она более не рассматривает шамана вне его контекста, а также шаманизм – через психологию самого шамана» (Роберта Н. Амайон. Указ. соч. С. 124). К счастью, это распространяется не на всех исследователей, ср., напр.: Басилов В.Н. Что такое шаманство? С. 10–11.

<sup>68</sup> Сарго Романовна Майногашева, 1924 г.р., проживает в с. Верх-База Аскизского р-на Республики Хакасия. Запись В.И. Харитоновой от 3 ноября 2001 г. Перевод Г.Г. Казачиновой. На сеансе присутствовали родственники С.Р. Майногашевой, а также Т.Н. Капичникова и Д.А. Функ (сделана видеозапись).

<sup>69</sup> Известна также неопубликованная рукопись С. Фредериксона (*Frederiksen S. Studies on the psychomental complex of the Eskimos. 1967, 395 P.*). См.: Hansen K.G. Unveiling the treasures left by Svend Frederiksen // *Etudes / Inuits / Studies. Quebec, 1997. Vol. 21 (1–2). P. 248.* Пользуясь случаем, хочу поблагодарить Д.А. Функа за указание на эту рукопись.

<sup>70</sup> Функ Д.А. Сказитель и шаман в традиционной культуре шорцев // Социально-экономическое и культурное развитие народов Севера и Сибири: традиции и современность. М., 1995. С. 147–162.

<sup>71</sup> Басилов В.Н. Посвящение во сне (Рассказ узбекского музыканта) // Шаманизм и иные ранние религиозные представления... С. 36–47.

<sup>72</sup> Речь идет о так называемых ИТК – «исправительно-трудовых колониях» (в просторечье – «колония», «зона»). «Трудовыми лагерями» или «Лагерями труда и отдыха» в Советском Союзе именовались трудовые объединения школьников.

<sup>73</sup> Хоппал М. Шаманизм в постсовременную эпоху... С. 115.

<sup>74</sup> Хорошим примером такой работы является монография: Васильева Н.Д. Якутское шаманство. 1920–1930-е гг. Якутск, 2000.

<sup>75</sup> Уже сейчас в этом регионе бытуют устные рассказы о том, что будто бы из-за воздвижения креста на родовом святилище в окрестностях Мустага стали умирать люди. Эти сведения были зафиксированы Д.А. Функом во время его летней поездки в Шорию (2002 г.).

## V.I. Kharitonova. Without Faith or Hope... (on the revival of traditional magic practices)

The erection of an Orthodox cross on the mountain Mustag, one of the shamanic sacred places in Southern Siberia, compelled the author to write this article. The situation is fraught with conflict. The author claims that local authorities underestimate the complexity of the situation with the traditional magic practices revival. V.I. Kharitonova provides a contemporary description of shamanic practices and neoshamanism in Southern Siberia (Tuva and Khakassia) The causes of shamanic revival and psychomental complex of shamanic cultures are analyzed.