

В.И. Харитонова

**ШАМАНЫ И ШАМАНИСТЫ:
НЕКОТОРЫЕ ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ
ИЗУЧЕНИЯ ШАМАНИЗМА И ИНЫХ
ТРАДИЦИОННЫХ ВЕРОВАНИЙ И ПРАКТИК***

Теоретический аспект изучения шаманистических обществ и их культур, шаманских верований и практик, равно как и магико-мистических верований и практик иного характера (знахарско-колдовских и др.), оказался чрезвычайно слабо разработанным для осуществления современных исследований. Об этом свидетельствуют в первую очередь попытки усовершенствовать аналитический аппарат¹, либо проанализировать соответствующие материалы с новых позиций, но без предложений особых терминологических обозначений². Желание изменить нечто в исследовательской работе у этнографов и фольклористов обуславливается хорошим знанием материала, близким знакомством с его хранителями и осознанием того, что получаемые ими сведения не вписываются в принятые нормативы. Стремление определить основные понятия и обозначить их терминологически, как и выявить систему и структуру исследуемого феномена, диктуется также новыми научными подходами.

Из истории вопроса

Необходимость нового подхода ощущается уже в тех работах, где авторы пытались выделять – вслед за хранителями традиции – группы различных специалистов, имеющих прямое или опосредованное отношение к феномену шаманизма. Обычно при отсутствии великих шаманов у какого-либо народа исследователи внимательно изучали специалистов близких к ним³. Пример тому – материал обских угров; угроведы рассматривали, в том числе в дискуссионном порядке, проблему отсутствия великих шаманов в обществе, неплохо сохраняющем свои шаманистические воззрения.

При анализе деятельности и мировоззрения, в том числе представлений о шаманских ритуалах знатоков практик, близких к шаманским, становилось очевидным, что знания этой группы лиц довольно сильно отличаются от знаний и взглядов собственно шаманов. В шаманистических социумах это различие подчеркивается тем, что все категории лиц, близких к шаманам, обычно имеют специфические наименования, не совпадающие с термином, которым называют настоящего шамана. Еще более значительны различия между шаманами и теми членами социума, которые являются простыми потребителями шаманского знания. Последнее хорошо продемонстрировано в работах Ю.Б. Симченко⁴, не просто разделявшего по религиозно-магическим воззрениям шаманов и шаманистов, но прекрасно показавшего эти различия на нганасанском материале.

Однако для полноты и точности анализа следует – что очевидно из изложенного выше – выделять три группы: 1) шаманов, 2) близких к ним лиц, 3) обычных членов

* Статья подготовлена при поддержке грантов РГНФ (№ 06-02-00042а) и РФФИ (№ 03-06-80179а).

социума, не занимающихся непосредственно магико-мистической и религиозно-магической деятельностью.

Вместе с тем для осуществления соответствующих исследований необходимо уточнить вопрос о характере основного предмета, определив, что такое шаманизм – религия ли это или бытовые практики, в том числе и религиозно-магического характера, сопряженные с определенным типом мировоззрения со значительной магико-мистической компонентой? Это – предмет дискуссий специалистов.

Концепция шаманизма как одной из ранних форм религии обособлена наиболее четко в трудах С.А. Токарева⁵. В отечественном шамановедении она затмила собой многочисленные предшествующие высказывания этнографов-полевиков⁶. Попытка возвести шаманизм в ранг религии, “забыв” об основных функциях шаманов и их специфических особенностях, запутала многие вопросы в его исследовании, в том числе вопрос о так называемых белых шаманах. Эта идея активно эксплуатируется в наши дни, поскольку именовать шаманизм религией ныне особенно выгодно для создания различных “конфессиональных объединений”. Но даже сейчас большинство искусственно созданных “религиозных организаций” являются по сути дела целительские центры. Однако на высказывания шамановедов, подчеркивавших, что основой деятельности шаманов всегда и повсеместно были практики лечения, гадания, предсказаний, а выполнение шаманом жреческих функций являлось вторичным (если оно вообще было присуще на определенном историческом этапе культуре этого народа⁷), не обращается внимание.

Мировоззрение типа шаманского или колдовского, как и практика соответствующих субъектов, успешно уживается с различными религиозными системами, включая в себя их элементы. Это подтверждает тот факт, что шаманизм не является собственно религией⁸. Исследование данного вопроса в плане функционирования практики шаманов в обществе представлено в сборнике “Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири” (Л., 1981). Остановлюсь на имеющемся в данном труде разделении терминов *шаманство* и *шаманизм* в статье Л.В. Хомич “Шаманы у ненцев” и в “Заключении” к сборнику, написанном И.С. Вдовиным.

К сожалению, далее предложения дифференциации понятий и определений терминов автору не пошли. Для читателя остается неясным, зачем что-то дифференцировать, если материал не исследуется с помощью предложенной дефиниции. К тому же сами определения понятий представляются довольно противоречивыми. Л.В. Хомич предлагает “понимать под шаманизмом совокупность тех представлений об окружающем мире и человеке, которые подготовили формирование такого явления как шаманство”, в то время как шаманство она считает возможным трактовать “как форму ранних религиозных верований, связанную с наличием особого лица, отправляющего культовые действия в виде определенного ритуала – камлания”; далее следует уточнение: «термин “шаманизм” более широкий, чем термин “шаманство”, так как распространяется на периоды, когда самого шамана могло и не быть»⁹. Отсюда можно сделать заключение, что явление в целом предложено именовать шаманством, а более ранние верования (т.е. анимизм, тотемизм и т.д.?) – шаманизмом, что выглядит довольно странно; скорее всего, Л.В. Хомич имела в виду искусственно сформированные общества без шамана в результате гонения на последних, например, при советской власти. Само определение шаманства и шаманизма у нее не соотносится с предложенным И.С. Вдовиным, который пытается избавить понятие “шаманство” от религиозной составляющей.

И.С. Вдовин подчеркивает идею существования “сфер общественного сознания, ... достаточно самостоятельных и обособленных... Одна сфера – собственно религиозное сознание и культы, другая – шаманство, колдовство или знахарство”¹⁰. Далее следует разъяснение: «Религиозное сознание выразилось в культе добродетельных существ, божеств, а шаманство (колдовство) проявилось в борьбе со злокозненными существами, “нечистой силой”, гаданиях, предсказаниях. Это главные и основные функции шаманов, которые они пронесли из глубин истории до наших дней»¹¹. Ав-

тор характеризует “три исторически сложившихся типа шаманизма” в зависимости от возможности отправления жреческих функций шаманами в каждом из них. Но остается не вполне ясным, что именно он понимает под “шаманством” и “шаманизмом”. Указывая на синонимичность данных терминов, И.С. Вдовин пишет: “Часто трудно было понять, о чем идет речь – не то о системе представлений, культов, не то лишь о действиях шаманов”¹². Реально же он отделяет не “систему представлений” (*мировоззрение*) от “действия шамана” (*практика*), что было бы вполне логично, а религиозное мировоззрение вместе с культовой (жреческой) деятельностью от магико-мистических знаний и практик, что крайне сложно четко разделить при существующем синкретизме явления.

Обратим внимание на две вещи: вычленение понятий и их наименование было необходимо, что прекрасно осознавали авторы указанного и предшествующих этнографических сборников по шаманизму¹³, но данная дефиниция не могла стать работающей, поскольку авторы начали не с причины, а со следствия. Предложить работающий вариант исследовательского аппарата вместе с соответствующими дефинициями (термины здесь не играют важной роли) можно, рассматривая явление “изнутри”. Авторы концепции максимально приблизились к этому, проанализировав функциональную сторону шаманской практики. Однако начинать следовало не с мировоззрения и практики, а с личности, которая и порождает (по И.С. Вдовину) единые в своей основе феномены: шаманство (в авторской терминологии), колдовство, ведовство и т.п. – все они возникли в результате освоения человеком суперсенситивно-экстрасенсорных возможностей, чем отличаются и шаманы, и колдуны, и ведуны.

Идя же от первопричины (психофизических свойств материи и психофизиологии человека), можно определять специфику явления: а) как таковую, сущностную, б) в пределах конкретной культуры, в) в отношении конкретных социально-бытовых, ментальных проявлений. И.С. Вдовин и его коллеги начали с последней позиции.

Очевидно, что личность будет проявлять свои сущностные начала, свои специфические способности в сферах: 1) практики, организованной в ритуальную деятельность, и 2) ментальности, оформленной в мировоззренческую систему. Для ведения результативной научной работы на фольклорно-этнографическом и этнологическом уровнях необходимо в первую очередь выделить и определить эти сферы, выработать механизмы изучения их внутреннего структурирования и системного взаимодействия. В данном случае будут употребляться те лексемы, которые выбрали авторы сборника “Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири”, но с учетом международной терминологии (под шаманизмом в первую очередь понимается практическая сфера) и некоторых лингвистических особенностей самих терминов¹⁴. Эти понятия могут использоваться для исследования как шаманов, так и двух других групп шаманистических обществ, что позволит установить сложности взаимодействия и взаимовлияния выделяемых групп лиц в пределах конкретной культуры.

Обратимся еще раз к религиозоведческому видению вопроса.

Изучение шаманских практик как религии приводило религиоведов к естественному желанию ввести некоторые терминологические обозначения собственно практики адептов шаманского культа (ритуальной стороны деятельности) и их самих – знатоков и отправителей ритуалов. Здесь, конечно же, усматривались аналогии с мировыми религиями, где все терминологически определено и закреплено в письменном варианте. Так появилось стремление закрепить понятия *шаманство* и *шаманизм* за разными реалиями: первым термином вполне логично (ср.: духовенство) определялось само “сословие” шаманов, а вторым – их деятельность, практика и система верований¹⁵.

Этнографы, не считавшие шаманизм развитой религией и видевшие в нем не более как зачатки культа, а также полагавшие магико-религиозные функции шаманизма дополнительными, поздно привнесенными, вряд ли могли согласиться с таким

новшеством. Да и те, кто готов был поддержать эту исходную позицию, не видели особого смысла ни в таком разграничении, ни во введении двойной терминологии. Например, В.Н. Басилов считал, что усложнение терминологии в данном вопросе не имеет смысла, поскольку, с его точки зрения, речь идет в одном случае о русском термине, во втором – о заимствованном¹⁶.

Если говорить о тех задачах, которые ставило перед собой религиоведение в изучении шаманизма, то, возможно, никакое разграничение и не требовалось. В.Н. Басилов, пытаясь определить шаманство (шаманизм), подчеркивает: "...определение должно подразумевать не конкретные формы шаманства, существовавшие в XIX–XX вв. у эвенков (тунгусов), ненцев, кутенай, тамангов и др., а то *религиозное мировоззрение, которое* (несомненно в разных локальных формах) *было основным содержанием общественного сознания* (курсив мой. – В.Х.) на раннем этапе человеческой культуры". Если речь идет об изучении общественного сознания, одной из разновидностей религиозного мировоззрения, которое соотносится автором с шаманством, то здесь, очевидно, можно идти от следствий к причине. Но изучение самого феномена в его разнообразных проявлениях требует иных исследовательских принципов и инструментария¹⁷. Это ощущается в этнографических работах различных авторов.

Шаманы – шаманствующие – шаманисты

При хорошем знании полевого материала и при наличии непосредственных контактов с хранителями традиции, исследователю, как правило, была понятна необходимость разграничивать в работе собственно практику и мировоззрение, даже с уточнением различий в мировоззрении конкретных групп социума, что четко отражено в уже упоминавшихся трудах Ю.Б. Симченко. Он не просто указал в своих работах на различия в практике и мировоззрении профессиональных великих шаманов и их соплеменников, но продемонстрировал их при анализе полевого материала, а также отметил индивидуализированное видение мира шаманом, чему способствовал особый нервно-психический статус последнего¹⁸.

Исследование Ю.Б. Симченко различий мировоззрения внутри шаманских социумов¹⁹ и выявление их причин максимально близки идеям физико-психологической антропологии²⁰, которая позволяет изучать глубинные сложности феноменов магики-мистического толка. Методология названного направления предполагает междисциплинарный подход к изучению материала, а также активное использование комплексного системно-феноменологического анализа. И то, и другое, с одной стороны, требует постижения особенностей психофизиологии человека, владеющего практиками погружения в измененные состояния сознания (ИСС), а с другой – всесторонней структуризации и систематизации всех составляющих данный социокультурный феномен.

Поясню некоторые особенности работы такого плана. Обращение к сути психофизиологического феномена, используемого в шаманских и иных магики-мистических практиках (разумеется, в различных вариантах), приводит к необходимости изучать психофизиологические особенности человека²¹, наделенного необычными способностями: как врожденными и порой достаточно долго плохо им осознаваемыми, так и полученными в определенном возрасте²². Исследования, в том числе экспериментальные²³, демонстрируют серьезные отличия в психофизиологии людей, обладающих феноменальными способностями шаманского или колдовского характера (т.е. суперсенситивным восприятием информации и экстрасенсорным воздействием на окружающих, в том числе природные явления, животный и растительный мир).

Интердисциплинарные исследования шаманского феномена пока реальны в кругу тех дисциплин, которые на протяжении уже почти двух столетий им интересуются. Они включают помимо этнографо-этнологических и филологических научных направлений, как минимум, психолого-психиатрические, медико-нейрофизиологические

кие. Первоосновой здесь является изучение эффектов, связанных с измененными (ИСС) и особыми или необычными (НСС)²⁴ состояниями сознания. Остановимся на термине ИСС, которым обозначаются в общепринятом употреблении и те состояния, какие встречаются в шаманских и знахарско-колдовских практиках.

Современные исследования прекрасно характеризуют не только внешние проявления таких состояний, но и их биохимические, физиологические, нейрофизиологические, психические и психологические особенности. Приборные обследования лиц, предрасположенных к погружению в ИСС, умеющих использовать их для конкретных целей, в том числе для воздействия на перцепиентов, убедительно демонстрируют значительные отклонения их состояний от характеристик организма в ОСС (обычном состоянии сознания)²⁵. Особенно интересны для рассматриваемой темы специфические возможности виртуального видения в ИСС, распространяющиеся как на самих адептов соответствующих практик, так и на лиц, на которых они пытаются оказывать воздействие²⁶.

Последнее подтверждает правильность предложенного выше деления общества для традиционных культур с развитыми шаманскими или знахарско-колдовскими практиками на 1) шаманов/колдунов – *посвященных*, 2) близких к ним лиц – *приобщенных* и 3) простых членов социума – *профанов*. Разделение осуществлено с учетом основных функций и психофизиологических особенностей личности, независимо от уровня развития цивилизации и типа культуры общества.

Посвященные всегда были наделены особыми способностями (речь не идет о банальном шарлатанстве и фокусничестве, имеющих место в любой культуре и любом обществе) и в силу этого могли получать некие недоступные другим знания особыми путями. Разумеется, такие знания становились сакральными по ряду причин, в том числе в результате понимания того, что человеку с неразвитыми способностями они могут основательно навредить, разрушив, например, его психику. Эти знания могли определяться специальными наименованиями, подчеркивавшими их достоверность, обладатели суперсенситивных свойств обретали их в таких состояниях, которые, по многовековым наблюдениям, можно характеризовать как ясновидческие; специалисты используют различную дробную терминологию – проскопия, ретроскопия, ясновидение, дальновидение²⁷.

Интердисциплинарные исследования подтверждают реальность особого статуса шаманов, колдунов, магов – если речь идет о лицах, действительно обладавших развитыми суперсенситивными и экстрасенсорными свойствами, что непосредственно сопряжено с овладением навыками погружения и работы в ИСС с использованием различных техник (например, аффективных, медитативных и др.²⁸). Широко развитая в настоящее время практика работы так называемых народных целителей (лиц, прошедших специальную подготовку в сфере народной и традиционной медицины, экстрасенсорных практик и получивших соответствующие удостоверения) демонстрирует реальность развития у большинства людей способностей биоэнергетической и энергоинформационной диагностики, а также лечебно-корректирующего воздействия. Эта практика доказывает не только реальность лечебных воздействий шамана или иного традиционного специалиста-лекаря, но и то, что данные воздействия не сводились исключительно к психотерапевтическим (замечу, что именно психотерапия как таковая в подобных лечебных актах обычно отсутствовала²⁹).

Немногочисленные посвященные в традиционных социумах, как правило, обладали особыми способностями и специфическими знаниями, причем этим они в значительной степени могли отличаться от *приобщенных* к сакральным практикам и знаниям. Приобщенные – это помощники шаманов, а также лекари, знахари, гадатели и т.п. Многие из них находятся на пути становления и развития своих способностей. Однако они еще не равны посвященным, и это не позволяет им вести себя сообразно модели поведения посвященных. Если же такое допускалось кем-то из приобщенных, то социум имел возможность контролировать ситуацию, используя внутренние морально-этические стимулы³⁰.

Приобщенные к сакральной деятельности были знатоками и хранителями значительной части знания, в том числе о ритуальной стороне отправления многочисленных обрядов, направленных на общение с виртуальной реальностью, – духами, божествами и прочими. Но посвященные, в отличие от них, при погружении в ИСС и длительной работе в таких состояниях имели возможность непосредственных психофизиологических контактов с этой виртуальной реальностью, тогда как приобщенные довольствовались простыми молитвенными обращениями к представителям потустороннего мира, например, в случаях жертвоприношений.

Очевидно, что это распространялось на культовую практику любого рода, на традиционные обрядовые действия, связанные с магико-мистическими и магико-религиозными основами традиционного мировоззрения. У приобщенных, как и у профанов, не было возможности получить ответ при попытке установить контакт с “существами” иного мира: они не общались с виртуальными сущностями по своему усмотрению, а довольствовались, как иногда и профаны, случайными, хотя и чаще получаемыми, “сигналами” свыше, которые должны были додумывать и расшифровывать.

Непосвященные, или *профаны*, не обладали не только возможностями посвященных входить в непосредственный контакт с виртуальной реальностью, но и знаниями приобщенных о сакральных тонкостях ритуальной стороны магико-мистических и религиозно-магических практик. Это, разумеется, не исключает их общей ориентации в таких практиках и познаний о них, получаемых в основном из фольклора или рассказов приобщенных, из некоторых сообщений посвященных, рассчитанных на широкую аудиторию. Профанная среда вынужденно пользуется услугами двух первых групп, естественным образом узурпировавших сакральное знание и практики социума.

Каждую из выделенных групп в социумах с определенными магико-мистическими и религиозно-магическими практиками можно обозначить через специальные, в том числе уже существующие в научном обороте термины, а иногда – наименования, используемые в традиционной среде. Например, вполне очевидно, что в шаманских социумах первая группа – собственно *шаманы*, большие шаманы (т.е. *кам*, *удаган* и т.п.); вторая же имеет многочисленные подгруппы со своими местными обозначениями, т.е. здесь требуется введение условного термина, например, *шаманствующие*³¹ – владеющие некоторыми шаманскими практическими навыками и культивирующие в своей среде определенный набор познаний, недоступный для лиц, совсем непричастных к практике шаманов и культовой деятельности; третья, наиболее многочисленная группа – *шаманисты* – приверженцы верований и практик шаманского типа.

Термины могут показаться не вполне удачными, но ими обозначены конкретные понятия, сам же терминологический аппарат может совершенствоваться. Необходимость классифицирования и введения конкретной терминологии диктуется ситуацией. Не заметить эту триаду при работе с культурами шаманского типа крайне сложно, хотя перепутать шаманов с шаманствующими – вполне реально, что показывает практика исследований, в том числе последних лет, когда ринувшиеся в открывшееся сибирское “поле” антропологи и этнологи, не говоря уже о журналистах и кинооператорах, радостно начали сообщать о сохранившемся в далеких краях шаманизме, несмотря на все попытки уничтожить его в годы советской власти. Разумеется, за шаманов принимались и выдавались в таких исследованиях в основном шаманствующие³². Путаница вызывалась, как правило, научной позицией ученого, формирующейся под грузом традиции восприятия и научных трактовок шаманизма в прошлом, а порой и в современном шамановедении.

Трактовки исследователя, отправляющегося “в поле”, часто провоцируются не столько особенностями конкретного материала, сколько собственными методологическими установками. В ситуации с шаманизмом это особенно хорошо видно, так как финальный результат полевых штудий обычно заранее можно предсказать – он моделируется исходной позицией автора в отношении к шаману как: 1) к психически

большому, генетически страдающему психическими отклонениями и (не)победившему (пусть даже временно) свою болезнь, 2) к абсолютно здоровому человеку, не обладающему никакими особыми способностями, но помогающему своему социуму справляться с трудностями существования благодаря сознательному принятию на себя одной из сложнейших общественных ролей, 3) к ловкому шарлатану, пользующемуся глупостью и страхами сородичей для собственной наживы, 4) к служителю религиозного культа, верящему как в реальность в традиционные мировоззренческие модели, и, наконец, 5) к человеку, наделенному от природы либо приобретаемому в силу обстоятельств или собственного желания некие не совсем обычные способности. Понятно, что только в последнем случае речь может идти о нацеленности на изучение специфического психофизиологического феномена, реальных особенностей психического и нейрофизиологического характера (как минимум), предопределяющих и поведенческий статус человека, и социальный, и мировоззренческо-религиозный и т.д.

Если исследователь допускает, что шаман значительно отличается от иных членов сообщества наличием хорошо развитых суперсенситивных и экстрасенсорных способностей, владением техник погружения в ИСС и навыками работы в них, т.е. если для самого исследователя понятна психофизическая и психофизиологическая природа феномена, стоящего за всеми религиозно- и магиго-мистическими практиками, то он, несомненно, по этому основному признаку выделит группу собственно шаманов, отделив их от близкой, но не идентичной им группы шаманствующих. Для такого ученого вполне очевидно, что шаман – не столько великий магистр виртуального знания, сколько заложник своих способностей и одновременно традиционного мировоззрения, сложившегося ранее не без активнейшего участия подобных ему лиц. Подчеркну еще раз: если отделение просто шаманистов от всех тех, кто претендует на причастность к шаманским практикам и особым знаниям, не составляет труда, то разграничение шаманов и шаманствующих может вызывать затруднения: во-первых, по причине “переходных состояний” у определенной части обследуемого контингента, во-вторых, в силу специфичности возможностей конкретных обладателей развитых суперсенситивно-экстрасенсорных способностей, в-третьих, из-за наличия некоторых шаманских ритуалов и вариантов практики, усложняющих оценку ритуальных действий и их участников.

Призрак “белого шамана” и проблема творческой одаренности

Ярким примером сложности разделения шаманов и шаманствующих являются культовые практики сезонных жертвоприношений. Эти обращения к божествам и духам могут осуществляться старейшинами рода или *служителями культа, жрецами*, не обладающими никакими особыми способностями, ведь для проведения ритуала важно знание обрядовой стороны. Именно так чаще всего и бывает: вспомним промысловые культы, хозяйственные календарные и окказиональные ситуации. Однако в обществах со специфическим *психоментальным комплексом*³³, заставляющим человека искать прямой контакт с виртуальной реальностью, ощущается необходимость непосредственного общения с представителями мира духов и божеств. Поэтому исследователь сталкивается в них с наличием в традиции как простых ритуалов кормления духов, так и сложных, детально разработанных вариантов жертвоприношений с “путешествиями” в виртуальное пространство для подношений³⁴ или приглашений прийти за преподнесенными в мире людей дарами³⁵.

Эти ритуалы не связаны с первоосновой шаманской деятельности, направленной на лечение или иную конкретную окказиональную помощь. Поэтому в обществах с шаманскими культурами обычно существуют представления о том, что обращаться к божествам верхнего мира, божествам-покровителям должен не шаман, а глава или старейший, наиболее уважаемый член коллектива (кстати, шаманов, как часто и женщин, на такие ритуалы просто не пускали)³⁶.

В сибирском шаманизме имеет место феномен *белых шаманов*. Попробуем рассмотреть его, изначально выделив в данном понятии две составляющих, ведь в обществах с сохраняющейся еще традиционной культурой за ним скрываются, как минимум, представления: 1) о дихотомии нравственной оценки магии и ее адептов – белые/черные маги, шаманы, колдуны/знахари и т.д. и 2) об отделении жрецов (служителей культа верховных божеств) от шаманов (специалистов по прямым контактам с виртуальной реальностью, нижним миром), часто независимо от пространственной и нравственной ориентации. То и другое – сложные самостоятельные темы для исследования; вместе с тем за ними скрывается общий подтекст, породивший сами явления, их последующие трансформации и изрядную путаницу в представлениях о них.

Очевидно, что белое связано с добрым, хорошим, небесным, солнечным, божественным и т.д., а черное – наоборот. Но за всем этим скрывается и еще одно важнейшее представление (знание) – о силе: силе магической, возможностях ориентации, свободы передвижения и общения в виртуальном пространстве, а в конечном итоге – о реальных суперсенситивных и экстрасенсорных качествах адептов конкретных практик; неслучайно в тюркских языках *кара*, помимо *черный*, означает еще и *сильный*.

Последнее хорошо проявилось в разделении колдун/знахарь, где знахарю отводится обычно достаточно скромная роль в обращении с невидимой силой при оценке его способностей как минимальных или весьма незначительных, тогда как колдун вызывает страх и опасения, за ним признается наличие весомой собственной силы и возможностей контактов с силами виртуальными. Такая “черная сила” вызывает страх у соплеменников, однако и вынуждает при необходимости пользоваться ее услугами, обращаясь к ее обладателю.

В оценках здесь, как и везде, сказывается разница в знании посвященных, приобщенных и профанов. Страх испытывает в первую очередь профанная среда, не понимающая сути знаний посвященных; она же и неузнаваемо искажает исходные знания и представления, случайно сталкиваясь с ними. Страх перед непонятым рождает негативные оценки знания посвященных, которые, как и приобщенные, не заинтересованы в разъяснении своих секретов и тайн. Помимо этого они знают, что непосвященные не подготовлены к восприятию особенностей психозенергетической работы, что заставляет скрывать такие секреты, в том числе и в целях безопасности профанов. Дозированная информация о виртуальной реальности, получаемая профанной средой от приобщенных и иногда самих посвященных, трансформируется в фольклорные познания, порой значительно видоизменяясь. Обратим внимание, что своеобразными ретрансляторами знания выступают, как правило, приобщенные, а не сами обладатели феноменальных способностей, которым бывает сложнее, чем их помощникам и ученикам, адаптировать его к восприятию профанной среды.

В шаманской среде именно помощники и лица, проходящие шаманское становление, доносили в понятной форме мифологизированное знание до своих соплеменников. При этом основы знания и тайны самих практик при всей доступности и зрелищности ритуалов оставались прерогативой посвященных. Деление шаманов на черных/белых как плохих/хороших наиболее реалистично отображало, конечно же, нравственные оценки конкретных личностей, хотя далеко не всегда они были верны. Но насаждавшиеся сторонними (в первую очередь православными) аналогами представления о божественном/дьявольском, о разделении верха/низа как хорошего/плохого стимулировало появление идеи белого/черного именно в таком качестве и в шаманизме. Обратим внимание, что “черное”, связанное с понятием силы, осталось характеристикой собственно шаманов и их практик, в то время как “белое” стало характеризовать жреческие акты и их отправителей, исполнителей различных жреческих гимнов и заклинаний³⁷, а при формировании новых религиозных систем (например, алтайского бурханизма), и их служителей.

В профанной среде до настоящего времени сохраняются весьма искаженные представления, связанные с этим делением. Исследователи же, опираясь в большинстве случаев на наиболее доступные массовые знания (почему-то как наиболее достоверные), предлагают различные концепции. Двойственность интерпретаций и оценок провоцируется также спецификой конкретных культур (например, бурятская ситуация значительно отличается от саяно-алтайской или якутской³⁸).

Так называемые *белые шаманы* в большинстве регионов, где они зафиксированы, очевидно не были особой категорией (может быть, за исключением Бурятии). Это группа лиц, условно выделяемых из шаманствующих, но не шаманов, которые имели право совершать ритуальные обращения-моления к верховным божествам. Среди них были и профессиональные сказители. Интересно, что там и в тех ситуациях, где такие камлания были большими и хорошо разработанными ритуалами, внимательный исследователь легко выявляет наличие в них специфики, сближающей их с заклинательными действиями: жреческие акты даже в варианте камланий отличаются от обычных шаманских действий устойчивостью и традиционностью. Более того, они – что продемонстрировано, например, в работе Д.А. Функа³⁹ – максимально сближаются, чего и следовало ожидать, с эпическими песнопениями-путешествиями, т.е. они предельно фольклоризованы.

Таким образом, камлания в сфере “шаманского жречества” были скорее фольклором, чем проявлением индивидуальной творческой деятельности столь нестандартных личностей, как шаманы. Следовательно проведением камланий должны были заниматься лица, более связанные с фольклорной деятельностью, нежели с собственно шаманской практикой. Последнее проявилось в тенденции к соединению практики эпического сказителя с подобной “шаманской” деятельностью⁴⁰.

Жреческие ритуалы, в отличие от собственно шаманских камланий, требовали стандартизации и канонизации при естественном усилении фольклорно-художественного начала в них, что, конечно же, должно было отобразиться и в текстовой составляющей. Это не согласуется с тенденцией к преобладанию индивидуально-творческого начала в шаманизме, ведь фольклорное творчество допускает как максимум “импровизацию в рамках традиции”⁴¹. Серьезным изучением подобных трансформаций не занимались ни этнографы, ни фольклористы.

Вопрос о творческом начале в шаманизме систематизирован и прекрасно проанализирован, например, в нескольких работах Е.В. Ревуненковой⁴². Это позволяет нам, не вдаваясь в подробности дискуссий о том, шаман ли произошел от эпического певца или наоборот (еще одна проблема курицы и яйца), обратить внимание на различия индивидуально-творческого начала в шаманизме и фольклорном исполнительстве, а также допустимости собственно творческих актов в фольклоре с указанием на различную природу творческих порывов⁴³ шамана и певца при общих (схожих?) условиях (причинах?) их появления.

Преобладание индивидуально-творческого начала в профессиональном шаманизме стимулируется психофизиологическими качествами посвященных: погружение и работа в глубоких стадиях ИСС требуют творческой реализации обретаемого в таких состояниях опыта и знания. Активизация образной деятельности правого полушария, выражаемой глубинно-символическими формами, диктует необходимость выбора одного из семантических рядов, перевода его в конкретно-метафорическую форму каким-либо из возможных путей – вербализация, воплощение через пантомиму, танец, музыку, живопись, скульптурное мастерство и т.д. Для шаманизма привычно выражение через слово (иногда в сопряжении с иными вариантами). Подчеркну, что процесс обретения адептом информации и ее воплощения порой бывает почти неуправляем. Естественно, при этом у шамана рождается ощущение контакта с “духом”, воспринимаемое в каком-либо известном варианте.

Такой процесс не означает, что шаман оказывается полностью вне традиционных канонов – процессы получения знания, новых творческих импульсов сложны, а потому для упрощения ситуации любой шаман предпочтет пойти “за знанием” по хоро-

шо известной тропе. Но поскольку причины камлания обычно в достаточной степени индивидуализированы – знание нужно обрести в отношении конкретного объекта или обстоятельства, то и само действие естественным путем превращается в индивидуально-творческий акт при почти всегда обязательном использовании известных шаману наработок – собственных и его предшественников.

Однако нельзя сказать, что чем более развит шаман суперсенситивно, тем больше у него возможностей к индивидуально-творческим проявлениям. Здесь мы сталкиваемся с проблемой развития и реализации творческих навыков, с проблемой творческой одаренности. И это выводит нас непосредственно в “фольклорное творчество”, что звучит во многом как оксюморон. Но тут-то и смыкаются проблемы шаманских практик со сказительским искусством.

Оставив ненадолго эту проблему, обратимся к классификации фольклорных исполнителей, выполненной мной в первую очередь на психофизиологической основе⁴⁴. Попытки деления информаторов предпринимались в фольклористике обычно на материале эпического исполнительства⁴⁵. Очевидно, важно было учитывать наличие творческой одаренности, что хорошо отображается в работе исполнителя с текстами, особенно текстами импровизационных жанров. В этом отношении наиболее показательными являются не эпические песнопения, а лиро-эпические жанры – сравнительно небольшой формы, например, плачи/причитания. На основе экспериментального анализа процесса (вос)создания, воспроизведения текста информатором были выделены три группы обычных исполнителей: *исполнители-передатчики*, *исполнители-контаминаторы* и *исполнители-импровизаторы*; в среде последних просматривается количественно небольшая (четвертая) группа лиц, выходящих на уровень индивидуального творчества на основе фольклора – *творцы*. Три первые группы отличает стремление к сохранению традиционных начал (1 – строгая сохранность текста, 2 – преимущественное варьирование его, 3 – импровизирование в традиционных пределах), в то время как представители творческого меньшинства характеризуются ярко выраженным стремлением к индивидуальным творческим актам, созданию собственных текстов в рамках какого-либо жанра.

Эпические исполнители, как правило, остаются в пределах первых трех групп; только редкие мастера своего жанра создают новые произведения или значительно отличающиеся версии, т.е. превращаются в творцов. Шаманы же, наоборот, попадают чаще всего в группу творцов, хотя менее всего стремятся произвести на свет новое художественное целое. Такая ситуация продиктована психофизиологическими основами творческого процесса – глубиной погружения в ИСС и умением перекодировать информацию (в том числе архетипического уровня) в образно-вербальные тексты, иногда совмещаемые с иными средствами художественного выражения. В этом процессе важен момент перехода к собственно художественному воплощению. Здесь сказывается, конечно же, степень художественной одаренности адепта, развитости творческой фантазии. Не менее значим последующий этап шлифовки создаваемого произведения на уровне текста, т.е. собственно фольклоризация.

В творческих актах, о которых тут идет речь, есть, как минимум, три уровня анализируемого процесса: 1) *глубинное обретение информации* (на психофизиологическом, “энергоинформационном” уровне), 2) собственно *художественная трансформация* ее (на уровне художественного фантазирования при обработке образного и сюжетно-композиционного ряда – в ситуации “явления музыки”), 3) *художественная обработка* (уровень непосредственной шлифовки (не)вербальных текстов). Первый уровень связан с глубинными погружениями в ИСС. Он не всегда и не легко достижим. Свое состояние на этом уровне адепт практик такого рода воспринимает как “божественный процесс” (ситуация “контакта с духами”). При этом он “получает информацию извне”. Второй уровень достигается при менее глубоких погружениях. Адепт осознает его как творческую работу в состоянии экстаза, вдохновения. Этот процесс в значительной степени управляем (правда, чем больше сознательных вмешательств, тем обычно менее изыщен конечный продукт). Третий уровень вполне

реалистичен и практичен: здесь нужен труд Сальери, но не Моцарта, т.е. важнее ремесло, наличие навыков художественной шлифовки.

Особенности работы при различных уровнях погружения, таким образом, сказываются в трансформациях разных уровней анализа *фольклорного произведения* (условного набора текстов на общий сюжет в его вариантах, вариациях, версиях), а это *инвариантный, сюжетный, композиционный, текстовый* уровни. Три уровня анализа погружения в творческий процесс и работы по художественному совершенствованию конечного продукта соотносятся с тремя последними уровнями анализа фольклорного “произведения”. Инвариантный уровень затрагивается крайне редко – в фольклоре такие трансформации единичны; для них, очевидно, требуются наиболее глубокие погружения в ИСС.

Изложенное в отношении фольклора не исключает применения того же инструментария к (не)вербальным текстам не только собственно эпическим, но и шаманским. Ритуал традиционного камлания отличается значительной протяженностью. Это многоэтапное действие предусматривало не просто погружение шамана в ИСС, а варьирование глубины такого состояния в зависимости от различных причин: задачи конкретного этапа камлания, сложности главной цели этого действия, психофизиологического состояния шамана, посторонних обстоятельств, способствующих или мешающих погружению в ИСС, и т.д. Таким образом, в разные моменты действия шаман оказывался в различных состояниях. Значительных погружений требовали серьезные задачи камлания. Наиболее глубокими эти погружения были в моменты получения информации или активного воздействия. Для истинного шамана такое состояние было периодом проявления индивидуального творческого выражения. Кстати, глубокое погружение неизбежно в настоящем действе у настоящего посвященного, в противном случае степень самого воздействия шамана или качество получаемой информации оказываются довольно примитивными.

Вместе с тем не каждое камлание требует столь глубоких погружений и, конечно же, шаман не может поддерживать такие состояния на протяжении всего ритуала. Традиционное камлание должно было быть насыщенной мистерией, где преобладал текст в речитативно-песенном исполнении. Большая его часть требовала художественного воплощения известного содержания в соответствии с традиционными фольклорными правилами. И здесь многое зависело от творческих качеств исполнителя, так как наличие творческо-исполнительского таланта не всегда связано напрямую с развитием навыков погружений в ИСС и особенностей работы в таких состояниях⁴⁶.

Естественно, если само “камлание” не отличалось драматизмом цели и остротой сюжета, то от “шамана” трудно было ожидать оригинальных творческих всплесков. Данное замечание напрямую относится к календарным (жреческим) мероприятиям, где на первый план должны были выступать задачи художественной реализации действия. В связи с этим обращу внимание на важное сведение, приводимое Е.Е. Ямаевой относительно подобных “камланий”: «...алтайские шаманы утверждали, – пишет она, – что “когда идет камлание, шаману там делать нечего”»⁴⁷. Автор при этом указывает, что отправление сезонных обрядов обходилось в основном без шаманов. Там, действительно, не требовался человек, обладающий хорошо развитыми способностями погружения и работы в ИСС, наоборот, таковой мог там только помешать, поскольку от подобных лиц, действия которых было трудно прогнозировать в силу их зависимости от собственных ИСС, можно было ожидать нарушения канонов, что нежелательно либо вообще недопустимо. И, напротив, сказитель был идеален в жреческом обряде, где требовалось не настоящее камлание, а его художественное подобие.

Таким образом, проблема “белого шамана” в действительности могла сводиться к драматическому столкновению интересов личности и общества на почве становления религиозно-жреческого культа, формирования его канонов. Совершенно очевидно, что шаман как мастер индивидуального творческого акта здесь был совсем нежелателен, тогда как сказитель с его художественным талантом мог оказаться предпочтительной фигурой⁴⁸. Это вело к совмещению функций сказителя и жреца, что совсем не говорит о реальности совмещения функций сказителя и шамана, т.е.

посвященного⁴⁹. Сказитель максимально сближался с приобщенными, он мог входить в их число, что вполне естественно соотносится с развитием его личных способностей суперсенситивно-экстрасенсорного характера.

Жречество и шаманизм: профессиональная и бытовая сферы

Наличие белых шаманов, с одной стороны, значимое свидетельство развития культо-религиозного мировоззрения, а с другой – демонстрация роли шаманов в формировании собственно религиозных представлений. Шаманская практика, основанная на индивидуальном творческом начале, очевидно, продуцировала культовую, жреческую деятельность, а магико-мистическое шаманское мировоззрение извлекало из глубин виртуального видения религиозно-жреческие концепции и каноны. Однако за порождением должно было последовать отторжение, поскольку функциональная сторона развивающейся религиозно-жреческой практики требовала от нее смены исполнительско-художественных качеств: утрата идеи индивидуально-личностного начала во вселенских трансформациях, восприятие жреца не в варианте шамана и медиума-мага, а в лучшем случае – контактера, в худшем – знающего канон и этику обращения просителя, вели к “фольклоризации” жреческой деятельности.

Шаманизм и жречество были представлены в культуре в двух вариантах: (полу)профессиональном и бытовом (непрофессиональном). Такое разделение было связано с наличием в шаманизме не только великих шаманов (посвященных), но и проходящих путь своего становления лиц более низкого ранга (приобщенных), в жречестве же признанных – отправителей ритуалов (иногда из категории приобщенных) и обычных “духовных глав семейств”, обязанных следить за исполнением нужных действ в семейно-бытовых культово значимых ситуациях.

Между профессиональным и бытовым шаманизмом/жречеством граница несколько размыта. Это вполне естественно для практик, базирующихся на идее контактов с распределенным. Среди практикующих шаманизм всегда можно обнаружить людей, которые идут по пути развития своих суперсенситивно-экстрасенсорных качеств. В шаманских обществах, как указывалось выше, используются специальные наименования, свидетельствующие о наличии, как правило, больших шаманов – средних шаманов – слабеньких или просто начинающих практику. У каждой группы может быть свое наименование, либо же специально выделяется терминологически группа начинающих практику или “мелких” шаманов⁵⁰.

Несколько запутанной оказалась ситуация с продвижением избранников духов по шаманской статусной лестнице в советский и постсоветский периоды из-за борьбы с суевериями и религиями, под которую подпадали шаманы. Особенно заметно это в тех традициях, где кандидаты в шаманы должны были специально обучаться у земного учителя и после введения в шаманство проходить посвящение. В результате того, что великие шаманы были уничтожены или прекратили свою практику, сдав атрибуты в музеи и дав властям подписку-отречение от шаманизма, мучимых шаманской болезнью “избранников духов” посвящать было некому, что привело к формированию особой группы “шаманов без бубнов”⁵¹, сведя тем самым традицию профессионального шаманизма к бытовому.

Бытовой шаманизм, в отличие от профессионального, являл собой лекарскую, гадательную, предсказательскую практики, осуществляемые приобщенными. Шаманствующие не обладали, в отличие от посвященных (великих шаманов), развитыми суперсенситивными и экстрасенсорными способностями. Это могли быть наиболее квалифицированные специалисты своего дела или же старейшие представители рода, семьи, профессиональной артели (в промысловых культурах, например) и т.п.

В жизни лица из категории приобщенных, которые могли быть либо помощниками у профессионалов, либо специалистами в сфере бытового шаманизма, часто занимали нишу профессионального жречества, в то время как бытовое жречество было прерогативой профанов (см. табл. 1).

Возможная занятость представителей различных категорий в шаманской и жреческой практике

Категории лиц по причастности к сакральной деятельности	Тип практики	
Посвященные (<i>шаманы</i>) Приобщенные (<i>шаманствующие</i>) Профаны (<i>шаманисты</i>)	профессиональный шаманизм (профессионально)-бытовой шаманизм	Профессиональное жречество Бытовое жречество

Что такое “шаманство”?

Практика любого круга лиц в обществе с шаманской культурой моделируется и обеспечивается мировоззрением, системой представлений определенной группы.

Но помимо собственно шаманистических знаний и представлений стоит выделить мировоззрение культово-религиозного характера, сопровождающее жреческие практики, помня, что эти сферы тесно переплетены. Данное мировоззрение, что вполне естественно, будет в каждой культуре представлено по-своему, в зависимости от степени развитости религиозного пантеона и уровня разработки религиозного канона. Например, в некоторых случаях можно говорить о культово-религиозном мировоззрении в варианте тенгрианства или бурханизма, а в других ситуациях есть смысл определять это культово-религиозное мировоззрение как двоеверие либо “синкретизм”⁵² (например, православного или буддийского характера). Само мировоззрение как система представлений и набор познаний будет зависеть от круга лиц, которому оно свойственно.

Мировоззренческую сферу мною предлагалось обозначить с помощью термина *шаманство*, придав ему соответствующее понятийное наполнение⁵³ (см. табл. 2).

Таблица 2

Мировоззрение и отношение к сакральным практикам лиц различных категорий

Категории	Практики	Мировоззрение
<i>Посвященные</i> (шаманы)	<i>профессиональная</i> (шаманизм)	<i>магико-мистическое</i> (шаманство)
<i>Приобщенные</i> (шаманствующие)	<i>профессионально-бытовая</i> (шаманизм; жречество)	<i>магико-мистическое</i> (шаманство); <i>культово-религиозное</i> (конкретные религиозные проявления)
<i>Профаны</i> (шаманисты)	<i>бытовая</i> (жречество)	<i>культово-религиозное</i> (конкретные религиозные проявления); <i>магико-мистическое</i> (шаманство)

Термин “шаманство” используется как родовой, поскольку помимо условно общей системы представлений социума каждая из выделенных по отношению к практике шаманизма групп будет иметь свой круг знаний и представлений, отличный от других. Шаманство включает в себя в значительной степени разнящиеся представления шаманов, *шаманствующих* и *шаманистов*, что предопределено их возможностями в сфере ИСС и, соответственно, сакральными знаниями, доступными им.

Шаманство как система мировоззрения отличается тем, что легко вбирает в себя любые инородные религиозные концепции. Идея, что чужие духи только укрепят могущество человека⁵⁴, совершенно неприемлемая для канонических религий, является едва ли не первоосновой мировоззрения шаманистов. Поскольку в деятельности шамана, как человека, опирающегося в своей практике в первую очередь на восприятие информации и работу (оказание воздействия) в ИСС, на момент индивидуального творчества первоосновой является непосредственный контакт с “иномирьем” и его представителями, где он с божествами и духами не просто “на ты”, но оказывается порой хитрее и сильнее их, то и сами мировоззренческие устои – особенно у посвященных, т.е. великих шаманов – не являются незыблемыми.

Обратим внимание на одну важнейшую характеристику видовых проявлений шаманства: наличие творческого элемента в круге представлений каждого вида и его особенности. Если за шаманами остается свобода творческой деятельности при обретении информации в ИСС и переработке ее при непосредственной перекодировке в вариант вербальный, текстово-художественный, то шаманствующим доступна только ретрансляция этой самой текстово-художественной информации, поскольку в ходе камлания они часто переводят ее в понятный аудитории вербальный текст. Шаманисты же получают вторичную информацию не только вербальную, но и аудиовизуальную от шаманствующих и иногда непосредственно от шаманов (во время камланий, которые они из-за незнания тонкостей контактов с виртуальной реальностью воспринимают либо как сверхъестественные проявления, либо как обман простаков); обычно они домысливают узнанное в силу собственных мировоззренческих установок и пытаются соотнести его с известным им ранее знанием – сакральным или о сакральном.

И здесь необходимо обратить внимание на базовое знание, представленное в фольклоре, с которым сталкивается каждая из выделенных групп. Речь должна идти о двух, как минимум, видах фольклора: непосредственных текстовых включениях в камлания (заклинательные песнопения, описания виртуальных путешествий и т.д.) и несказочной прозе, фокусирующей сведения о шаманском знании, практике, мировоззрении, случаях конкретных камланий, их последствиях и т.д. С первым работают, но совершенно по-разному сами шаманы и отчасти шаманствующие, а со вторым – шаманы, шаманствующие и шаманисты.

Шаманы, как правило, используют в камланиях опорные фольклорные тексты, особенно на начальных этапах погружения в ИСС. При глубоких же погружениях невозможно воспроизводить заученное, и тогда посвященный демонстрирует то самое индивидуальное творчество, о котором шла речь выше. Вместе с тем он обращается и к несказочной прозе, поскольку после камлания бывает вынужден комментировать свои действия, состояния, рассказывать о виртуальных путешествиях, интерпретировать происшедшее с ним. Это осуществляется как на базе имеющегося фольклорного знания, лежащего в основе мировоззрения шамана, так и на основе его конкретных впечатлений от происшедшего с ним. Но последнее далеко не всегда воспроизводимо, так как при глубоких погружениях посвященный может передавать нечто, находясь в ИСС, а последующий выход из таких состояний сопровождается амнезией⁵⁵.

Помощники шаманов (шаманствующие) обязаны воспринимать эту информацию и транслировать ее на аудиторию: они выступают толкователями порождаемых шаманом текстов. Они же, как правило, хорошо знают не только канву ритуала, но и собственно фольклорные тексты, используемые шаманом. Очевидно, для них важна установка на усвоение и сохранение информации любого плана, на развитие и тренировку памяти, в отличие от самих шаманов. Но именно им доверяется максимум сакральной информации, поскольку они приближены к кругу посвященных и обычно стремятся войти в него.

Ретрансляция шаманской информации для шаманистов осуществляется в обычном состоянии сознания или в таких стадиях ИСС, которые предполагают возможность вдохновенного художественного творчества. Вместе с тем, поскольку знание шаманствующих дозировано и воспринято в обычном состоянии сознания или в очень неглубоких стадиях ИСС, то и передается оно неполноценно в сравнении с сакральным знанием самих посвященных, фольклоризуясь еще более значительно. То же относится к кругу несказочной прозы. Если учесть, что многие из шаманствующих (здесь речь идет уже не только о собственно помощниках больших шаманов) отличаются художественной одаренностью, то именно в этом виде творчества они дают волю своей фантазии.

Шаманисты, которым приходится довольствоваться внешними личными впечатлениями от камланий и рассказами о сакральной практике, также обладают не толь-

ко запасом собственно фольклорных знаний. Сакральные сведения в традиционном обществе в определенной своей части распространяются на все взрослое население (условно говоря, инициированное), разумеется, с некоторым разделением по половому признаку, а отчасти и по возрастному. Но эти сведения поверхностны и в кругу непосвященных предельно фольклоризованы.

Естественно, что последняя группа лиц – самая многочисленная и самая неосведомленная – будет опираться на художественно вымышленный вариант сведений (в абсолютном большинстве осознавая вымысел) и культивировать его в том же духе. Очень часто исследователи опираются на данные, полученные в этой среде, не ограничивая такую фантастико-художественную прозу от материала значительно более достоверного (о собственно сакральных данных здесь речь не идет).

Основные дефиниции: проверка неошаманизмом

К сожалению, изучением тонких механизмов творческой работы сознания шаманов и шаманствующих, а также функционирования полученного путем погружений в ИСС материала, насколько мне известно, специально никто не занимается. Это во многом обусловлено восприятием как самого феномена, так и его вербальной компоненты: далеко не каждый исследователь считает шаманские камлания творческими актами, а их текстовую составляющую – проявлением поэтического искусства. Однако разработанные в фольклористике методики изучения, с одной стороны, песенно-эпических жанров, а с другой – жанров сказочной прозы, могли бы стать здесь хорошим подспорьем. В интердисциплинарном варианте исследований данного феномена есть возможность опираться на начатые нейрофизиологами работы по изучению творческих процессов и развития творческого начала личности⁵⁶.

Кстати, исследования шаманских состояний сознания, или ШСС (они понимаются как разновидность ИСС), проводимые интердисциплинарной группой Центра по изучению шаманизма и иных традиционных верований и практик, в целом ряде экспериментов представляют интересные результаты в отношении порождения и восприятия ментально-образной составляющей сеанса. Эти данные свидетельствуют о том, что в процессе работы оператора (в нашем случае шамана или неошамана) “совершаемое им путешествие” в его ментальном варианте становится в некоторой степени доступным тем присутствующим на сеансе, которых в традиционной среде можно соотнести с категориями шаманов (посвященных) и шаманствующих (приобщенных). Наши “виртуальные наблюдатели” частично отслеживают виртуальный контекст сеанса и обычно (независимо от того, присутствовали они в аудитории, находились где-то в ином месте и “отсматривали” сеанс или пытались “просмотреть” его позже) неплохо оценивают происходившее с оператором в ментальной и эмоциональной сферах. Сложность в восприятии образного ряда бывает ощутима в тех случаях, когда принимающая сторона совсем не знакома с мифо-ритуальным контекстом шаманских действ. Однако при небольшой тренировке человек уровня посвященных вскоре начинает воспринимать этот образный ряд, приближаясь к тому, что продуцирует оператор-(нео)шаман.

Те из присутствующих, кого можно было бы отнести к кругу приобщенных (шаманствующих), в целом хорошо ориентируясь в происходящем, порой могут улавливать отдельные образные картины “шаманского путешествия” (это относится в первую очередь к перципиентам, на которых непосредственно ориентирована информация сеанса).

Отмечу, что различия в получении информации, характеризующие разделение по отношению к практике и качеству возможностей в сфере погружения и работы в ИСС, не менее явственны в плане интерпретации происходящего на сеансе, где частично воспроизводится модель традиционного камлания: присутствуют, условно говоря, посвященные (как правило, неошаман), приобщенные (лица с развивающимися способностями к работе в ИСС) и непосвященные / профаны (группа обслужива-

ния эксперимента); в финале все они делятся впечатлениями, а также занимаются обсуждением результатов “камлания”. Каждая из групп не просто (не) воспринимает информацию в силу своих ИСС-возможностей и знаний мифо-ритуального контекста (в нашем случае также научных интерпретаций явления), но и своеобразно транслирует ее впоследствии, что со всей очевидностью можно проецировать на ситуацию традиционного общества, где также после любого камлания начинает функционировать новая информация в различных вариантах – в зависимости от круга лиц, порождающих ее, от их мировоззрения и знания традиции, сакрального материала.

Фактически предложенная модель: **шаманизм** (*профессиональный – бытовой*) – **шаманство** (*шаманов – шаманствующих – шаманистов*) функционирует и в ситуации научного эксперимента. Если же говорить о деятельности современных неошаманов и даже городских шаманов разного толка, то классификационная модель: **ИСС-практики** (*профессиональные – ученические*) – **магико-мистическое мировоззрение с религиозной и другими компонентами** (*посвященных – приобщенных – профанов*) также остается работающей в этих ситуациях. И это понятно, поскольку за основу для классифицирования взяты глубинные характеристики человеческой психофизиологии. Естественно, такая модель будет работать в отношении любой практики подобного типа и соответствующего ей мировоззрения. Разделение же ее на шаманский, колдовской или неошаманский типы связано с конкретным содержательным наполнением феномена.

Очевидно, что содержание (шаманство) функционирует по законам формы (шаманизм), достаточно жестко структурируясь ею. Они четко взаимосвязаны, и проблема первичности здесь, как и во многих иных ситуациях, остается неразрешимой. Очевидно также, что форма не изживает себя полностью при некоторых версионных (колдовство и др.) и вариативных (неошаманизм и др.) содержательных трансформациях.

Однако изменения формального уровня трансформируют явление в целом. И именно это происходит, как представляется, в ситуации формирования жречества, где складываются собственно религиозные основы зарождающихся религий. В этом отношении как переходный вариант показателен алтайский бурханизм⁵⁷. Классическая религия теряет одну из формальных составляющих магико-мистических практик с религиозной компонентой: в ней нет места группе посвященных, а делается ставка на первооткрытие или единственного посвященного (пророка). Если же в сфере религии появляются те, кто претендуют на роль посвященных или достигают их уровня, то в религиозной среде возникают ереси, раскол и сектантство⁵⁸. Образно выражаясь, в свете сказанного шаманизм (т.е. набор магико-мистических практик, в том числе с религиозной компонентой, культурную специфику которых определяет фигура шамана) и религию можно сопоставить с фольклором и литературой – общность и различия здесь типологически сходны.

Нужны ли шаманству шаманы и шаманисты?

Предлагаемая методология исследования магико-мистических практик с религиозной компонентой, к каковым относится и феномен, именуемый шаманизмом/шаманством, позволяет подойти к многоаспектному анализу культур шаманского общества с несколько непривычных, но вполне обоснованных позиций. Надо полагать, такой подход будет полезен и для собственно религиозоведческих, и для культурологических исследований, не говоря уже об антропологических (в американской трактовке термина). Существующие труды отечественных и зарубежных ученых по шаманизму/шаманству позволили многое понять в этом явлении, но, что совершенно очевидно, далеко не все. До сих пор новые научные направления (такие как психологическая антропология, американская антропология сознания, а также практические исследования, например, экспериенциальный шаманизм М. Харнера) через свои методологии и методики постигают еще нераскрытые сложности феномена шама-

низма/шаманства. И это естественно, если учитывать многообразие и сложность явления.

В итоге хочу заметить, что понятие “шаманство” (по В.Н. Басилову), по сути дела, условно и полиморфно. За выдуманной русскоязычной наукой термином скрываются довольно разные варианты мировоззрения и культов. Общим в них является то, что именуется с помощью многочисленных-измов: анимизм, аниматизм, тотемизм... Объединяет же их в первую очередь не содержательная (мировоззренческая) компонента, а *принцип организации ритуала (прямой контакт с духом)*, и главное – *особые техники работы в ИСС*. Отсюда бесконечные споры, например, что такое шаманизм – религия или техника? Споры такого рода бесперспективны. Однако они позволяют подчеркнуть очевидность того, что шаманизм невозможен, как минимум, без шамана и шаманистов. Шаманы, шаманисты, а также шаманствующие обладают своим особым типом сакрального знания, что определяет их мировоззрение, и эти варианты создают шаманство (мировоззрение) конкретной культуры в целом, а вот уже шаманство (в нашей терминологии. – В.Х.) без шамана (вернемся к цитированной в начале статьи работе Л.В. Хомич), конечно же, может существовать какое-то время. Это подтверждает практика жесткой борьбы монотеистических религий с шаманами, в том числе искусственно созданная ситуация с шаманизмом в СССР⁵⁹. Очевидно, что разделение понятий и введение двух муссируемых терминов необходимо хотя бы для того, чтобы определять подобные ситуации, не говоря уже о возможности их анализировать.

Примечания

¹ *Вдовин И.С.* Заключение // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX –начала XX в.). Л., 1981. С. 265; *Хомич Л.В.* Шаманы у ненцев // Проблемы истории... С. 5; *Функ Д.А., Харитонова В.И.* Шаманство или шаманизм?.. // “Избранники духов” – “Избравшие духов”: Традиционное шаманство и нешаманизм. Памяти В.Н. Басилова (1937–1998). М., 1999. С. 41–71 (Сер. “Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам”. Т. 4. Далее – ЭИ...); *Они же.* “Шаманство” и “шаманизм”: к дифференциации понятий // Шаманизм и иные традиционные верования и практики. Матер. междунар. конгр. М., 1999. С. 180–185. (ЭИ... Т. 5. Ч. 1); *Пушкарева Е.Т.* Картина мира в фольклоре и традиционном мировоззрении ненцев: системно-феноменологический анализ. Дис. ... д-ра ист. наук. М., 2003.

² *Симченко Ю.Б.* Традиционные верования нганасан. Ч. 1–2. М., 1996 (Б-ка российского этнографа).

³ См., напр.: *Кулемзин В.М.* Шаманство васюганско-ваховских хантов (Конец XIX–начало XX в.) // 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; *Бакаева Э.П.* “Сякоста” (имеющие божество-покровителя) у калмыков // Шаманизм... С. 83–92 (ЭИ... Т. 5. Ч. 2); *Тюхтенева С.П.* “Нешаманизм” на Алтае (конец 80-х – 90-е годы: ясновидение и шовинизм в практике шаманствующих) // Шаманизм... М., 2001. С. 92–99 (ЭИ... Т. 5. Ч. 3) и др.

⁴ Такие материалы прекрасно демонстрируют различия основ магико-мистических и собственно религиозных практик, скрывающихся за особенностями общения простых людей с божествами. Ср., напр.: «Общение простого человека и шамана с предстателями идеального мира различаются тем, что шаман имеет с тем миром двустороннюю связь, т.е. получает ответ на свои действия непосредственно сам, а люди, не обладающие шаманскими способностями, могут лишь высказать свои пожелания непосредственно Великим Матерям или же “видным глазами” идолам, не получая при этом подтверждения о получении сигнала и какого-либо решения на этот счет» (*Симченко Ю.Б.* Указ. соч. Ч. 2. С. 40). Интересно, что иногда на языках коренных народов по-разному называется даже информация, получаемая от шаманов и обычных людей (Там же. Ч. 1. С. 10).

⁵ *Токарев С.А.* Ранние формы религии и их развитие. М., 1964; *Он же.* Религия в истории народов мира. М., 1964; *Он же.* К постановке проблемы марксистской периодизации истории религии // Атеизм и религия: проблемы истории и современность. Вып. 1. М., 1974 и другие работы этого автора.

⁶ *Кастрен М.А.* Путешествие по Лапландии, Северной России и Сибири // Магазин земледения и путешествий. Т. 6. Ч. 2. М., 1860. С. 128; *Штернберг Л.Я.* Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. С. 19, 224; *Таксами Ч.М.* Основные проблемы этнографии и истории нивхов. Л., 1975. С. 76 и др.; *Харузин Н.* О нойдах у древних и современных лопарей // Этнограф. обозрение. М., 1889. Кн. I. С. 43 и др.; *Анисимов А.Ф.* Религия эвенков в историко-генетическом изучении проблемы происхождения первобытных верований. М.; Л., 1958. С. 217 и др.; *Он же.* Шаманский чум у эвенков и проблема происхождения шаманского обряда. Новосибирский этнограф. сб. 1. М.; Л., 1952. С. 202 (Тр. Ин-та этнографии АН СССР. Нов. сер. – Далее – ТИЭ. Т. 18) и многие другие работы.

⁷ И.С. Вдовин привел список тех народов, в шаманских культурах которых 1) шаманы не связаны с религиозно-культвыми отправлениями (нганасаны, чукчи, коряки, сибирские эскимосы, нивхи, эвены, саамы, хакасы и др.), 2) шаманы выполняли некоторые действия в сфере религиозных культов, что перешло к ним на поздних этапах от старейшин родов и семей (эвенки, ненцы, селькупы, кеты и др.), 3) шаманы отпращивали почти все общинные и семейные культы (буряты, тувинцы, якуты) (*Вдовин И.С. Указ. соч. С. 270, 272, 277*).

⁸ Изложение вопроса см.: *Вдовин И.С. Указ. соч. С. 265–283*.

⁹ *Хомич Л.В. Указ. соч. С. 5*.

¹⁰ *Вдовин И.С. Указ. соч. С. 267*.

¹¹ Там же. С. 267.

¹² Там же. С. 263.

¹³ См. также: *Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976; Памятники культуры народов Сибири и Севера. Л., 1977 (Сб. МАЭ. Т. 33)*.

¹⁴ *Функ Д.А., Харитонова В.И. Шаманство или шаманизм?... С. 52–53*.

¹⁵ Один из последних обзоров представлен в: *Ондар Т.А. Психологические функции шаманизма в современных социальных и политических процессах. Дис. ... канд. психол. наук. М., 1998*.

¹⁶ *Басилов В.Н. Что такое шаманство? // Этнограф. обозрение. 1997. № 5. С. 3–16*.

¹⁷ *Функ Д.А., Харитонова В.И. Шаманство или шаманизм?..*

¹⁸ *Симченко Ю.Б. Указ. соч. Ч. 1. С. 141–180; Ч. 2. С. 5–50*. Ср., напр.: "...всеми информаторами подчеркивалось то, что шаманские сведения о мире духов, как и представления о мироздании, вообще глубоко индивидуальны и нередко противоречивы..." (Ч. 1. С. 141). См. также более ранние его работы: *Симченко Ю.Б. Культура охотников на оленей Северной Евразии. М., 1976. С. 275; Он же. Праздник Аныг-одялы у авамских нганасан // Сибирский этнограф. сб. Вып. V. М., 1963. С. 168 (ТИЭ. Т. 84)*

¹⁹ Изучению этого вопроса посвящена также работа Т.Д. Булгаковой "Шаманство в традиционной культуре: системный анализ" (СПб., 2001), в которой, к сожалению, не учтены труды Ю.Б. Симченко и некоторых других авторов.

²⁰ *Харитонова В.И. Народные магиико-медицинские практики: традиция и современность. Опыт комплексного системно-феноменологического исследования. Дис. в виде научного доклада ... д-ра ист. наук. М., 2000. С. 74*.

²¹ См., напр.: *Харитонова В.И. Заговорно-заклинательное искусство восточных славян: проблемы традиционных исследований и возможности новых интерпретаций. М., 1999. (ЭИ... Т. 3. Ч. 1–2)*.

²² *Харитонова В.И. Наследование "дара" (знания) в колдовской традиции восточных славян // Шаманизм... С. 288–298. (ЭИ... Т. 5. Ч. 2)*.

²³ Экспериментальные исследования феноменов довольно широко проводятся в сфере психотроники (парапсихологии) и в современных междисциплинарных научных опытах. Литературу по данному вопросу можно обнаружить в специальных указателях (напр.: *Парапсихология в России: Библиографический указатель. Хрестоматия. Термины / Сост. Э.К. Наумов, Л.В. Виленская, Н.Л. Шпилева. М., 1995*). См. также труды пяти международных конгрессов "Народная медицина России – прошлое, настоящее, будущее" ("Научно-практические аспекты народной медицины". М., 1993; Т. 1. Ч. 1–2. М., 1995; Т. 2. М., 1996; Ч. 1–2. М., 1997; Ч. 1–2. М., 2000; Ч. 1–2. М., 2003); *Физики в парапсихологии: очерки / Под общ. ред. Н.Б. Болдыревой и Л.Б. Сотинной. М., 2003 и другие работы*.

²⁴ Далее в статье используется общепринятый в мировой практике термин ИСС. Подробно об истории термина и исследовании измененных состояний сознания см., напр.: *Стивак 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; Козлов В.В., Бубеев Ю.А. Измененные состояния сознания: психология и физиология. М., 1997 и др. Об использовании терминов ОСС, НСС и их понятийном наполнении см., напр.: *Гостев А.А. Образная сфера человека. М., 1992*.*

²⁵ *Коеккина О.И. Способности к интегральному телесному восприятию и ясновидению у народных целителей (Нейрофизиологические исследования) // Экология и традиционные религиозно-магические знания. Междунар. междисциплинарный науч.-практич. симп. Москва – Абакан – Кызыл. М., 2001. С. 93–109 (ЭИ... Т. 7. Ч. 2); Свидерская Н.Е. Синхронная электрическая активность мозга и психические процессы. М., 1987; Она же. Нейрофизиология измененных состояний сознания // Шаманизм ... С. 125–132 (ЭИ... Т. 5. Ч. 2); Васильева Г.Н., Лытаев С.А., Хлуновский А.Л., Кобрин В.П. Исследование состояний мозга методом функционального топографического картирования мозга // Сознание и физический мир. Вып. 2. М., 1997. С. 50; Стрелец В.Б., Голикова Ж.В. Картирование мозга испытуемых, находящихся под воздействием экстрасенса // Там же. С. 57 и другие работы*.

²⁶ *Булатов А.О., Мамий В.И., Нестеров Р.Ю.* и др. "Шаманское путешествие": опыт комплексного междисциплинарного исследования // Экология... С. 282–298. (ЭИ... Т. 7. Ч. 2).

²⁷ С терминологией из области этиологии можно познакомиться по специальным словарям – в том числе: *Парапсихология в России...*

²⁸ *Харитонова В.И. Заговорно-заклинательное искусство...*

²⁹ *Харитонова В.И. Традиционная магиико-медицинская практика и современное народное целительство: Ст. и матер. М., 1995. С. 19 и др. (Российский этнограф. Вып. 23). Ср. несколько отличную точку зрения, см.: Ондар Т.А. Указ. соч.*

³⁰ Эта ситуация принципиально отлична от современного положения дел в крупных городах, где массово печатаются объявления об услугах различного рода, абсолютное большинство которых не соответ-

ствует реальности (см., напр., московскую газету “Центр-плюс”). Харитонова В.И. “Весна Средневековья” накануне III тысячелетия (Магико-мистическая практика и “народное целительство” в Московском регионе) // Московский регион: этноконфессиональная ситуация. М., 2000. С. 262–282.

³¹ Функ Д.А., Харитонова В.И. Шаманство или шаманизм?...

³² Арнау Муро К. Бытовое шаманство шорцев: к проблеме “шаманского дара” // Шаманский дар. К 80-летию доктора исторических наук Анны Васильевны Смоляк / Отв. ред. В.И. Харитонова. М., 2000. С. 108–120 (Русскоязычный вариант статьи был отредактирован В.И. Харитоновой с внесением уточнений по терминологии и характеристикам материала.). Аналогичное восприятие свойственно и другим западным исследователям.

³³ Использован термин С.М. Широкогорова. См.: *Sirokogoroff S.M. Physyhomental Complex of the Tungus. L., 1935.*

³⁴ Анализ таких камланий-путешествий см., напр.: Функ Д.А. Шаманская и эпическая традиция тюрков юга Западной Сибири (историко-этнографическое исследование телеутских и шорских материалов второй половины XIX – начала XXI в.). Дис. ... д-ра ист. наук. М., 2003.

³⁵ Алексеев Н.А. Культ айбы – племенных божеств, покровителей якутов (К вопросу о так называемом белом шаманстве) // Этнограф. сб. Вып. 5. Улан-Удэ, 1969. С. 145–170.

³⁶ Во многих регионах эта традиция хорошо сохраняется до наших дней даже в ситуации практики неошаманизма. Например, во время международного симпозиума “Экология и традиционные религиозно-магические знания” (2001; Москва – Абакан – Кызыл) нешаманы пытались следовать ей. Во время обряда встречи солнца на священной горе местные женщины остались у подножия и осуждали тех участниц симпозиума, которые пошли вслед за мужчинами наверх. Из более ранних источников см., напр.: Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествий по Алтаю 1910–1912 гг. по изучению русского шаманства для изучения Средней и Восточной Азии / Предисл. С.Г. Малова. Л., 1924 (Сб. МАЭ. Т. IV, вып. 2) и др.

³⁷ Ср. с разделением древнеславянских специалистов на колдунов и знахарей. Подробно см.: Харитонова В.И. Заговорно-заклинательное искусство...

³⁸ См.: Алексеев Н.А. Указ. соч.; Дузаров Д.С. Исторические корни белого шаманства (по материалам обрядового фольклора бурят). М., 1991; Михайлов Т.М. Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции. Новосибирск, 1987.

³⁹ Функ Д.А. Указ. соч.

⁴⁰ См., напр.: Ямаева Е.Е. Духовная культура алтайцев: Миф. Эпос. Ритуал. Автореф. дис. ... д-ра ист. наук. СПб., 2002. С. 14; Функ Д.А. Указ. соч.

⁴¹ Теоретический аспект см., напр.: Богатырев П.Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971; Харитонова В.И. Специфика вариативности причеты // Традиции русского фольклора. М., 1986. С. 148–175.

⁴² Ревуненкова Е.В. Народы Малайзии и Западной Индонезии (некоторые аспекты духовной культуры). М., 1980; Она же. Миф – обряд – религия. Некоторые аспекты проблемы на материале народов Индонезии. М., 1992; Харитонова В.И. Шаман – колдун – народный целитель: экстрасенс, творческая личность или шарлатан? // Центральное-азиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные аспекты (Матер. междунар. науч. симп., 20–26 июня, Улан-Удэ, оз. Байкал). Улан-Удэ, 1996. С. 144–146.

⁴³ Точнее было бы сказать, что речь идет о порождениях творческого состояния на различных по глубине уровнях ИСС.

⁴⁴ Харитонова В.И. Восточнославянская причеть (проблемы поэтики, типологии и генезиса жанра). Дис. ... канд. филол. наук. М., 1983. 361 с. (машинопись); Она же. Восточнославянская причеть и ее исполнители // Фольклор народов РСФСР. Межэтнические фольклорные связи. Уфа, 1987. С. 138–148.

⁴⁵ Исторический экскурс в проблему см.: Харитонова В.И. Восточнославянская причеть... С. 4–16.

⁴⁶ Этот вопрос относится к наименее исследованным. Фольклористы анализировали принципы воспроизведения (воссоздания, создания) текстов эпических и лиро-эпических произведений (см., напр.: Гильфердинг А. Олонецкая губерния и ее народные рапсоды // Онежские былины. М.; Л., 1949. С. 29–85; Чичеров В.И. Школы сказителей Заонежья. М., 1982; Астахова А.М. Былинное творчество северных крестьян // Былины Севера. Т. 1. Мезень и Печора / Зап., вступ. ст. и ком. А.М. Астаховой. М.; Л., 1938. С. 5–107; Лорд А.Б. Сказитель. М., 1994; Гацук В.М. Эпический певец и его текст // Текстологическое изучение эпоса. М., 1971. С. 7–46; Он же. Сказочник и его текст (к развитию экспериментального направления в фольклористике) // Проблемы фольклора: Сб. статей / Отв. ред. Н.И. Кравцов. М., 1975. С. 46–53; Харитонова В.И. Восточнославянская причеть... С. 138–148; Она же. Специфика вариативности причеты. С. 148–175 и др.), но исследования велись преимущественно на текстовом уровне.

⁴⁷ Ямаева Е.Е. Указ. соч. С. 14.

⁴⁸ Это подтверждают современные (по времени появления и принципам исследования) работы. Ср., напр.: “Сказители были прекрасными знатоками ритуала и обрядов. Они участвовали в молениях, нередко руководили молениями, посвященными Духу-хозяину Алтая или Тенгри”; “Сфера деятельности певца была значительно шире, чем сфера деятельности шамана, которая, как правило, ограничивалась лечением больных и предсказаниями”. См.: Ямаева Е.Е. Указ. соч. С. 36.

⁴⁹ Е.Е. Ямаева настаивает на том, что на Алтае некоторые сказители могли выполнять отдельные функции шамана, а кое-кто (выходцы из бурханистских семей) – функции ярлыкчи – религиозных деятелей бурханизма (с. 13). Интересно, что к сказителям-шаманам автор относит А.Г. Калкина. Е.Е. Ямаева указывает, что, осуществляя традиционные гадания в жертвенных актах, например, А.Г. Калкин прово-

дит ритуал спокойно и выдержанно. При “гадании по настроению” происходит следующее: «Если во время гадания по лопатке и можжевелнику он обычно был в спокойном настроении, то, как пришлось наблюдать автору, когда А.Г. Калкин гадал “просто так”, он приходил в возбужденное состояние, крайне резко и кратко выговаривал суть предсказания, не повторяя его еще раз» (Ямаева Е.Е. Указ. соч. С. 15). Это свидетельство доказывает, что А.Г. Калкин действительно обладал возможностью погружения и работы в довольно глубокой стадии ИСС, что, по всей вероятности, ему давалось нелегко, поскольку в целом, очевидно, он относился именно к приобщенным (см. указанную работу Е.Е. Ямаевой, где изложены особенности знакомства сказителя с Эрликом, главой подземного мира), которые использовали более простые варианты ИСС в сказительстве, а также в жертвенных “камланиях”.

⁵⁰ Бутанаев В.Я. Хакасы. Этнографический очерк. М., 1995. Не всегда такие классификации выглядят естественно, возможно, что-то в них “додумывают” исследователи традиции.

⁵¹ Kharitonova V. Old woman Tady's virtual drum (traditional Sagai shamanism relics at the boundary of millennia) // Acta Ethnographica. Вр., 2004; Харитонова В.И. Шаманы без бубнов // Восточная коллекция. 2003. № 4.

⁵² Термин “синкретизм” использован в данном случае условно (согласно практике этнографов). В русском языке он отражает “слистность, нерасчлененность, характерную для первоначального состояния в развитии чего-нибудь” (Ожегов С.И. Словарь русского языка. Изд. 15-е. М., 1984. С. 639). Это понятие употребляется искусствоведами, фольклористами и другими, например, при характеристике первобытного искусства, фольклора (см., напр.: Гусев В.Е. Эстетика фольклора. Л., 1971). В тех контекстах, где этнографы используют данный термин, логичнее было бы опираться на понятия “интеграция”, “симбиоз” или – опять же вслед за искусствоведами и фольклористами – “синтез”, “синтетическое состояние, поскольку характеризуются не исходные состояния, а полученные в результате взаимодействия и слияния.

⁵³ Функ Д.А., Харитонова В.А. Шаманство или Шаманизм?.. Обратим внимание, что в данном случае термин “шаманство” распространяется именно на мировоззрение и используется параллельно с термином “шаманизм” (практика собственно шаманов), в отличие от трактовки В.Н. Баилова (Баилов В.Н. Что такое шаманство?), где “шаманство (шаманизм)” исходно связано с мировоззрением, но реально распространяется и на практику, и на особенности личности шамана – “надстройка” без “базиса”, естественно, не может не только существовать, но и анализироваться.

⁵⁴ Симченко Ю.Б. Тайга селькупская. М., 1995. С. 74–75 (Сер. “Б-ка Российского этнографа”); Харитонова В.И. “Собери свои корни...” (религиозный вопрос в постсоветском пространстве Южной Сибири) // Расы и народы. Вып. 28. М., 2002. С. 270–274.

⁵⁵ Интересно, что нешаманы называют свойства памяти, которые для современного человека соотносимы со склерозом или избирательностью, признаком шаманской болезни. Не исключено, что в этом есть доля истины, так как в процессе освоения методов погружения и работы в ИСС для самих нешаманов снижается ценность информации реального мира, поскольку они учатся “обретать информацию из иного бытия”.

⁵⁶ Свидерская Н.Е., Дащинская Т.Н., Таратынова Г.В. Способ активизации творческих процессов с участием “сверхсознания” // Экология... С. 85–92 (ЭИ... Т. 7. Ч. 2).

⁵⁷ Возможно также, что актуализированная в наши дни в трудах В.Я. Бутанаева и других концепция “белой веры” хакасов может рассматриваться в том же кругу.

⁵⁸ Особого анализа требуют, например, юродство и старчество в православии и некоторые другие институты.

⁵⁹ Батьянова Е.Л., Вайнштейн С.И. Шаманисты без шаманов (Историко-этнографический аспект проблемы на сибирских материалах) // Экология... С. 300–304 (ЭИ... Т. 7. Ч. 2).

V.I. Kharitonova. Shamans and Shamanists: Some Theoretical Aspects of the Studies of Shamanism and Other Traditional Beliefs and Practices

Traditional problems of the studies of shamanism viewed within the frameworks of bio- and psychological anthropology are the focus of the article. Among them are the peculiarities of shamanic practices in shamanistic societies, the forming and spread of sacral knowledge in such societies (with concomitant division of its members into the initiated and profane, or into shamans and shamanists), the divide between the black and white magic and the problem of the so called white shamans etc.

The differentiation between shamans and shamanists is based on the suggested opposition between professional practice and a worldview or a belief system. The author suggests that the shaman's practice demands special supersensory and extrasensory abilities. Besides, the author's analysis of the border states and creativity research suggests that there is a difference between shamans and story-tellers in their respective border states dynamics.