ЭО, 2007 г., № 1

© Р. Н. Амайон

ПОКОНЧИТЬ С ТЕРМИНАМИ "ТРАНС" И "ЭКСТАЗ" В ИССЛЕДОВАНИЯХ ШАМАНИЗМА*

Термины "транс" и "экстаз" присутствуют во многих определениях и описаниях шаманизма, который тем самым включается в ту же категорию религиозных феноменов, что и культы одержимости. Если судить по названиям обобщающих работ, таких как "Шаманизм и архаические техники экстаза" М. Элиаде, "Экстатическая религия" И.М. Льюиса или сборник "Транс, шаманизм, одержимость" с подзаголовком "От праздника к экстазу", эти термины часто используются для характеристики вышеупомянутых религиозных феноменов. Наконец, они входят в базовый лексикон западных неошаманистских движений, для которых идея преемственности между различными видами шаманизма в незападных обществах и современными неошаманскими практиками является основополагающей.

Между тем вкладываемый в эти термины смысл редко уточняется[1]; столь же редко дается обоснование их использования, как если бы раз и навсегда было объявлено, что они адекватны исследуемым объектам. Одним из немногих исключений является работа Жильбера Руже "Музыка и транс": "транс" и "экстаз" в ней последовательно различаются, в том числе на основании соответствующих им проявлений психофизиологического плана[2]. При этом автор полагает, что для описания поведения шамана подходит только термин "транс".

В цели данной статьи не входит ни обсуждение определений шаманизма, в которых используются термины "транс" и "экстаз", ни сравнение разных способов их употребления. Я хочу поставить вопрос об изначальных допущениях в их использовании, а для этого нужно напомнить историю открытия шаманизма и его изучения. Мы увидим, что трактовка шаманизма в терминах транса или экстаза – наследие этой истории, она способствует появлению путаницы и создает препятствия для антропологического анализа феномена. Наконец, я покажу, что подразумеваемое под этими терминами должно рассматриваться в концепции символического восприятия.

Различные подходы к проблеме: краткая история

Для первых наблюдателей, например, для высланного в Сибирь в 1672 г. протопопа Аввакума, которому мы обязаны самым ранним описанием шамана в литературе (*Pascal* 1938; *Delaby* 1976), шаман – это соперник в делах духовных: он служит дьяволу, а не христианскому Богу. Затем появляются и другие точки зрения. В XVIII в. большинство уполномоченных царским двором исследователей (например, Гмелин, который путешествовал по Российской империи с 1733 по 1743 г.) видит в шаманах фокусников, злоупотребляющих доверием народа. В "Энциклопедии" Дидро (1765) шаман – просто обманщик. Для авторов этого времени он, тем не менее, продолжает оставаться ак-

---

Роберта Н. Амайон (Hamayon) – профессор, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Высшей школы практических исследований (Париж), директор Центра монгольских и сибирских исследований.

* В этой работе объединены материалы нескольких статей автора: «Are "trance", "ecstasy" and similar concepts appropriate in the study of Shamanism?» // Shaman (Szeged) 1993. Vol. I. Pt. 2. P. 3–25, переиздано в: Shamanism and performing arts / Ed. Tae-gon Kim, M. Hoppal. Bp.: Akademiai Kiado. 1995. P. 17–34; Pour en finir avec la "transe" et l'"extase" dans l'etude du chamanisme / Etudes mongoles et siberiennes. 1995. № 26. P. 155–190; "Ecstasy" or the West-dreamt shaman // Tribal Epistemologies / Ed. H. Wautischer. Ashgate publ. Aldershot/Brookfield (Avebury Series in Philosophy). 1998. P. 175–187.

тивным деятелем определенной религиозной системы, например, для Георги (1768–1774), который с истинно этнографической внимательностью описывает шаманский костюм, атрибуты и обряды. Зато некоторые европейские философы, читая рассказы путешественников-очевидцев, в противовес рациональности Просвещения вырабатывают романтическое видение образа шамана: он для них – близкий к природе чародей и волшебник.

В течение XIX в. в Сибири с усилением русского присутствия формируется иное представление о шаманах. Местные врачи и начальники усматривают в их поведении признаки патологии и утверждают, что оно удивительно напоминает истерические или эпилептические припадки. Шаманствующие народы со своей стороны отвечают на колониальное давление увеличением количества обрядов, посредством которых они могут выразить свою растерянность и недовольство и тем самым их облегчить. Обряды проводятся все чаще еще и потому, что их преподносят как медико-терапевтические; власти проявляют к ним более терпимое отношение, чем к тем аборигенным практикам, которые обнаруживают сходство с религиозными культами поклонения. В работах по шаманизму медицинским обрядам начинает отводиться ведущая роль, все чаще употребляется термин "лечение". Шаманы, а также их пациенты становятся предметом психопатологических и терапевтических исследований.

В зарождающихся в этот период времени на Западе социальных теориях упомянутая выше точка зрения способствует перемещению изучения шаманизма из сферы религии в область психологии. В самом деле, возможно ли считать религией этот комплекс практик без догматов[3], без храмов, без клерикального класса, без установленной формы богослужения, когда каждый шаман как будто работает в своем стиле или меняет стиль работы от обряда к обряду? В 1895 г. вышел в свет сокращенный английский перевод труда Михайловского (1892); в нем автор, опираясь на сходства между практиками сибирских народов и народов многих других регионов мира, предлагал рассматривать их как различные проявления одной и той же религии, которую можно было бы назвать "шаманством". Эта идея была воспринята с некоторой враждебностью. Ван Геннеп, например, счел термин "шаманизм" "опасным" (опасность для ван Геннепа заключается в возможности сравнения "шаманизма" с институционализированными религиями, такими, как буддизм или синтоизм. – *Примеч. пер.*): "не может быть шаманистской религии..., [потому что] это слово [шаманизм] не обозначает единую совокупность обычаев, а только указывает на существование некоего особого разряда людей, значимых в религиозном и социальном отношении" (*Van Gennep* 1903: 51–52).

В первой половине XX в. вышеупомянутый психологический подход к исследованиям шаманизма испытывает возрастающее влияние психоаналитической теории. Интерпретация в психопатологическом ключе наиболее последовательно представлена в работе Ольмаркса (1939), в которой шаманизм напрямую связывается с "арктической истерией"; большинство же основанных на полевом материале работ трактует шаманизм как терапевтическое средство или как адаптивную процедуру. Усматривая в подобном подходе имплицитное отрицательное суждение, М. Элиаде (1951) пытается повысить престиж шаманизма, являющегося, по его мнению, "техникой экстаза", с помощью которой достигается "религиозный опыт" в первичном виде. Английский перевод его книги (1964) выходит как раз в тот момент, когда в Калифорнии зарождается и набирает силу контркультура, вдохновленная романами Кастанеды, в которых употребление галлюциногенов превозносится как источник духовного обогащения. Восторженный прием книги Элиаде способствует распространению мистического взгляда на шаманизм: он идеализируется и становится моделью "духовного поиска", основанного на "экстатическом опыте", который, в свою очередь, достигается путем обучения специальным техникам. С тех пор эта точка зрения в различных формах выражается в идеологиях неошаманских движений на Западе.

Мистическое видение шаманизма почти не получило развития (по крайней мере, во Франции) в работах антропологов-полевиков, решивших порвать с компаративизмом и перестать изучать шаманизм через индивидуальную психологию шамана, без учета социального контекста, в котором он действует. Однако точка в обсуждении теоретических проблем так и не была поставлена[4]. Видимо, поэтому множество авторов, считая беспредметными дискуссии о норме или патологии в личности шамана, без объяснений описывали его поведение во время обряда как "транс" и тем самым в действительности способствовали их продолжению.

Влияние западных неошаманистских движений распространилось на незападные общества, которые после завершения эпохи колониального господства смогли вновь обратиться к своим шаманским традициям. Возрождение шаманизма наблюдается повсюду, но в очень разных формах, и это обстоятельство настолько усложняет общую картину, что сегодня представляется возможным говорить о "шаманизме" только с учетом того, что это явление существует во множестве вариантов.

К вопросу о трансе

Для простоты дальше я буду говорить только о термине "транс" (аналогичные аргументы действовали бы и в отношении "экстаза"). Он наиболее распространен, а авторы, использующие слово "экстаз", обычно вкладывают в него тот же смысл, что остальные – в "транс". Эту терминологию я отвергаю не без некоторых колебаний. Но используя ее, я поняла, что она не подходит для описания фактов и бесполезна в качестве аналитического инструмента. Навязываемый этими терминами тип интерпретации стал решающей причиной для отказа от их употребления.

Неточность термина. Во-первых, термин "транс" создает сложности в силу своей неточности. Описания обрядов часто ограничиваются такими высказываниями: "шаман находится или входит в состояние транса", "шаман в глубоком или в легком состоянии транса", "его транс напоминает истерический припадок и гиперактивное поведение" или же "в трансе шаман вызывает духов и производит то или иное ритуальное действие". Читатель должен сам представить, что же в точности делает шаман: дрожит ли он или кружится, прыгает или танцует[5]. И если считать, что транс сопряжен с движением, как быть с "потерей сознания" или с "каталептическим трансом"[6], во время которого шаман лежит неподвижно? Как объединить в рамках одного понятия гиперактивность и потерю сознания? Такое разнообразие возможных интерпретаций уже само по себе делает нереальным использование какого-либо единого критерия физического или психического порядка для ответа на вопрос о том, находится ли шаман "в трансе". Кроме того, следует сразу сделать два важных замечания.

В системе понятий шаманистских народностей нет концептов, гомологичных нашему понятию "транс"[7], т.е. тех, что выражали бы изменение состояния (хотя у некоторых народов термины, обозначающие различные состояния, например, "ярость" или "бешенство", могут применяться по отношению к шаману, проводящему обряд[8]). А самое главное, похоже, что этот вопрос не является существенным для шаманистов, которые чаще всего не могут сказать, находится шаман "в трансе" или нет. "Транс" – это категория, сконструированная аналитиками. На основании каких же критериев мы можем судить о ее способности характеризовать то, что под ней подразумевается? И в какой мере она позволяет лучше понять представления шаманистских народов?

Последние воспринимают часть обряда, в которой бывает транс, как встречу и контакт с "духами"[9]. Следовательно, особенности поведения шамана отражают особенности самого контакта, а различные жесты соответствуют разнице в выражаемых смыслах. Иначе говоря, поведение шамана подчиняется символическому порядку. Значит, такой ритуальный сеанс должен пониматься через *идею* прямого контакта с духами, а

не через физическое или психическое *состояние* того, кто этот контакт осуществляет[10]. В традиционном контексте коллектив в своих интересах наделяет шамана определенными обязанностями, а "контакт с духами" является одновременно и способом их выполнения, и их подтверждением.

Допущение, чреватое последствиями. Основной недостаток термина "транс" заключается в том, что в нем имплицитно смешиваются три рода факторов: физические особенности поведения (целый набор возможных состояний и жестов), психическое состояние (или состояние сознания) и культурно обусловленное поведение[11]. Это равносильно утверждению о наличии если не причинно-следственной связи, то, по крайней мере, корреляции между телесным и духовным, с одной стороны, и между природным и культурным, с другой, что недоказуемо и является источником большой путаницы. В работах, в которых используется термин "транс", в первую очередь возникают две проблемы: проблема вызывания (induction) транса и проблема его подлинности. Каково значение физических факторов в психическом состоянии, связанном с культурно обусловленным поведением? Действительно ли такое поведение сопровождается достижением ожидаемого психического состояния? А если не сопровождается, то в чем вообще заключается его функция? Даже если подобные дискуссии сейчас оставлены в стороне, их полезно проанализировать, поскольку они обратно-симметричным образом проистекают из предполагаемой корреляции, которая по-прежнему подразумевается при использовании данного вокабуляра.

Проблема вызывания (induction) транса. Самое глубокое исследование на данную тему представлено в работе Ж. Руже. Он задается вопросом о роли музыки в этом процессе и приходит к выводу об отсутствии причинно-следственной связи между музыкой и трансом. Музыка "физиологически не детерминирует транс", однако "организует" "природную предрасположенность к нему" и дает ей "возможность выражения в системе социальных отношений"[12]. "Техника (удары в бубен, – *Р.А.*) действенна только потому, что подчинена какому-либо верованию, и еще потому, что транс является культурной моделью, включенной в некое общее представление о мире. В этом и заключается основной интеллектуальный постулат, на который опирается как психология, так и физиология транса. Именно поэтому кажется, что вхождение в транс всегда подчинено действию своего рода ограничительного соглашения: даже если человек в физическом и психологическом планах подготовлен настолько, насколько это только возможно, необходимо еще, чтобы он был готов интеллектуально и чтобы он принял (более или менее осознанное) решение поддаться наступлению этого состояния" (*Rouget* [1980] 1990: 553). Эти же аргументы действуют не только в отношении музыки, но и в отношении любого другого рода воздействия. А лучшим доказательством сказанному является то, что сенсорная стимуляция может попросту отсутствовать: так, в Средней Азии бубны были вытеснены хлыстами или ножами – единственными ритуальными атрибутами многих шаманов (*Басилов* 1992).

Но хотя Руже и убеждает читателя в том, что "транс" не может быть вызван внешним воздействием, все же вызывает удивление то, что автор приписывает способность к этому состоянию какой-то "естественной предрасположенности", которая посредством обрядов и по-разному в различных культурах включается, с его точки зрения, в "социальные отношения". Во-первых, различия и противоречия между культурами настолько значительны, что заставляют усомниться в самой идее "естественной предрасположенности" (например, в некоторых обществах "транс" допустим только для одного пола и табуирован для другого). А во-вторых, – и это очень важно, – идея Руже об "организуемой" и "социализируемой" "естественной предрасположенности" выдает некое идеологическое предубеждение: шаманизм и культы одержимости имплицитно расцениваются им как формы религии, которые направляют в определенное русло или используют природные склонности ритуальных специалистов, но тем самым находятся от этих склонностей *в зависимости*.

Проблема подлинности транса поднимается множеством авторов. Однако создается впечатление, что ее решение настолько неочевидно, что им приходится задаваться вопросом, реален ли "транс" (подлинный ли он, искренний ли он) или он симулируется: "*действительно*[13] ли шаман (или одержимый) контактирует со своими духами или же только делает вид"? Читая эти работы, можно встретить такие замечания: «даже если "транс" притворный, он все же может быть действенным», или «ритуал не обязательно эффективен, даже если "транс" истинен», или, наоборот, он может быть эффективным «даже в отсутствие очевидного состояния "транса"»[14]. Такого рода рассуждения, в конце концов, дисквалифицируют "транс" в его способности характеризовать шаманизм, так как получается, что для этого он ни необходим, ни достаточен.

Вопросы о подлинности "транса" в действительности лучше всего обнаруживают препятствие, о котором речь шла выше и которое происходит от смешения в данном термине соображений физического, психического и культурного плана. Этот аргумент должен быть раскрыт поэтапно.

"Состояния сознания". Для начала спросим себя, что именно позволяет нам приписывать проводящему обряд шаману какое-то особенное психическое состояние, особенно в тех случаях, когда речь идет о шаманах, удаленных от нас во времени и в пространстве. Понятие "состояния сознания" нисколько не помогает решить проблему. В постмодернистских наукообразных подходах эта заимствованная из психиатрии терминология в дефиниции шаманизма пришла на смену "трансу" и "экстазу", но критерии ее употребления так никогда и не были определены. Для характеристики состояний сознания использовались разные эпитеты: "измененные", "альтернированные", "освобождающие", "модифицированные" ("altérés", "alternés", "libérateurs", "modifiés") и др. Что же касается используемого М. Харнером выражения "шаманское состояние сознания", то вне неошаманского дискурса оно тавтологично, что лишь подчеркивает автореферентный характер понятия и лишает его всякой ценности для дефиниции.

Недоказанный детерминизм. Далее мы должны остановиться на вопросе о том, почему поведение человека в "трансе" должно отличаться от всех остальных разновидностей религиозного поведения, которые, как подчеркивает в особенности Р. Нидэм (*Needham* 1972), совместимы с любыми видами "внутренних состояний" (inner states), при этом ни с одним из них не будучи систематически связанными. Посредством понятия "транс" сопрягать психическое состояние с физическим поведением и с религиозной интенцией – это вариант детерминизма, который трудно постичь и который к тому же противоречит опыту. Чем бы была социальная жизнь, если бы "внутреннее состояние" было выводимо из поведения?[15] Для того чтобы жить в обществе, необходима способность к маскировке. Ставить знак равенства между шаманизмом и "измененным состоянием сознания", а тем более строить на этом основании дефиницию означает только радикализацию этого детерминизма или же сведение шаманизма к статусу нейрофизиологического феномена.

Двойная спекуляция на феномене веры. Доказывать подлинность "транса" означает убежденно выдвигать гипотезу о вере как чувстве (при том, что речь идет *о вере Другого*, шамана или одержимого) и утверждать, что этот *Другой* полностью разделяет идею существования духов, а также верит в свой *реальный* контакт с ними. Это значит, что из факта существования представления делается вывод о наличии веры в его содержание, а затем, исходя из этого предположения, – заключение о реальности "контакта". Конечно, всякое традиционное общество обязано своей сплоченностью тому, что его члены разделяют один и тот же комплекс символических представлений. Но они знают по опыту, что у соседнего общества – какая-то другая система представлений; следовательно, они не обязательно расценивают свою собственную как единственно достоверную: "мы поступаем так, потому что это в нашей традиции, мы делаем так, как делали наши предки, это позволило нашему народу выжить...".

Опыт культурной относительности символических представлений и знание о том, что для их воплощения на практике не всегда необходимо соглашаться с их содержанием, подразумевают, что представления в большей или меньшей степени осознанно отсылают к чему-то иному, по сравнению с тем, что они выражают[16]: если они и могут иметь силу, то не в когнитивных категориях обыденной реальности. Для шаманиста бубен – это вместилище духа, так же, как для христианина облатка – частица тела Христова. Однако для христианина тот же бубен будет всего лишь натянутым куском кожи, а облатка для шаманиста – круглым кусочком теста. По этому поводу Маннони пишет: "Я хорошо знаю, что *качина* не духи, а мои отцы и дядья, но тем не менее, *качина* находятся здесь, когда мои отцы и дядья танцуют в масках" (*Mannoni* 1969: 16). А Хейзинга в отношении тех же *качина* отметил, что когда маски приближаются к женщинам, тех охватывает пугливое волнение, хотя они прекрасно знают, кто прячется за масками: "Это выражение страха... отчасти совершенно стихийно и неподдельно, отчасти всего лишь традиционная обязанность. Так полагается делать" (*Huizinga* 1951: 50).

Сомнение сопровождает веру, так как она опирается на символические представления и не является знанием (*Pouillon* 1979). Колдун Квесалид, описанный у Леви-Стросса (1958), удивляется оказываемому ему доверию, потому что сам он знает, что плутует[17]. Нельзя ли о шамане, "входящем в контакт" с духом Леса или духом Оспы, сказать то же самое, что Хейзинга, убежденный в том, что можно одновременно "осознавать и обманываться", пишет о знаменитом христианском святом: "В почитании св. Франциском Ассизским своей невесты Бедности сквозят поистине святая сердечность и благочестивый восторг. Если же перед нами поставят вполне резонный вопрос, верил ли он в некое духовное существо, небесную посланницу по имени Бедность, т.е. в существо, которое в действительности было идеей Бедности, мы не будем знать, что ответить... Уже самой постановкой вопроса в подобных трезво логических терминах мы вторгаемся в чувственное содержание этого представления. Сам Франциск и верил, и не верил в это... Наиболее исчерпывающим выражением этой духовной деятельности остается следующее: фигура Бедности была для Франциска своего рода игрой" (*Huizinga* 1951: 228). Почему мы должны считать более реальными нападение и вселение духов в одержимого или превращение шамана в животное, чем то, что монахини ордена кармелиток "наслаждаются со Христом, их супругом", как говорит об этом св. Тереза Авильская (процитирована у Руже; *Rouget* [1980] 1990: 45)? Неужели христианин нашелся бы, что ответить, если бы нехристианин счел "наслаждение" кармелиток реальным? Может быть, идеологи атеизма при коммунистическом режиме как раз и предполагали реальность "полета шаманской души", когда подвергали шаманов испытанию, заставляя их, как говорят, прыгать с самолетов? И могут ли отношения с духами – бестелесными существами – строиться на каких-то иных началах, кроме метафорических?

Корейские шаманки, пытаясь во второй раз провести обряд посвящения юной Чини, раскрывают все секреты своего дела (*Kendall* 1991, 1993). Чини настолько неуклюжа и скована, что ей не удается ни двигаться, ни говорить так, чтобы можно было поверить, что к ней "снизошли" духи. Сначала шаманки подбадривают ее: " Когда ты танцуешь, ты чувствуешь, что тебе нужно схватить костюм духа, так хватай же его и прыгай как сумасшедшая. Сегодня тебе нужно просто танцевать в костюме...". Потом они ее ругают: "Неужели ты думаешь, что духи покажутся, если ты будешь вот так стоять и ждать их? ...Думаешь, дух будет двигать вместо тебя языком? ...Ты что, не могла даже сделать движение, как будто берешь в руки корону? ...Не забывай об этом, когда гадаешь!" Наконец, они советуют: «[Сегодня] наплачься вдоволь, а в следующий раз не плачь, тебе просто надо будет "сыграть" очень хорошо».

Желание воссоздать атмосферу наблюдаемых обрядов совершенно оправдано, но действительно ли необходимо ставить знак равенства между представлениями и ре-

альностью[18]? Это значило бы перейти черту, которую сами информанты никогда не переходят, даже если в их понятийной системе дистанция между представлениями и реальностью никак не выражается. Кроме того, это привело бы к искажению символической природы представлений. Например, одержимые утверждают, что не помнят того, что происходило во время нахождения в состоянии "транса", и из этого многие авторы делают вывод, что амнезия – его неизбежное физическое следствие. Между тем вызывает амнезию идея присутствия в теле духа, который действует вместо одержимого. А раз так, то вспомнить и рассказать что-либо значит признать себя самозванцем: "Поскольку предполагается, что действовать должен именно *зар* [zar, дух], а не человек, ...очевидно, что последнему остается только продемонстрировать свою неосведомленность в том, что сказал или сделал мифический персонаж, который, как всем известно, действовал на его месте; поступить наоборот значило бы признать..., что на самом деле человек не был одержим... и тогда все его слова и жесты остались бы просто движениями безо всякого смысла" (*Leiris* 1980: 114). То же отмечает А. Метро (1955), а Ж. Морешан пишет: «Шаман народности хмонг никогда не согласится признать, что способен вспомнить "транс", который он только что пережил» (цит. по: *Rouget* 1990: 51).

Символический смысл поведения шамана

Все эти проблемы (каковы особенности психики шамана, как он входит в "транс", подлинен ли его "транс"?) будут сняты, если мы перестанем смешивать физические, психические и культурные аспекты в действиях шамана и действительно примем во внимание, что его поведение следует из системы символических представлений. Самое главное, чтобы он придерживался модели поведения, предписанной ему в символической системе того общества, членом которого он является. Он берет на себя *роль* шамана[19] и в соответствии с ней должен представлять встречу с духами в рамках ритуала. Этим его поведение напоминает действие в театре. Такая перспектива интерпретации была предложена *еще до того*, как распространилось мистическое понимание шаманизма в духе Элиаде, и после этого была переформулирована как "искусство перформанса"[20].

Действовать в роли шамана. Позволим себе напомнить несколько моментов. "Шаман в своем исступлении ведет себя не случайным образом, все происходит так, как будто он, подобно актеру, исполняет роль безумца. В этой роли порядок жестов и слов предрешен заранее. Но этот факт не противоречит существованию настоящего состояния одержимости... Настигающая их, как они думают, одержимость – это действительно роль, которую они играют, но она вполне может исполняться искренне и предполагать не только определенный образ действия, но также и веру в то, что человек действует под властью чужеродной силы " (*Filliozat* 1944 : 79–80). А. Метро разделял сходную точку зрения: "...Транс – это ритуальный императив. ...Большинство одержимых, по-видимому, может извлечь из своего состояния одно только удовлетворение, какое испытывает актер, живущий своей ролью. ...Он играет свою роль от чистого сердца" (*Métraux* 1955: 41, 45). Театральный характер одержимости является центральным аргументом и в работе Лейриса (*Leiris* [1958] 1980).

Одним словом, с шаманом "в трансе" дело обстоит таким же образом, что и с актером на сцене. Вопросы о том, искренно ли или симулировано состояние транса у шамана и считает ли актер себя персонажем, которого он играет, могут многое привнести в описание индивидуальных особенностей их личностей, но ничего не дадут для понимания шаманизма и театра, поскольку последние (как и другие социальные институты) не могут определяться психологией агентов. Безусловно, всякая социальная роль требует нервного напряжения, затрат энергии, мысленной концентрации, а также минимума согласия и участия (невозможно быть циничным по отношению к соб-

ственной роли), но никогда *смысл* ее *существования*, ни даже ее *законное основание* не сводятся к перечисленным факторам. Эти факторы могут влиять только на ее *эффективность*[21]. Нет никаких причин полагать, что осознание собственной роли мешает исполнять ее искренне, но также нет причин определять роль согласием и преданностью того, кто ее играет. К тому же нужно различать человека, исполняющего роль, и персонажа, которого он представляет: «Если публика может судить о степени соответствия между тем и другим, то не потому ли как раз, что они различаются? Как все актеры, шаман должен иметь возможность снять свою "маску", ведь только вновь надев ее, он может сыграть свою роль» (*Mitrani* 1982: 254). К тому же, "актер помешается, если поверит в реальность собственной роли", как пишет Кайуа (*Caillois* 1967: 111).

В шаманистских обществах верят, что существование человека зависит от духов, поэтому большое внимание уделяется установлению с ними хороших отношений. Доверяя эти отношения шаманам, общества ограничивают их проявления рамками ритуала и сохраняют над ними контроль. Если не-шаман будет вести себя вне обряда как шаман, его сочтут сумасшедшим. Например, сибирские группы охотников налагают на своих шаманов обязательство получить от духов-животных обещание удачной охоты: поскольку предполагается, что обряд проводится в присутствии духов, шаманы подражают им жестами, голосом, своим костюмом...Но простому охотнику такое поведение запрещено[22].

Объяснение поведения шамана через представление о духах и об отношениях, которые необходимо с ними поддерживать, позволяет избежать физиологических и психологических оценок. Символическая система каждого общества пополняется за счет опыта его членов и поэтому вынуждена постоянно адаптироваться. Но верно также и обратное: опыт принимает конкретные формы только в общей логике системы. Для понимания того или иного поведения шамана во время его контакта с духами нужно сначала узнать, каким образом последние мыслятся. Но также необходимо учитывать, что некоторые индивиды могут быть лучше других приспособлены к исполнению этой роли и что им придется испытать на себе ее последствия. Однако нельзя объяснять существование самой роли через различия между индивидами, какими бы значительными они ни были.

Совершать символическое действие. Определение поведения шамана как исполнение роли, которая соответствует его функции, вовсе не подразумевает, что надо сводить его образ к образу актера, шаманизм – к театру, а обряд – к игре[23]. Обряд считается коллективным воздействием на нематериальные сущности, и от него ждут *эффективности*, а не представления, адресованного зрителям и содержащего в самом себе свою цель. В отношении этого коллективного ожидания эффективности кажется существенным то, что у большинства шаманистских народов участники обряда должны по его завершении высказать свое согласие с действиями шамана[24].

Именно эффективность как свойство символического действия имеет большое значение для шаманистских народов и потому должна быть в центре внимания антропологов. Это свойство искажается или теряется в театрализованных обрядах, поставленных на сцене и адресованных зрителям, чуждым культуре, которая их производит[25]. Еще более оно теряется, если обряд воспринимается как "искусство перформанса", когда в центре внимания – тот, кто его проводит и когда цель представления заключается в самом представлении.

Описание ритуального действия при помощи термина "транс" приводит к тому, что эффективность как символическое измерение обряда упускается из виду. Зато оно может быть понято через описание в терминах жестов и движений, которое следует за развитием нарративной структуры, раскрывающей смысл ритуального действия.

Транс как инструмент принижения

Установленная Руже мировая модель распределения разновидностей "транса" обнаруживает оппозицию между "религиями трансцендентности", которые осуждают или подчиняют себе "транс", и всеми остальными, которые им характеризуются. Для христианского мира "транс" либо является признаком отклоняющейся от нормы, сектантской религиозной мысли[26], либо относится к сфере мирского (profane). Это обстоятельство лишь подтверждает, что отнесение "транса" к социализированной естественной предрасположенности вытекает из предубеждения. "Если бы транс соответствовал врожденным предрасположенностям..., мы имели бы право спросить, какие изменения обусловили исчезновение способности к нему в регионах с тем же самым этническим составом населения, но в которых традиция... сохранилась не очень хорошо или попросту была утрачена", восклицает Метро (*Metraux* 1955: 42). Все происходит так, как будто поиск основания поведению в "трансе" в естественной предрасположенности служит аргументом для принижения (devalorisation) народов, у которых он практикуется: получается, что последние прибегают к "трансу", чтобы дать выход своей естественной потребности; отсюда недалеко до утверждений об их дикости или нервной или психической патологии[27]. Иначе говоря, те, кто впадает в транс, тем самым подтверждают, что не совсем контролируют свою собственную натуру: если речь идет о группе людей, то они *отсталые* (primitifs)[28], если об индивиде, то он *болен*. Таков идеологический подтекст термина "транс".

Транс демонизированный и транс, объясняющийся медицинскими факторами. Объяснение "транса" естественной предрасположенностью позволяло его идеологически осуждать, причем так, что противодействовать самой предрасположенности не было необходимости. С этой точки зрения восприятие шаманизма первыми поселенцами-христианами, проникшими в Сибирь, можно назвать *демонизацией*, а его восприятие чиновниками колониальной администрации в XIX в. – *медикализацией*. На пути от первой стадии восприятия ко второй суждение о культурном отличии (alterité) трансформируется в суждение об отличии психическом: дикарь становится сумасшедшим.

Транс идеализированный. Для христианского мира представление о том, что "транс" отражает "прямой контакт" с духами, делало его проявления неприемлемыми. Но именно оно придает "трансу" особенную ценность сейчас, в период упадка институционализированных религий. В этом кроется причина его *идеализации* неошаманскими движениями, пропагандирующими "транс" как технику "личностного развития", "внутренней трансформации" и обретения особых "возможностей".

Вместо заключения

Итак, поведение шамана во время обряда объясняется через символическое представление о его "прямом контакте" с духами. Воплощение в действии этого представления может вызывать эффекты психического плана, но они все-таки второстепенны. Описывать поведение в обряде через понятие "транс" означает принимать следствие за причину и таким образом идти в направлении, обратном порядку антропологического анализа. Для описания поведения шамана наиболее подходящим драматическим регистром является ритуальное выражение "контакта", которое следует за нарративной структурой обряда. Именно к такому регистру описания относятся термины, которые у многих шаманистских народов обозначают обрядовое действие, такие, например, как очень распространенный термин "игра" (от тюркского *ojun* и корейского *nolda* и до *khelna* на хинди и *hoori* на языке сонгхай). Его тем более полезно изучить, что в религиях трансцендентности идея игры противопоставляется молитве и подвергается

порицанию[29]: она сама по себе уже ведет к отрицанию трансцендентности тех сверхъестественных инстанций, к которым человек обращается.

Кроме того, существуют и другие обстоятельства, в которых многие шаманистские культуры устанавливают связь между состоянием человека и типом отношений с духами: например, подготовительный период до начала исполнения шаманских обязанностей. Он везде знаменуется снами определенного типа, которые призваны предупредить спящего о зове духов. В это время иногда возможны также и другие состояния и типы поведения (отказ от еды, опьянение, бегство из дома, сонливость и прочее), которые интерпретируются как располагающие к общению с духами, в отличие от привычных состояний жизни среди людей (потребление пищи, бодрствование, вербальная активность, ходьба). Важно подчеркнуть, что сны и состояния, расценивающиеся как признаки готовности к общению с духами, являются условными и стереотипными в пределах каждого конкретного общества. Они существенны не сами по себе, а в качестве символических представлений, каковы бы ни были соответствующие им психические характеристики, и вне зависимости от последних. Кроме того, они рассматриваются как значимые признаки только до начала выполнения шаманских функций или являются по отношению к ним маргинальными, но не включаются в обряд в качестве его составных частей. Шаман проводит ритуальные действия не во сне, а наяву, посредством жестов и звуков, и именно от жестов и звуков верующие ожидают "символической эффективности". Одним словом, шаман готовится к исполнению своих обязанностей в определенном состоянии, вне обрядового контекста и в непубличной обстановке, а исполняет их, совершая действия в публичном контексте ритуала.

Примечания

[1] Конечно, попытки дать более четкие дефиниции имели место. Так, Люк де Эш объединяет под названием "экстатические религии" шаманизм и одержимость (*de Heusch* 1971: 227). Хюльткранц считает "транс" медицинским понятием, а "экстаз" – теологическим, но "использует [оба термина] поочередно, потому что они относятся к одному и тому же состоянию сознания" (*Hultkranz* 1992: 18–19).

[2] Соответствующие каждому понятию характеристики приведены в таблице (Rouget [1980]–1990: 52). Характерными для экстаза являются неподвижность, тишина, одиночество, отсутствие кризов, сенсорная депривация, наличие воспоминаний, галлюцинации; для транса – движение, шум, наличие публики, кризы, сенсорная суперстимуляция, амнезия, отсутствие галлюцинаций. Руже полагает, что одной из возможных причин терминологической путаницы может быть отсутствие в языке эпитетов для "транса", что вынуждает прибегать к слову "экстатический".

[3] Шаманизм почти всегда опирается на устные формы коммуникации в силу своей прагматичности, а не из-за отсутствия письменности. У многих шаманистских народов есть письменность (некоторые, например, монголы и корейцы, разработали свою собственную систему письма уже очень давно), но они не пользуются ей в отношении действий шаманов, поскольку повсюду предполагается, что те должны поступать только так, как им внушают их "духи".

[4] Некоторые авторы вообще считают эти проблемы надуманными: шаманизм для них – "высушенная" и "безвкусная" категория, пользуясь которой этнографы просто "умертвляют свои материалы" (*Geertz* 1966).

[5] Руже перечисляет основные симптомы: крупная или мелкая дрожь, волосы дыбом, потеря сознания, зевота, летаргия, конвульсии, паралич конечностей, нечувствительность к боли, тики, шумное дыхание, застывший взгляд, расстройства терморегуляции; человек может падать на землю, истекать слюной, выкатывать глаза, сильно высовывать язык и т.д. (*Rouget* [1980] 1990: 57).

[6] Э. Лот-Фальк различает транс драматический и транс каталептический. Вслед за ней я в моих первых работах использовала эту же терминологию.

[7] Руже опирается на этимологию слова "транс" от латинского "transire" – умирать, выходить за пределы чего-то, переходить из одного состояния в другое.

[8] Например, бурятский шаман во время установления контакта с духами, ради которого проводится обряд, должен быть "яростным" – "галзуу" (*Hamayon* 1990: 522). Хокан Ридвинг (*Rydving* 1994: 195) придерживается иной точки зрения: "Хотя экстаз и является центральным элементом в шаманизме, обычно говорят, что в языке саами нет такого слова. Возможно, это так, если брать в расчет только существительные, но есть два глагола, которые обозначают экстатические состояния" (пер. с англ. на фр. Р. Амайон. – *Переводчик*). Один из этих двух терминов, продолжает автор, переводится как "быть диким или яростным", другой означает "играть и петь", как это обычно делают птицы (например, тетерева) и животные в брачный период.

[9] Условно термином "дух" обозначается бестелесная сущность, понимаемая как гомологичная человеческой душе по своей природе и статусу.

[10] «Во время погружения в транс пальцы его ног напрягаются и скрючиваются. Когда транс становится более поверхностным и напряжение уменьшается, пальцы расслабляются... Между тем, клиенты смотрят ему в лицо и видят "божество", не обращая ни малейшего внимания... на его пальцы. Им это безразлично» (*Heinze* 1992, 135).

[11] Для Руже состояние сознания в определении транса является наиболее важным фактором: "Речь идет о состоянии сознания, в котором есть две составляющие – психофизиологическая и культурная" (*Rouget* [1980] 1990: 39).

[12] "Универсальность транса означает, что он соответствует врожденной психофизиологической предрасположенности..., разумеется, в большей или меньшей степени развитой у разных индивидов. Вариативность его проявлений является результатом разнообразия культур, которые придают трансу ту или иную форму выражения" (Ibid: 39).

[13] Конечно, речь может идти только о том, что шаман *верит* в присутствие духов, но в этих работах подобные детали в лучшем случае только подразумеваются.

[14] К.Д. Говард (Keith D. Howard) задает сходный вопрос уже в самом названии своей статьи: "Возможен ли шаманизм без экстаза в Юго-Западной Корее?" ("Without Ecstasy, is there Shamanism in South-West Korea ?") (1993).

[15] «Из обыденного опыта прекрасно известно..., что общепринятые внешние проявления религиозной веры не влекут за собой действительную приверженность доктринам, хотя и призваны быть доказательством их признания. Преклонения перед алтарем, простирание на коврике для молитв и кровавые жертвоприношения в равной мере мало сообщают нам о внутренних состояниях тех, кто совершает эти публичные действия. Ни один обряд не позволяет увидеть отношение его участников к "вере" – мировоззренческой предпосылке того, что они делают... Даже когда мы убеждены, что человек искренне верит в то, во что он, по его собственным словам, верит, наша убежденность основывается не на объективной очевидности четко определенного внутреннего состояния. Если бы мы имели возможность когда-либо обрести это знание, вся социальная способность к утаиванию не имела бы никакого значения, поскольку в этом случае существовал бы истинный архетип, который притворщики искусно копировали бы. Но доступа к этому знанию у нас нет, и все, чем мы располагаем, – это утверждения о вере, а также действия и позы, которые им могут соответствовать в установленном порядке» (*Needham* 1972: 100–101).

[16] "Любое ритуальное поведение является символическим и, будучи таковым, не совпадает с непосредственно представленным поведением" (*Oosten* 1989: 335).

[17] Вот почему вызывает удивление следующее утверждение: "...случается, что транс не только бывает притворным, но и что приписываемые человеку в трансе необычайные достижения – не более чем фокусы или шарлатанство" (*Rouget* [1980] 1990: 58).

[18] «Играть, притворяясь, что мы как бы верим в "верования", не кажется мне лучшим способом разъяснения этих "верований"... как раз наоборот» (*Olivier de Sardan* 1988: 528).

[19] С точки зрения А.-Л. Сиикалы, ритуальная техника шамана – это "вживание в роль" (*Siikala* 1978).

[20] *Kirby* 1974; *Schechner* 1985; *Kim, Hoppál* 1995.

[21] Прагматичные шаманистские общества часто ставят признание шамана в зависимость от успеха его практики. Недостаток эффективности в шаманской практике может повлечь утрату социальной роли. Если налагаемые ролью обязательства выполняются плохо, то очевидно, что дела тоже пойдут плохо. Тем не менее, чтобы дела шли хорошо, простого выполнения обязательств недостаточно: нужно, чтобы они выполнялись наилучшим образом.

[22] Символизм поведения шамана был подробно рассмотрен в моей работе (*Hamayon* 1990).

[23] Шекнер (*Schechner* 1976) предложил ряд критериев для различения ритуала и театра. Соотношение между игрой и обрядом было предметом другой моей статьи (*Hamayon* 1995).

[24] Шаман: "...Этих-то двух видов рыб и будете вы есть, если я удачно сходил (к духу морей). А если не удачно сходил, то не будет вам попадаться рыб с такими приметами. Вот поэтому и разбирайте, действительно ли я был или не был (у духа вод)".

Народ: "Да будет так!" (*Худяков* [1868] 1969: 226).

У эвенков присутствующие на обряде должны огласить результат осуществляемого шаманом гадания; именно они должны одобрить его действие или, наоборот, признать его неэффективным (*Bulatova* 1994: 170).

[25] Корейские шаманки *муданги* первыми начали ездить на Запад и выступать на сцене. Вслед за ними то же стали делать группы танцоров и певцов других шаманистских народов.

[26] "В эпоху раннего христианства о людях, находящихся в состоянии транса, говорили, что они бесноватые (energumenes), ...и это слово часто употреблялось еще в XVII в. по отношению к одержимым" (*Rouget* [1980] 1990: 58).

[27] "Человек в трансе узнается по... проявлениям некоторых нейрофизиологических расстройств" (Ibid. [1980]–1990: 58). "Эти техники апеллируют к... невротической предрасположенности: раздвоению личности" (*de Heusch* 1971: 227).

[28] Мэри Дуглас (*Douglas* 1973: 19–39) выдвинула гипотезу об эволюции религиозной практики от экстаза к контролю по мере усложнения социальной организации (цит. по: *Howard* 1993: 5).

[29] Об использовании понятия "игра" в шаманизме и культах одержимости см.: *Басилов* 1992, *Olivier de Sardan* 1986, *Kendall* 1993, *Hamayon* 1995 и др. О противопоставлении "игры" и молитвы см.: *Van der Veer* 1992.

Литература

Басилов 1992 – *Басилов В.Н.* Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992.

Михайловский 1892 – *Михайловский В.М.* Шаманство: Сравнительно-этнографические очерки // Изв. Императорского об-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете. Т. LXXV. М., 1892.

Худяков 1969 – *Худяков И.А.* Краткое описание Верхоянского округа. Л., 1969.

Atkinson 1992 – *Atkinson J. M.* Shamanisms today // Annu. Rev. Anthropol. 1992. Vol. 21. P. 307–330.

Bourguignon 1973 – *Bourguignon E.* Introduction : A framework for the comparative study of altered states of consciousness // Religion, Altered States of Consciousness and Social Change / Ed. E. Bourguignon. Colombus: Ohio State University Press, 1973. P. 3–38.

Bulatova 1994 – *Bulatova N.* Alga, an Evenki Shamanic Rite // Shaman. 1994. Vol. 2. Pt. 2. P. 167–172.

Caillois 1967 – *Caillois R.* Les jeux et les hommes. P., [1958]–1967.

Delaby 1976 – *Delaby L.* Chamanes toungouses // Études mongoles et siberiennes. (Nanterre). 1976. Vol. 7.

Douglas 1973 – Rules and Meanings: the anthropology of everyday knowledge: selected readings // Ed. M. Douglas. Harmondsworth: Penguin Books, 1973.

Eliade 1951 – *Eliade M.* – Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase. P. 1951.

Filliozat 1943 – *Filliozat J.* Magie et medicine, P., PUF (Mythes et religions, 13), 1943.

Geertz 1966 – *Geertz C.* Religion as a cultural system // Anthropological approaches to the study of religion / Ed. M. Banton. L., 1966.

Hamayon 1990 – *Hamayon R.* La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme siberien. Nanterre, 1990.

Hamayon 1995 – *Hamayon R.* Pourquoi les " jeux " rituels plaisent aux esprits et déplaisent aux dieux, ou Le "jeu", forme élémentaire de rituel à partir d'exemples chamaniques sibériens // Rites et ritualisation / Ed. L. de Heusch. Vrin, 1995. P. 65–100.

Heinze 1992 – *Heinze R.-I.* The role and functions of contemporary shamans in South-East Asia // Diogenes. 1992. № 158. P. 133–144.

De Heusch 1971 – *Heusch L. de.* Possession et chamanisme & La folie des dieux et la raison des hommes // Pourquoi l'épouser ? P., 1971. P. 226–244, 245–285.

Howard 1993 – *Howard K.D.* Without Ecstasy, is there Shamanism in South-West Korea? // Shamans and Cultures / Ed. M. Hoppál, K.D. Howard. Budapest; Los Angeles: Akadémiai Kiadó, International Society for Trans-Oceanic Research, 1993. P. 3–14.

Huizinga 1951 – *Huizinga J.* Homo ludens. Essai sur la fonction sociale du jeu. P., Gallimard, 1951.

Hultkrantz 1978 – *Hultkrantz Å.* Ecological and phenomenological aspects of shamanism. Shamanism in Siberia / Ed. V. Dioszegi, M. Hoppal. Bp.: Akademiai Kiado, 1978. P. 27–58.

Hultkrantz 1992 – *Hultkrantz Å.* Shamanic Healing and Ritual Drama. Health and Medicine in Native North-American Religious Traditions. N. Y.: Crossroad, 1992.

Kendall 1991 – *Kendall L.* Initiating performance. The story of Chini, a Korean shaman // The Performance of Healing. N. Y., 1991.

Kendall 1993 – *Kendall L.* Chini's ambiguous initiation // Shamans and Cultures / Ed. M. Hoppal, K.D. Howard. Bp.: Akad. Kiadó, 1993. P. 15–26.

Kim, Hoppal 1995 – *Kim T., Hoppal M.* Shamanism in Performing Arts. Bp.: Akad. Kiadó, 1995.

Kirby 1977 – *Kirby.* The shamanistic Origins of Popular Entertainments // Drama Review. 1977.

Lee 1990 – *Lee Du Hyun.* Korean shamans: role playing through trance possession // Means of performance. Intercultural studies of theatre and ritual / Ed. R. Schechner, W. Appel. Cambridge University Press, 1990. P. 149–166.

Leiris [1958] – 1980 – *Leiris M.* La possession et ses aspects theatraux chez les Éthiopiens de Gondar & La croyance aux génies zar en Éthiopie du Nord. P., Le Sycomore, [1938, 1958]–1980.

Levi-Strauss 1958 – *Levi-Strauss C.* Le sorcier et sa magie. Anthropologie structurale. P.: Plon, 1958. P. 183–203.

Lewis 1971 – *Lewis I.M.* Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism. Baltimore: Penguin Books, 1971.

Lewis 1981 – *Lewis I.M.* What is a Shaman? // Folk. Copenhagen, 1981. P. 25–35.

Lewis 1986 – *Lewis I.M.* Religion in Context. Cults and charisma. Cambridge University Press, 1986.

Mannoni [1964]–1969 – *Mannoni O.* "Je sais bien, mais quand meme" // Clefs pour l'imaginaire ou l'Autre Scène. Paris, Seuil, [1964]–1969. P. 9–33.

Metraux 1955 – *Metraux A.* La comedie rituelle dans la possession // Diogene. № 11. 1955. P. 26–49.

Mikhailowski 1894 – *Mikhailowski V.M.* Shamanism in Siberia and European Russia // Journal of the Royal Anthropological Society of Great Britain and Ireland. 1894. Vol. 24. P. 62–100, 126–158 (пер. на англ. кн.: *Михайловский,* 1892).

Mitrani 1982 – *Mitrani P.* Aperçu critique des approches psychiatriques du chamanisme // L'Ethnographie. 1982. Vol. 87–88: Voyages chamaniques deux. P. 241–257.

Needham 1972 – *Needham R.* Belief, Language, and Experience. Chicago: The University of Chicago Press, 1972.

Ohlmarks Å. 1939 – *Ohlmarks Å.* Studien zum Problem des Shamanismus. Lund; Kopenhagen, 1939.

Olivier de Sardan 1986 – *Olivier de Sardan J.-P.* Possession, exotisme, anthropologie // Transe, chamanisme, possession. Nice: Serre/Nice-animation, 1986. P. 149–155.

Olivier de Sardan 1988 – *Olivier de Sardan J.-P.* Jeu de la croyance et "je" ethnologique: exo-tisme religieux et ethno-égocentrisme // Cahiers d'etudes africaines. 1988. Vol. 111–112. P. 527–540.

Oosten 1989 – *Oosten J.* Theoretical Problems in the Study of Inuit Shamanism // Shamanism, past and present / Ed. M. Hoppál, O. Von Sadovsky. Budapest; Los Angeles: Fullerton, Istor books. 1989. Vol. II. P. 331–341.

Pascal 1938 – *Pascal P.* La vie de l'archiprêtre Avvakum par lui-même. P.: Gallimard, 1938.

Pouillon 1979 – *Pouillon J.* Remarques sur le verbe croire // La fonction symbolique. P.: Gallimard, 1979.

Rouget [1980]–1990 – *Rouget G.* La musique et la transe. P.: Gallimard, [1980]–1990.

Rydving 1984 – *Rydving H.* Shamanistic and post-shamanistic terminologies in Saami (Lappish) // Saami Religion / Ed. T. Ahlback. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1984. P. 185–207.

Schechner 1976 – *Schechner R.* From Ritual to Theater and back // Ritual, Play and Performance / Ed. R. Schechner. N. Y.: Seabury Press, 1976. P. 196–222.

Siikala 1978 – *Siikala A.-L.* The rite technique of the Siberian shaman. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1978. (Folklore Fellows Communications. Vol. 220).

Van de Veer 1992 – *Van de Veer P.* Playing or praying : A Sufi Saint's Day in Surat // The Journal of Asian Studies. 1992. № 51. Pt. 3. P. 545–564.

Van Gennep 1903 – *Van Gennep A.* De l'emploi du mot "chamanisme" // Revue de l'histoire des religions. 1903. № XLVII. P. 51–57.

Перевод с французского К.В. Пименовой