

ПОЛЕВЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ИНСТИТУТА ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ

2002



НАУКА

УДК 391/395
ББК 65.5
П49

Серия основана в 1971 году

Редколлегия:
З.П. СОКОЛОВА (ответственный редактор),
Е.А. ПИВНЕВА, А.В. ФРОЛОВА

Рецензенты:
кандидат исторических наук Л.В. ОСТАПЕНКО
кандидат исторических наук Т.В. ЛУКЬЯНЧЕНКО

Полевые исследования Института этнологии и антропологии РАН. – М.: Наука, 1971 –. –

2002 / Отв. ред. З.П. Соколова. – 2004. – 207 с. – ISBN 5-02-009843-4

В сборнике публикуются материалы полевых исследований сотрудников, аспирантов и соискателей Института этнологии и антропологии РАН в различных регионах России, ближнего и дальнего зарубежья как в 2001–2002 гг., так и в разные годы последних десятилетий.

Для специалистов: этнологов, антропологов, географов, историков, социологов.

По сети «Академкнига»

ISBN 5-02-009843-4

© Коллектив авторов, 2004

© Российская академия наук
и издательство «Наука»,
серия «Полевые исследования
Института этнологии и
антропологии РАН» (разра-
ботка, оформление), 1971
(год основания), 2004

В.И. Харитонова

УСТАМИ ШАМАНА ГЛАГОЛЕТ... ДУХ?

К вопросу о шаманской психофизиологии и возможностях экспериментального изучения личности шамана*

Особенности психофизиологии шаманов интересовали отечественных и зарубежных этнографов и антропологов преимущественно в связи с шаманской болезнью, как наиболее ярким феноменом в трансформации личности. Исследование необычных фактов собственно практики шаманов – хотя бы в виде наблюдений и указаний на них – относятся больше к демонстрации «шаманских фокусов» (нанесение ножевых ран, лизание раскаленного железа, хождение по углам и т.д.). Порой встречаются сообщения о так называемом *чревовещании*, что соотносится с «голосами духов», но чаще такие проявления характеризуются как бессмысленные крики, вой, визг и т.п., сопровождаемые кривлянием шамана. Особо в некоторых исследованиях выносится проблема *инговорения*, т.е. говорения в состоянии «транса» на неизвестных шаману языках или языке, которым владел кто-то из его близких, либо же наречиях соседствующих групп населения.

В предлагаемой вниманию читателей статье речь пойдет об обычных полевых наблюдениях и лабораторных экспериментах**, проводимых в рамках проекта «Шаманы и шаманизм: интердисциплинарное исследование личности и явления» (РГНФ). Я остановлюсь на особенностях отдельных шаманских состояний, которые проявляются в ходе ритуальной практики у лиц, владеющих традиционными шаманскими техниками и разделяющих шаманское мировоззрение, даже несмотря на наличие современного образования.

Внимание будет сосредоточено на специфических ощущениях в процессе погружения в измененное состояние сознания (ИСС) и работы в нем (нео)шаманов, в том числе на необычных речевых проявлениях. В задачи данной публикации не входит полная интерпретация сложнейших психофизиологических трансформаций шамана в процессе камлания, однако здесь будут рассмотрены их отдельные элементы, подтверждаемые экспериментальными исследованиями интердисциплинарного характера.

* Работа выполнена при финансом содействии РГНФ (проект № 02-06-00042а).

** Лабораторные работы осуществляются на базе ИЭА РАН и Ин-та высшей нервной деятельности РАН.

ЗАКРОЙ ГЛАЗА – И ТЕБЕ ОТКРОЕТСЯ ТАЙНА ВСЕЛЕННОЙ...

Исследователи, работавшие с практикующими шаманами, обращали внимание на то, что шаман, начиная свой сеанс, прикрывает или закрывает глаза. Это вполне естественный жест, поскольку погружение в ИСС требует сосредоточения и отрешения от происходящего в реальности. Особенно важно такое «отключение» для не очень сильных шаманов, поскольку закрытые глаза позволяют довольно быстро начать процесс опознания образов и их движения в виртуальном пространстве. Приведу одно из описаний вхождения в ИСС, зафиксированное С.И. Вайнштейном от шаманки без бубна Дежит Тожу в 1983 г. в юго-западной Туве: «Когда я начинаю камлать, то сижу и, закрыв глаза, играю на хомуске, слушая, как он поет. Потом начинаю под варган петь сама, тихонько звать к себе моих эреней. Сначала в глазах совсем темно, а потом появляются перед глазами белые точки, начинают мелькать, как крупный град. Вижу – это эрени, узнаю каждого, и больше града нет»¹.

Однако у шаманов аффективные техники погружения могут не включать этот элемент как обязательный, либо использовать его только на определенном этапе. Отмечу, что при медитативном или аффективно-медитативном типе работы также используется прием закрывания глаз. Первый тип имеет место в различных восточных техниках, второй – у российских бабушек-знахарок, использующих в своей постоянной практике хорошо разработанные заговорно-заклинательные акты².

Эти варианты погружения требуют сосредоточения на слове (тексте) или образно выражаемой мысли. Независимо от того, какой вариант избирается (а с точки зрения нейрофизиолога – доминирует активность передней зоны левого полушария или, наоборот, правого), человеку проще при неглубоком погружении работать с текстом или образом, отключив зрительный анализатор естественным путем. Обратим внимание на параллели: например, глаза эпических певцов-сказителей во время исполнения эпоса закрыты; человек, глубоко чувствующий песню, проникшийся ее содержанием, обычно прикрывает или закрывает полностью глаза при пении с полной отдачей этому процессу и т.п. Такое исполнительство часто связано с внутренним видением картин и образов, о которых идет речь. Массовые подтверждения тому мы находим в сказительской практике, когда не только сам сказитель свидетельствует о видении картин, о каких повествует, но и слушатели становятся «очевидцами» происходящего в виртуальной реальности. С этим отчасти связаны широко известные запреты на незаконченность повествования и искажение текстов³.

Данный тип погружения в ИСС преобладает и в традиционных шаманских сеансах – на стадии шаманского путешествия. Современные неошаманы⁴ используют его реже, что связано с законо-



В.С. Топоев выступает на семинаре “Центра по изучению шаманизма...” в ИЭА РАН во время своей научной стажировки

Москва, октябрь 2001 г.
Фото автора

Лечебное камлание В.С. Топоева во время Международного интердисциплинарного научно-практического симпозиума “Экология и традиционные религиозно-магические знания”

Хакасия, июль 2001 г.
Фото автора



мерными трансформациями традиции: она упрощается, избавляясь все больше от своего культурного антуража, оставляя только обязательные элементы, собственно рабочее состояние⁵. Приведу пример из беседы с В.С. Топоевым – современным неошаманом, кандидатом психологических наук, руководителем лаборатории этнопсихологии ХакНИИЯЛИ: «А динамику (*отсматривать*) – это долгое камлание, так можно делать и делали так, скорее всего... Я и своих учу – не надо следовать вот этим (*картинам*), т.е. не нужно быть ведомым кем-то (*в процессе камлания, виртуальной работы*). Сработал – и все. А ведомым (*окажешься*) – это бесконечно. Это можно превратиться в хайджиста, пересказывать как я там лечу, топочу...»⁶.

Само виртуальное путешествие шамана в традиционной практике – это акт, в «повествовательной» своей части во многом идентичный сказительскому. Именно поэтому шаманская практика сохраняет нам более или менее традиционные тексты камланий. Однако установка шамана на индивидуальность конкретного акта камлания заставляет его погружаться в ИСС гораздо глубже, чем сказителя – по крайней мере в те периоды действия, когда ему необходимо выполнить работу, требующую не виртуального видения того, что озвучивает текст, а, например, получения конкретной достоверной информации, о чем пойдет речь далее. Замечу, что тип почти «сказительской работы» надо искать не столько у шамана, сколько у жреца (часто их пытаются называть «белыми шаманами» или оставлять за пределами шаманской практики; мною в отношении к таким лицам предлагался термин *шаманствующие*⁷). И это очевидно: там, где ритуал вместе с текстом приобретают устойчивость, традиционность (религиозно-жреческие, промысловые и др. культуры, например), там исчезает индивидуальность, с нею – импровизация и личностное шаманское начало, ведь там не требуется обретение знания, а предполагается воспроизведение заранее известного.

Однако далеко не всегда человек, наделенный способностью входить в ИСС и выполнять при этом определенную работу, стремится закрыть глаза во время сеанса. Это распространяется и на лиц, практикующих в традиции собственно шаманских культур. Объясняются такие вещи использованием различных техник (например, колдовские техники инсайта – мгновенного обретения информации или оказания энергоинформационного воздействия без видимых проявлений ИСС – не требуют подобных ухищрений), либо различием в собственно шаманских силах или навыках (сильный шаман, как и колдун, обычно умеет использовать технику инсайта). Последнее прослеживается, например, у некоторых сагайских традиционных шаманок без бубнов, практикующих в наши дни. Т.С. Бурнакова (1917 г. р.) исполняет свои импровизации и делает шаманскую диагностику, не закрывая глаз. На-

вык быстрого погружения в ИСС связан у нее, возможно, с выработанной привычкой ощущать себя одновременно в двух мирах, реальном и виртуальном. Впрочем, в ситуации с этой женщиной невозможно исключить фактор благоприобретенных болезненных отклонений, однако в оценке реальности и извлечении нужной информации из ирреальности они не мешают.

УЛЫБКА ЧЕШИРСКОГО КОТА

У шаманов существует специальное приспособление, позволяющее отрешиться от окружающего, – это повязка с баxромой, скрывающая большую часть лица. Последняя деталь в некотором смысле гораздо более значима, чем просто закрытые глаза шамана (обратим внимание, что ни сказатель, ни жрец – шаманствующий – таким приспособлением не пользуются). Разнообразные интерпретации сущности и необходимости этой повязки хороши, каждая по-своему.

Мнение о том, что повязка с баxромой (как и любая баxрома или длинные жгуты на костюме шамана) – это его духи-помощники (фетишистское восприятие), а более «реалистично» (анимистическая трактовка) – это то, во что вселяются духи-помощники, можно рассматривать с позиции как собственно мифологических интерпретаций, так и психофизиологических. Ощущение участия баxромы/жгутов в рабочем процессе возникает у шамана при более глубоких погружениях в ИСС, чем в ситуации сказительства. Это стадия, где происходит смена доминирования в процессе⁸: ведущим становится виртуальная «проявленная образность», в действия которой по своим ощущениям оказывается вовлеченным сам шаман (переход к доминированию передней зоны правого полушария). От этого движения зависит текст, если он продолжает воспроизводиться, т.е. начинается шаманская импровизация. Обычно смена ситуаций (глубины погружения в ИСС) достаточно заметна в поведении шамана.

Обратимся, например, к еще одному описанию С.И. Вайнштейна, сделанному на основе впечатлений от камлания известного тувинского шамана рода Тожу – Сояна Шончура⁹, наблюдавшегося им в 1963 г.: «...Спустя некоторое время Шончур повернулся к нам. Глаза его были закрыты, выражение лица напряженное; жгуты, свисавшие с головной повязки и закрывавшие лицо, были отброшены. Продолжая сидеть и постепенно повышая голос, он перечислял всех своих помощников...»¹⁰. Несомненно, здесь представлен момент «узнавания духов» шаманом, которые пришли и стали уже вполне «осознанными» для него самого. В этой стадии проявленного физического напряжения часто появляются телесные ощущения, которые могут восприниматься шаманом как ощущения прикосновений, подталкивания, кружения; могут появляться также чувства изменения



**В.С. Топоев работает с клиентом в Этнопсихологической лаборатории
ХакНИИЯЛИ**

Абакан, июль 2001 г. Фото автора



**В.С. Топоев во время экспериментального сеанса в лаборатории Института вы-
сшей нервной деятельности и нейрофизиологии РАН**

Москва, декабрь 2002 г. Фото автора

температуры различных частей тела, жара или холода в отдельных местах, движения «энергии».

Ощущение того, что что-то вокруг пришло в движение, что-то наполняет шамана силой, возникающее в определенной ситуации погружения в ИСС, сопряжено в шаманской мифологии с актуализацией значимости шаманского костюма и восприятия его, с одной стороны, как защитной сферы, с другой – как окружающих шамана духов-помощников в процессе, например, шаманского путешествия. Это распространяется и на бахрому на лицевой повязке.

В некоторых шаманских культурах наличие лицевой повязки объясняется желанием шамана оградить присутствующих на камлании от ненужных им контактов с «духом», вселившимся в шамана. Считается, что сам шаман принимает облик духа и может напугать окружающих, либо же, что надо бояться взгляда шаманского духа, находящегося в самом шамане и глядящего через глаза последнего. Не случаен при этом оберег – наставление не поднимать глаза при вселении духа и даже закрывать их руками, например, у бурят. Интересно, что это свято сохраняется до сего дня, чему я была свидетелем, например, на сеансе Б.Ц. Ринчинова во время Театральной олимпиады в Москве (июнь 2001 г.), где присутствовало много молодых бурят. Аналогично – на камлании Ц.Ц. Рабдановой в ИЭА РАН, на семинаре по проблемам комплексного интердисциплинарного исследования шаманизма, где среди участников были приглашенные шаманкой буряты (в обоих случаях использовалась техника «вселения духа»¹¹).

Не исключено, что такой оберег – не просто мифологический вымысел (впрочем, есть ли в мифологии просто вымысел?), а вынужденная необходимость, обусловленная психофизиологическим состоянием шамана в этот момент. Учитывая, что техника вселения шаманского духа требует более глубоких стадий погружения на этапе самого «вселения», можно предположить реальность проявления сильных психофизиологических эффектов в таких ситуациях со стороны шамана, в том числе – телекинетических и теплоэнергетических¹².

Состояния, требующие скрытия происходящего с шаманом от публики, имеют место не только в технике «вселения духа». И здесь речь должна идти уже не о попытке скрыть глаза, но о необходимости закрывать лицо, поскольку оно может довольно сильно искашаться. Приведу один показательный пример описания происходящего с современным неошаманом в ситуации погружения в ИСС:

«...А то, что касается состояния, когда он (дух), например, озвучивает нечто... Ну, оно, во-первых, пришло ко мне тоже неожиданно в свое время. Я занимался проблемой сына моей тетушки, и вдруг я оцепенел, меня начало заводить туда (*перекашивать лицо назад, вправо*), мышцы шеи настолько были напряжены, глаза выпучились... Тут один ... он со страху чуть не убежал, поскольку у меня ли-

ци-то изменилось, глаза – навыкат, шея – туда, как бы голову затянуло; он (*помощник*) не знает, что делать. А тетушка (*шаманка, помощница*) сидит тут и спокойно наблюдает за всеми этими моими прибамбасами. ...Вот этот шаманский дух, он закручивает, что как бы мало и не покажется...

И вот точно так я провожу семинары: хочу сказать ну то, что я как бы знаю, начинаю говорить – он мне обычно вот так голову закручивает (*показывает обычную для говорения «духа» позу: губы вытянуты, голова – вправо, за спину*), лицо искажается... Может, закручивает, чтобы люди не видели искаженное лицо... И начинает там (*говорить*) совершенно другое... Я об одном хотел сказать, он говорит о другом, например...».

Такие состояния, мало приятные для окружающих могут быть самым непосредственным образом связаны с процессом «говорения духа».

ГОВОРИТ «НЕЧИСТАЯ СИЛА»?

Очевидно, что подобные проявления имеют место не только в практике шаманов. Подтверждение тому – древнейшие традиции пророчества, а также более поздние экстатические, религиозно-мистические практики в среде сектантов. Этому явлению было посвящено интересное исследование начала XX столетия, выполненное лицом, имеющим непосредственное отношение к православию, Д.Г. Коноваловым¹³. Яркие описания сектантских буйств и иноречения, включая глоссолалии, говорение стихами, спонтанные импровизационные песнопения, весьма прозрачно напоминают аффективные техники шаманских камланий и проявляющиеся в них свойства человеческой психофизиологии.

Вместе с тем в некоторых случаях схожие психофизиологические эффекты относятся к психической аномалии, классифицируются как заболевание (в профессиональной европейской медицине) или «одержание духом» (в традиционных культурах). Яркий пример подобных проявлений – так называемые «кликуши» или «икотницы», женщины (как правило), страдающие, с точки зрения профессиональной медицины, сложнейшим нервно-психическим заболеванием – северной истерией. Обычно встречи и близкое общение с лицами, являющими живое подтверждение этого феномена, поражают исследователей традиционной культуры. Вот так передает (естественно, не интерпретируя с медицинской или антропологической позиции и даже не соотнося с аналогами в иных культурах) свою встречу с женской-икотницей и беседу «на троих» (далее обозначено: Х – хозяйка, Н – Никитина, И – икота) языковед и фольклорист С.Е. Никитина, указав предварительно: «Нам удалось зафиксировать на магнитофоне речевое поведение икотницы. Икота говорила в ней

сдавленным голосом высокого регистра. Себя она называла икоточкой. Замечательно, что икота не употребляла местоимения “я”...

...Х.: Врачи-то не стали признавать эту мою болезнь, врачи-то не признают, а уж начальство по лекарям меня направили. К старухам возили – куды попало!

Н.: Какие старухи, какой веры?

Х.: Это я уже и не знаю – какой. Всякие были. Воду дадут – пила, а что шептали – не знаю, не слыхала. Пока лекарь у меня сидит – хорошо, как уйдет – валюсь, руки-ноги отказывают. Как заухаешь – во все село. Рот вовсе не разевала.

...Х.: Икота не говорила, только ухала. Говорить стала лет восемь. Что хочет, то и скажет. К лекарю йиздила...

Н.: А как лекаря зовут?

Х.: Не знаю, как его зовут.

И.: Иван Алексеевич.

Н.: А фамилия?

И.: Сказать тебе? Не пиши часто-то.

Н.: Сколько Вам лет?

И.: Ей? Шестьдесят один – икоточка отвечает. Ее поставьте на вид, чтобы она всю жизнь на дороге была.

Н.: Кто?

И.: Да Анна Ивановна...»¹⁴.

Во время разговора, – по личному свидетельству С.Е. Никитиной, – проявление «икоточки» сопровождалось особыми характеристиками в поведении женщины. Она, как и другие икотницы, напрягалась и как бы цепенела перед тем как из нее начинал исходить голос «икоточки». Это ощущалось в очевидной невозможности женщины заставить правильно по ее желанию работать мышцы лица и всей головы. Нереальность же подчинить «утробный голос» своему желанию здесь также очевидна: «икоточка» старательно говорит все то, что несчастная хотела бы скрыть, а иногда, судя по всему, сообщает подробности будущего, которые сама женщина еще с трудом представляет себе, например:

«Н.: Но Вы же там были.

Х.: Была, была, да и не помню ничего, где.

И.: Прокатят тебя, Аннушка, прокатят. Нехорошо дело будет.

Н.: Как это – прокатят?

И.: Она никуда не хаживала. Никого не видела. Сорок лет никого не видела. Двух парней сделала, а больше ничего не делала. Все!

Н.: А где парни?

И.: Парни у ей работают хорошо. Один на фабрике работает в Перми, работает хорошо...»¹⁵.

«Икоточка», поселившийся в бедной женщине, ведет себя сообразно мифологическим персонажам той культурной традиции, к которой принадлежит страдалица, в то время как шаманские «духи» проявляют свой собственный норов исключительно в вариантах,



Нейрофизиологическое обследование В.С. Топоева проводит профессор, доктор медицинских наук Н.Е. Свидерская. Институт высшей нервной деятельности и нейрофизиологии РАН

Москва, декабрь 2002 г. Фото автора

присущих шаманским культурам – разумеется, со скидкой на личную образованность и ментальность конкретного шамана. «Хоттабыч» В.С. Топоева, например, не держит в особом страхе свое «физическое воплощение» – при случае неошаман может обходиться с ним достаточно вольно:

«...Он (*Хоттабыч*) меня научил сомневаться. Я теперь и в нем сомневаюсь. Хоттабыч – он имеет магическую силу. Вот сколько я захочу иметь духов, столько и будет. “Так, у меня есть духи?” “Есть”, – скажет и нарисуется белка, например. И ситуация – как будто я его (*духа белку*) приглашаю издалека. Иду туда, потом сопровождаю – вот как положено, спрячу куда-нибудь... А на самом деле – это галлюцинация, созданная Хоттабычем. Я на этом его много раз ловил. Он – раз! – трансформируется во что-то: в птицу, например, или в собаку трансформируется. Я его один раз пнул (*в образе собаки*), за что он на меня до сих пор обижается. Он на меня ногой гребет, как собаки, ну, как бы пренебрегая мной – “А, ты, мол, там...” Я его – это (*жест ногой, смеется*). Он не ожидал, конечно, такой наглости от меня... Это было уже давно, лет пять уже назад...».

...И ВЫРВАЛ ГРЕШНЫЙ МОЙ ЯЗЫК...

В проблеме «говорения духов устами шамана» наиболее интересными представляются два момента: каким образом идет «трансляция речи» в психофизиологическом плане и насколько эти изречения соответствуют, с одной стороны, непосредственному личному знанию шамана, а с другой стороны, объективному положению дел. Оба вопроса одинаково сложны, если не сказать неразрешимы.

Психофизиология таких речевых актов характеризуется самими adeptами, например, так: «...Вот после этого (*факта управления телом шамана со стороны духа, так сказать, после первого “вселения”*) я стал говорить. Причем, речь идет произвольно как бы. Например, если она (*клиентка*) спрашивает у меня – (“дух”) начинает говорить и причем (*сказанное*) точно совпадает, я много раз проверял, точно совпадает с какими-то фактами (*ср. с данными С.Е. Никитиной*). И причем мне не надо особо слушать или галлюцинировать – стоит как бы расслабиться... Или не то что даже расслабиться... Трудно сказать, как это происходит, трудно объяснить... Он – даже не захочешь – он делает это. Помимо моей воли иной раз. Вот, например, я начинаю говорить... Или когда мы с тобой (*обращается к пациенту*) разговаривали, я хотел про нижнюю часть ног сказать. То есть у меня мысль возникает, что у него проблема в ногах. Я ему только хочу озвучить: “Проблема... в ногах. Но... выше колена...” И пошло-поехало. Я хотел ему про нижнюю часть сказать, но меня нечто разворачивает вообще в другую сторону, (*ono*) начинает объяснять, с чем там (*что-то происходит*), что такое (*случилось*)...».

Воспроизведение не по своей воле информации, чаще всего вообще неизвестной ранее ее ретранслятору, сопровождается ощущением невозможности сказать что-то свое: собственные мысли «закрываются», человек их забывает или они как бы временно уходят за пределы личностного знания. Это состояние сопровождается ощущением невозможности управлять собой, во всяком случае безболезненно для самого состояния (его можно изменить волевым усилием, но тогда не будет получена и ценная информация).

В шаманской практике преобладают такие варианты работы в ИСС, которые непосредственно задействуют физиологическую сторону (предопределено аффективным типом техники и использованием бубна, других музыкальных инструментов). Это, с одной стороны, формирует шаманское мировоззрение, с другой, естественно, знание о шаманской практике предшественников во многом определяет саму деятельность конкретного (нео)шамана и в итоге его психофизиологические проявления. (Нео)шаман полагается на своего духа, ему кажется, что все происходящее действие обеспечивает этот самый дух, с которым он в определенный момент составляет нечто единое (в варианте вселения духа, подселения его или непосредственного управления им/и), например:

«...Но для этого есть Хоттабыч, а не я. Он начинает это делать, как бы направляет духов. Я, скорее всего, не управляю этим процессом... Слова находит – Хоттабыч, действия делает Хоттабыч... Я ни при чем при его делах-то. Я просто хожу и, когда ситуация созревает, я просто должен войти в какое-нибудь измененное состояние сознания, отдать в распоряжение все свое (*свое тело в распоряжение духа*) – и все. А то, что он делает – это я не придумываю, это, скажем так, это его проблемы: каких духов сорвать, чего там сделать...».

Иные варианты получения информации также возможны, особенно в других техниках. Вопрос о том, насколько достоверна получаемая информация, должен решаться в каждом конкретном случае. В практике современного народного целительства, например, известно множество ситуаций с хорошей диагностикой, а в парапсихологии – с различными предсказаниями, поисковыми работами (от логоходства с поиском полезных ископаемых до криминалистики). Сами шаманы, а особенно современные неошаманы, пытаются разграничивать свою собственную эмпирическую информацию и неизвестную им в реальности информацию «от духов». Не вдаваясь в сложности вопроса о том, откуда и каким путем извлекается такая информация, обратим внимание на то, что при «общении с духом» (нео)шаман имеет возможность получать сведения о различных традициях и, в том числе, шаманской практике предков, шаманских технологиях. Это утверждают многие современные неошаманы, в том числе и В.С. Топоев:

«...Таким образом я накапливаю информацию об определенных традициях ритуальных и т.д., поскольку я вопросы задаю те, на которые ответ не знаю. И ответ дает Хоттабыч.

Ну, я не знаю, насколько это адекватно или еще что-нибудь... Тем не менее он начинает управлять моей речью. А если ему не надо и не интересно – тогда я могу говорить сколько угодно долго, он не вмешивается. А то, что касается диагностики, передачи информации, связанной с какой-нибудь традицией, он тут встречает и контролирует, как может. Если я ошибаюсь – а я достаточно много ошибаюсь – если, например, вижу у него (*пациента*) там за лопаткой что-нибудь – а это не является самым важным. Я: “Вот у тебя за лопаткой... (*начинает говорить, тут вмешивается Хоттабыч*) ...Но это – слава Богу! А надо бы голову посмотреть...” Потом, когда головой занимаешься, смотришь – и на лопатке что-нибудь “нарисовалось” или вообще она исчезает как таковая...».

Вопрос о речевых проявлениях «духов» интересен и еще в одном отношении: он позволяет затронуть тему иноговорения не только в аспекте «говорения за кого-то», но и говорения на иностранных языках, шире – иноговорения. Как указывалось выше, это свойственно не только шаманам. Однако применительно к теме шаманизма данная проблема осмыслилась не психофизиологически, а культурологически. Подобные варианты исследования в ситуациях с необычными явлениями оказываются, как правило, далекими от истины. Разумеется, материалистически настроенные (или обязанные быть настроенными таким образом) исследователи приходили к выводу о том, что иноязычие у шаманов объясняется заимствованием из языков соседствующих народов¹⁶. Надо сказать, что для фольклора в целом такая практика вполне естественна. Например, в быличках, где речь идет о нечисти – представителях потустороннего мира, виртуальной реальности – возможен вариант воспроизведения речи таких персонажей на других языках. Весь вопрос в том, откуда подобная установка в фольклоре: от восприятия нечисти как иноземцев или от знания о возможностях таких виртуальных персонажей не просто сообщать при случае некую информацию, а преподносить ее на языке, например, не известном ретранслятору?

Сообщу о паре любопытных фактов из экспериментальной работы с конкретными шаманскими актами. В ситуации очистительных сеансов-камланий (с точки зрения медицины – при попытке воздействия на пациента с тяжелым психическим диагнозом, предварительно определенным психиатром как синдром Кандинского-Клерамбо), пациент (участник эксперимента) испытывал внешне ярко выраженное психофизиологическое, энергоинформационное воздействие. Он – достаточно неожиданно для проводящих эксперимент и для себя самого – дважды отреагировал на происходящее в виртуальном сценарии фразами на разных



Наставница В.С. Топоева «шаманка без бубна» Т.И. Канзычакова
Хакасия, ноябрь 2001 г. Фото автора

языках. В первом сеансе, когда виртуальное действие было сосредоточено на образе, давно терзавшем его (персонаж арабского происхождения, гильотинированный во Франции в XVI в. за тяжелые преступления), он несколько раз прокричал в один из драматических моментов по-французски «Assesion!» (убийство). Это сопровождалось активизацией его собственного поведения: он попытался сорвать нейрофизиологическую «шапку» с головы, у него начались сильные спазмы, задыхание. В последнем же сеансе, где виртуальный и смысловой контексты сводились к самоочищению и общению с неким духом (возможно, будущим покровителем), клиент в финале поблагодарил то ли этого «духа», то ли самого неошамана фразой на хакасском языке, на что неошаман, не особо задумывавшийся над происходящим в реальности, также ответил ему соответствующей фразой по-хакасски. Разумеется, ни хакасского, ни даже французского языка пациент не знал вообще и очень удивился, услышав после сеансов о своих лингвистических подвигах.

Столь глубокие ИСС-погружения пациента в работе шамана относятся обычно с глубокими стадиями измененных состояний сознания у него самого – с теми стадиями, на которых может проходить собственно экстрасенсорная работа. Сами знатоки шаманских методик это хорошо понимают:

«...Но до этого идет... озвучивание диагноза, как правило. Вот дух озвучивает диагноз: вот такая-то, такая-то проблема, и поэтому так плохо живет...

Ну и ходит, ходит как бы вокруг да около, а потом ситуация как бы созревает – я даже не могу описать с точки зрения созревания ситуации: то ли клиент как бы созрел, то ли сам созреваешь, или там нечто другое созревает... И потом неожиданно **входишь в совершенно другое состояние**, потом это может быть как бы импульс такой. И кратковременный, поскольку такое напряжение сложно долго выдержать. ...**Вот когда подключается Хоттабыч...** А подключается – иногда бывает как бы импульс. Раз – нечто такое, и обволакивает – не **обволакивает, но такое ощущение, что заполняет все тело**. ...Тогда делаешь движения, топочешь и кричишь – проявления совершенно разные бывают. Либо вот такие действия – спонтанные, неконтролируемые – они возникают в совершенно трудной ситуации, когда нужно, на мой взгляд, нечто, не скажем более сильное воздействие, большей силы, тогда интенсивность движения получается. И они бывают совершенно хаотичны. Вот если сидишь, в случаях, например, работы с онкологическими заболеваниями, то так спокойно камлать не получается. Начинают ноги подлетать кверху... (смеется)».

«СИЛЬНЫЙ ШАМАН – ЭТО УМНЫЙ ШАМАН!»

Вместе с тем поведение шамана, как считают сами adeptы этой магико-мистической практики, зависит не только от ситуации, но и от характера его духа-покровителя: «...это зависит от духа, – подтверждает В.С. Топоев, – насколько он серьезный, важный, т.е. он такой же, как человек – имеет свой темперамент, свой характер...».

В данном случае речь идет об особом «духе» – непосредственном покровителе шамана, который может осмысляться, например, как родовая шаманская сила, наследованная от предка-шамана. Очевидно, особое видение и ощущение приводят к тому, что, помимо известного персонажного ряда, который относится к разряду духов-помощников и воспринимается изначально «визуально», а затем, по обстоятельствам, более или менее «проявленно», кандидат в шаманы в своем становлении наиболее близко может «знакомиться» с одним персонажем. Это удобный вариант для последующей работы. Такая «сила», по ощущениям adeptа, управляет им. Однако дальнейшее общение зависит и от силы воли самого человека. Обратим внимание на то, что современный неошаман, склонный к ментальному анализу и экспериментам, довольно свободен в общении не только с возможными виртуальными помощниками, но и со своим покровителем (см. выше). Особенно любопытно то, что он уже начинает воспринимать и осознавать энергетическую суть «духов», понимая, как его психоментальное начало превращает энергетику в образы:

«Я понял, что реальный дух в определенной форме – форме Медведя или Волка – вряд ли может существовать среди магически сильных духов, они “не привязаны”. Шарообразные – могут быть. Я его-то (*будущего духа*), в принципе, в “свернутом” состоянии, когда он как бы не проявляет себя, я его вижу в шарообразной форме. Потом он может форму принять, удобную для ситуации. И попробуй догадайся, который дух – помощник... Я на этом не зацикливаюсь, поскольку... стоит ли говорить... Я вижу духов-противников, это да. А собственных (*в воплощенно-образном варианте*) – нет...».

При этом современный неошаман-аналитик все же пользуется традиционными способами работы с «духами»: умев вполне осознанно трансформировать энергетические сгустки в конкретные образы, он при необходимости обращается к услугам «персонажей»:

«(Х) Кого ты отправляешь в подземный мир?

(Т) Духа, например... птичку...

(Х) Это дух-помощник?

(Т) Можно так сказать....

(Х) Есть еще какие-то духи, которых ты можешь позвать на помощь?

(Т) Иногда да. Это зависит от ситуации, от проблемы. Иногда надо выдернуть нечто такое... Тогда я обычно медведя зову... Мед-

вежней силой пользуюсь. А то, что касается птички, то она – туда (*в нижний мир*)...

...Ну это бывает крайне редко, когда вот, скажем, непосредственно какой-то дух приглашается для какого-то действия... (*далее – пример работы*) И тогда я на него наслал духа типа ястреба, точнее филина. Филин не может эту штуку выдрать (*болезнь, воспринимаемую самим пациентом как “гриб в голове”*). А потом-то этот человек описывает свое состояние, оно как бы совпадает (*с тем, что делал и видел неошаман*): видел этого филина, как тот пытался вытащить (*болячку*)... “Потом, – говорит, – налетает такая огромная птица – как дернет, и все”. А поскольку филин не справился с задачей, я вот с этой птицей начал работать...».

Таким образом, психоэнергетические ощущения, которые испытывает (нео)шаман, могут им осознанно или бессознательно трансформироваться в тот вариант видения, который предлагает ему его собственное мировоззрение. Очевидно, что у адепта, наследовавшего конкретную традиционную практику и мировоззрение, это проявится в персонажах известной ему мифологии, а у некоторых современных посвященных, стремящихся к анализу процессов, происходящих в них самих, могут наблюдаться осознанные процессы работы с психоэнергетической сферой. В этой ситуации, не исключено, что наиболее сложно справиться с внутренними энергетическими ощущениями и поэтому образ «духопокровителя» гораздо сложнее «усмирить» и подчинить себе. В проявлениях собственно энергетических процессов в организме даже современные адепты шаманизма могут не усматривать аналогии с «явлением покровителя»:

«...Сделал обряд, пригласил шаманских духов Хакасии, которые где-нибудь ходят, и отдал свое тело, чтобы они там начали работать через меня... Я наполнился чем-то. И было состояние очень такой неограниченной возможности, силы... Я в этом состоянии находился месяц – полтора... Потом это все – раз! – и ушло».

Интересно, что состояние «наполненности чем-то» у В.С. Топоева ушло, а дух-покровитель остается до сих пор, хотя и сообщает периодически своему «второму я» о том, что может покинуть его. Хоттабыч «воспитывает» свое «психофизиологическое воплощение» весьма реалистично, нацеливая на аналитический подход к жизни:

«До этого я пытался заняться изучением духов, – рассказывает В.С. Топоев, – а потом он мне сказал: “Зачем тебе это надо?” “Я хочу быть сильным, Великим шаманом”. А он говорит: “Сильный шаман – это умный шаман! Зачем тебе столько духов?”... Вот тогда меня поставили на место... Он во мне убивает много желаний и, в частности, желание иметь такую силу. Он мне показал как бы: есть такая сила, есть такая возможность. И тут же стал истреблять цепляние за эту силу. Я думаю, что это просто уроки мастерства».

ШАМАН – НЕОШАМАН – КОЛДУН/МАГ: ЗАКОНОМЕРНАЯ ТРАНСФОРМАЦИЯ?

На примере трансформаций мировоззрения, психоментально-го комплекса современных неошаманов становится очевидным процесс эволюции и модернизации самой шаманской практики. Это сказывается не только в значительных видоизменениях обрядовой стороны камланий (отсекаются длительные «повествовательные» части шаманских путешествий, которые в наши дни нет возможности осуществлять на протяжении нескольких суток, да и сами мистерии уже не вызывают столь уважительного отношения со стороны большей части представителей социума); очевидны изменения в самой психоментальной сфере – стремление проанализировать происходящее с самим собой в виртуальном пространстве, оценить и понять эту виртуальную реальность на базе имеющегося научного знания.

Как ни парадоксально, такие устремления ведут шамансскую традицию по пути эволюции, которую некогда прошла магико-мистическая практика славян. Это медленно, но верно превращает шамана... в колдуна/мага¹⁷. Впрочем, между данными персонажами традиционной культуры и без того психоэнергетическая разница была не столь велика, как ее можно было представить себе, исходя из культурного антуража. Теперь же, когда шаманская практика не вымирает, а трансформируется, это пошло по совершенно определенному руслу: как некогда волхвы и кудесники вынуждены были отказаться от экстатических проявлений, мистерий на публике, так и современные неошаманы оставляют в работе только то, что необходимо для осуществления практических задач, убирая из ритуала, фактически, сам ритуал с его внешним ярким, красочным, эмоциональным выражением.

Однако это не лишит практику ее собственно психо- и нейро-физиологических особенностей. И шаманы, и их клиенты будут по-прежнему испытывать необычные ощущения¹⁸, которые помогают им воздействовать на психофизиологию человека. Это осталось во всех иных практиках, хотя, например, колдуны и маги во многих ситуациях свели до минимума даже такие проявления в общении с природой и человеком, благодаря высочайшему развитию собственных техник.

Очевидно, «дух» еще долго будет говорить через шамана, в том числе на разных языках – что, конечно же, ни в коем случае нельзя «списать» за счет знания шаманом языков соседних народов¹⁹. Проблема гораздо глубже и сложнее. Однако этнографы смогут осознать ее в полной мере только через интердисциплинарные исследования феномена шаманизма.

¹ Вайнштейн С.И. Мир кочевников Центра Азии. М., 1991. С. 254–255. См. подобные описания: Харитонова В.И. «Не в воле человека стать шаманом?» // Шаманский дар. К 80-летию Анны Васильевны Смоляк. М., 2000. С. 312–338 (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам; Т. 6. Далее: ЭИ...).

² См., напр.: Харитонова В.И. Заговорно-заклинательный акт в народной культуре восточных славян // Этнографическое обозрение. 1993. № 4. С. 91–106; Она же. Как лечат заговорами. Знахарка из Малоярославца // Народное творчество. 1993. № 7. С. 20–23.

³ Специально об этом см.: Харитонова В.И. Магия прерванного повествования // Материалы международного конгресса «Шаманизм и иные традиционные верования и практики». М., 1999. С. 207–212. (ЭИ... Т. 5, ч. 1).

⁴ Неошаманами здесь и далее именуются люди, практикующие в наши дни шаманизм, но пришедшие в него опосредовано (через различные курсы целительства, гипноза, магии и т.д.); часто это связано с прерванностью шаманской традиции (как, например, в Хакасии).

⁵ Отмечу, что такие модификации шаманской традиции приближают ее к традиции колдовской (славянский вариант), где, по всей вероятности, схожие трансформации произошли гораздо раньше, при уничтожении язычества во времена активного внедрения христианства. См.: Харитонова В.И. Заговорно-заклинательное искусство восточных славян: проблемы традиционных исследований и возможности новых интерпретаций. М., 1999. С. 235–237, 253–255 и др. (ЭИ... Т. 5, ч. 1).

⁶ ПМА, зап. от В.С. Топоева, апрель 2003, Москва. Далее указания в тексте.

⁷ Функ Д.А., Харитонова В.И. Шаманство или шаманизм?... // «Избранники духов» – «Избранные духов»: Традиционное шаманство и неошаманизм. Памяти В.Н. Басилова (1937–1998). М., 1999. С. 41–71. (ЭИ... Т. 4).

⁸ При погружении шамана в ИСС – если процесс идет без сбоев – несколько стадий, очевидно, сменяют одна другую. В начале процесса погружения шаман сам пытается вызвать некие образы (своих духов-помощников, как правило, ср. приведенные слова Дежит Тожу), потом эти образы проявляются сильно и значимо, начинают свою виртуальную жизнь – выстраиваются в определенные картины, сменяющие друг друга, после чего происходит значимая смена состояния шамана: если изначально шаман пытался что-то рассмотреть и даже воздействовать на происходящее в виртуальном мире, то теперь он оказывается «втянутым» в действие и зависимым от происходящего. Далее ему важно несколько изменить состояние-ситуацию, чтобы иметь возможность действовать в ней, сообразно своим задачам. Все эти стадии, как и последующие, значимо отличаются одна от другой, о чем знают и традиционные шаманы, и современные (нео)шаманы различных традиций. Ср., в частности, с методикой экспериментального шаманизма, см.: Слободова А.Л. Искусство шамана как мастера ИСС // «Шаманизм и иные традиционные верования и практики»: Материалы международного конгресса. М., 1999. С. 212–215 (ЭИ... Т. 5, ч. 1). Отслеживание смены таких состояний оказалось возможным по нейрофизиологическим данным, что удалось подтвердить в экспериментах группы по изучению шаманских состояний сознаний (названный проект РГНФ).

⁹ Об этом шамане и истории общения с ним этнографов см. специальную работу: Функ Д.А. Тувинский шаман Шончур Тожу и его бубен (по материалам П.И. Каулькина) // Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae (в печати).

¹⁰ Вайнштейн С.И. Мир кочевников... С. 257–258.

¹¹ См. подробно: Харитонова В.И. Тайна шаманской мистерии // Широкогоровские чтения: Проблемы антропологии и этнологии. Владивосток: изд-во ДГУ, 2001. С. 27–30.

¹² Теплоэнергетические проявления, что известно из парапсихологических источников, могут быть порой настолько мощными, что оставляют следы ожогов. Так, знаменитая экстрасенс из Ленинграда Н. Кулагина однажды дистантно нанесла ожог одному из японских специалистов, который усомнился в реальности ее способностей, см.: Кулагин В. Феномен «К» (Феномен Нинель Кулагиной) // Феномен «Д» и другие. М., 1991. С. 107–221.

¹³ Коновалов Д.Г. Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве. Сергиев Посад, 1908. Ч. I, вып. 1: Физические явления в картине сектантского экстаза.

¹⁴ Никитина С.Е. Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993. С. 15–16.

¹⁵ Там же. С. 17.

¹⁶ Такая картина наблюдается во всех пограничных районах. Напр., в Карпатском регионе (Тячевский р-н, Ужгородской обл., ныне Украина) «нечисть говорит» исключительно по-венгерски или по-румынски.

¹⁷ Неошаманам помогает в таких трансформациях их обучение на различных курсах магии, гипноза, целительских техник. Фактически им не надо «изобретать велосипед» – они приходят в шаманизм с уже наработанными навыками иных практик.

¹⁸ В данной статье из-за ограничения объема представлена только незначительная часть тех психофизиологических проявлений, которые испытывает шаман в ИСС. Продолжение исследований см. в последующих работах автора.

¹⁹ Ср. с иной концепцией – см., напр.: Плужников Н.В. Отражение межэтнических контактов в сибирском шаманстве XIX–XX вв. Автореферат дис. ... канд. ист. наук. М., 1999.

A.A. Сиринा

НЕРАЗЫКАЕМЫЙ КРУГ ЖИЗНИ (по материалам экспедиции 2002 г. в Магаданскую область)*

В июле–сентябре 2002 г. (Северо-Эвенский район Магаданской области) состоялась экспедиционная поездка в г. Магадан, пос. Эвенск и оленеводческую бригаду № 1 муниципального предприятия (МУП) «Расцвет Севера».

В Магаданском областном краеведческом музее я познакомилась с богатыми этнографическими коллекциями по эвенам, чукчам, корякам. Пользуюсь случаем, чтобы выразить признательность директору музея, а также заведующей фондами и хранителю

* Исследования проводились в рамках коллективного проекта «Post-Soviet Political and Socio-Economic Transformation among the Indigenous Peoples of Northern Russia: Current Administrative Policies, Legal Rights, and Applied Strategies», поддержанного Юбилейным фондом Шведского банка.