

Международная серия научных трудов

**ЭТНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
ПО ШАМАНСТВУ И ИНЫМ ТРАДИЦИОННЫМ
ВЕРОВАНИЯМ И ПРАКТИКАМ. Т. 15, ч. 1**

ЭКСПЕРТНЫЙ СОВЕТ

Айгнер Дагмар (Вена, Австрия)

Балзер Мандельштам Марджори (Вашингтон, США)

Гацак Виктор Михайлович (Москва)

Жуковская Наталия Львовна (Москва)

Йохансен Улла (Кельн, Германия)

Криппнер Стэнли (Сан-Франциско, США)

Ревуненкова Елена Владимировна (Санкт-Петербург)

Тишков Валерий Александрович (Москва)

Функ Дмитрий Анатольевич (Москва)

Харитонова Валентина Ивановна (Москва) – *гл. редактор*

Харнер Майкл (Милл Велли, Калифорния, США)

International series of the scientific publication

**ETHNOLOGICAL STUDIES OF
SHAMANISM AND OTHER INDIGENOUS SPIRITUAL
BELIEFS AND PRACTICES, Vol. 15, part 1**

EXPERT COUNCIL

Balzer Marjorie M. (Washington, USA)

Eigner Dagmar (Vienna, Austria)

Funk Dmitri A. (Moscow)

Gatsak Victor M. (Moscow)

Harner Michael (Mill Valley, California, USA)

Johansen Ulla (Cologne, Germany)

Kharitonova Valentina I. (Moscow) - *Editor*

Krippner Stanley (San-Francisco, USA)

Revounenkova Yelena V. (St. Petersburg)

Tishkov Valery A. (Moscow)

Zhukovskaya Nataliya L. (Moscow)

В серии опубликовано:

Т.1 Шаманизм и иные ранние религиозные представления. К 90-летию доктора исторических наук, профессора Л.П. Потапова. Сб. ст. / отв. ред. *Д.А. Функ*. М.: ИЭА РАН, 1995, 272 с.

Т.2 Функ Д.А. Телеутское шаманство: традиционные этнографические интерпретации и новые исследовательские возможности / отв. ред. *Л.П. Потапов*. М.: ИЭА РАН, 1997, 268 с.

Т.3 (в 2-х ч.) Харитонова В.И. Заговорно-заклинательное искусство восточных славян: проблемы традиционных интерпретаций и возможности современных исследований. М.: ИЭА РАН, 1999, 292 с.; 310 с.

Т.4 «Избранники духов» - «избравшие духов»: Традиционное шаманство и неошаманизм. Памяти В.Н. Басилова (1937–1998). Сб. ст. / отв. ред. *В.И. Харитонова*. М.: ИЭА РАН, 1999, 308 с.

Т.5 (в 3-х ч.) Материалы международного конгресса «Шаманизм и иные традиционные верования и практики», посвященного памяти А.В. Анохина, Н.П. Дыренковой, С.М. Широкогорова. Москва, Россия, 7–12 июля 1999 г. М.: ИЭА РАН, 1999. Ч. 1. 322 с.; Ч. 2, 384 с.; М.: ИЭА РАН, 2001. Ч. 3, 235 с.

Т.6 Шаманский дар. К 80-летию доктора исторических наук Анны Васильевны Смоляк. Сб. ст. / Отв. ред. *В.И. Харитонова*. М.: ИЭА РАН, 2000, 338 с.

Т.7 (в 2-х ч.) Материалы международного междисциплинарного научно-практического симпозиума «Экология и традиционные религиозно-магические знания». Москва – Абакан – Кызыл, 9–21 июля 2001 г. М.: ИЭА РАН, 2001, 303 с.; 307 с.

Т.8 Секс, эротика, травестизм в шаманизме и иных традиционных верованиях и практиках (*выход издания задержан*).

Т.9 Материалы Международного междисциплинарного научно-практического семинара-конференции «Сакральное в традиционной культуре: методология исследования, методы фиксации и обработки полевых, лабораторных, экспериментальных материалов». Москва – Республика Алтай, 6 – 15 июля, 2003 г. Ч. 1. М., 2004, 290 с.

Т.10 (в 2-х ч.) Материалы Международного междисциплинарного научно-практического конгресса «Сакральное глазами “профанов” и “посвященных”». Москва, 21–30 июня 2004 г. М.: ИЭА РАН, 2004, 315 с.; 328 с.

Т.11 Женщина и возрождение шаманизма: постсоветское пространство на рубеже тысячелетий. Сб. ст. / отв. ред. *В.И. Харитонова*. М.: ИЭА РАН, 2005, 365 с.

Т.12 Международный семинар “Шаманизм и шаманское целительство: методологический и научно-практический аспекты”: доклады и стенограмма заседаний / отв. ред. *В.И. Харитонова*. М.: ИЭА РАН, 2007, 256 с.

Т.13 Ермакова Е.Е. Заговорно-заклинательная традиция Тюменской области (тексты заговоров в записях 1980–2000-х годов) / отв. ред. *В.И. Харитонова*. М.: ИЭА РАН, 2008. 394с.

Т.14 (в 2-х ч.) Психофизиология и социальная адаптация (нео)шаманов в прошлом и настоящем. Материалы международного междисциплинарного научного симпозиума. Республика Бурятия, Тункинский национальный парк. 2–9 августа 2010 г. М.: ИЭА РАН, 2010. 274 с.; 258 с.

**РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ
ИМЕНИ Н.Н.МИКЛУХО-МАКЛЯ**

**ЭПИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ
И ДУХОВНЫЕ ПРАКТИКИ
В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ**



**EPIC HERITAGE
AND SPIRITUAL PRACTICES
IN THE PAST AND AT PRESENT**

МОСКВА

2013

Ответственный редактор
д.и.н., к.ф.н. В.И. Харитонова

Редколлегия
к.и.н. А.С. Курленкова, к.и.н. О.Б. Наумова,
д.и.н. Д.А. Функ

Рецензенты
д.и.н. С.Н. Абашин
д.и.н. Е.В. Ревуненкова

Эпическое наследие и духовные практики в прошлом и настоящем: Сб. статей / *отв. ред. В.И. Харитонова*. М.: ИЭА РАН. 2013. – 340 с. (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 15, ч. 1)

В оформлении тома использованы фотографии из семейного архива В.Н. Басилова (предоставлены И.А. Кремлёвой).

**Сборник статей подготовлен на основе материалов
Международной конференции
памяти д.и.н. Владимира Николаевича Басилова
(1937–1998)**

*Издание подготовлено при финансовой поддержке
Российского Государственного Научного Фонда,
грант № 12-01-14058*

ISBN 978-5-4211-0081-2

© Идея серии – Д.А. Функ, В.И. Харитонова, 1995 г.

© Институт этнологии и антропологии РАН, 2012 г.

© В.И. Харитонова, отв. ред., 2012 г.

© Коллектив авторов, 2012 г.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Сборник статей, предлагаемый вниманию читателей, подготовлен на основе докладов и выступлений, прозвучавших на Международной научно-практической конференции, посвященной памяти известного советского / российского этнографа, занимавшегося исследованием культурных традиций народов Средней Азии и Казахстана, доктора исторических наук Владимира Николаевича Басилова.

Конференция работала летом 2012 года поэтапно в двух странах, входивших ранее в состав СССР, – России и Кыргызстане. Это мероприятие было инициировано Центром по изучению шаманизма и иных традиционных верований и практик при ИЭА РАН, подготовлено и проведено Институтом этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН (г. Москва) совместно с несколькими организациями Кыргызстана (г. Бишкек): культурно-исследовательским центром «Айгине», Институтом по изучению Центральной Азии при АУЦА (Американский университет в Центральной Азии), департаментом антропологии при АУЦА, Институтом истории и культурного наследия НАН КР. Конференция прошла при участии членов Международного Общества изучения шаманизма (г. Будапешт, Венгрия).

Тематически мероприятие было спланировано с учётом научных интересов В.Н. Басилова, изучавшего культуры и религии среднеазиатско-казахстанского региона, особенно интересовавшегося шаманством. Два относительно самостоятельных симпозиума, составлявших конференцию, включали каждый по несколько тематических секций: симпозиум 1 (Москва) – «Традиционные религиозные практики в современном мире (Россия и Центральная Азия)»: 1) Центральноазиатский ислам: новое поле, новые проблемы; 2) Традиционный шаманизм и фигура (нео)шамана в современном мире: традиции, трансформации, новации; симпозиум 2 (Кыргызстан, Чолпон-Ата) – «Духовное наследие тюркского мира Центральной Евразии»: 1) «Манас» и эпическое наследие народов мира; 2) Эпосы и современные сказители; 3) Шаманские практики и народное целительство в современном мире; 4) Культ святых и религиозная жизнь народов Центральной Евразии.

В двух симпозиумах конференции приняли участие учёные из России и Среднеазиатского региона, а также исследователи из США, Великобритании, Франции, Германии, Италии, Швейцарии, Венгрии, Украины, Австралии, Индии, Китая; в научно-практической части были представлены, в том числе, специалисты из Боливии, Гватемалы, Японии.

Конференция памяти В.Н. Басилова прошла на высоком научном уровне. Однако надо заметить, что её организаторы стремились к тому, чтобы в работе научных симпозиумов смогли поучаствовать исследователи разного возраста и научного статуса, а это неизбежно, хотя и в незначительной степени, но отразилось – даже при строгом отборе текстов к печати – на общем уровне публикуемых работ.

Многочисленные доклады, прозвучавшие на заседаниях, были представлены в виде статей в редколлегию (всего в адрес оргкомитета поступило более 200 заявок). Из рекомендованных к изданию статей подготовлены 3 научных сборника («ЭИ...» Т. 15, ч. 1-2; т. 16). В каждую книгу вошли материалы одной или двух секций. Тексты выступлений, прозвучавших на вечере памяти В.Н. Басилова (23 июня), и некоторые доклады с анализом его научного наследия, публикуются отдельно («ЭИ...» Т. 17).

Основой публикаций первой части пятнадцатого тома серии «Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам» стали статьи, тематически отнесённые ко второй секции «Традиционный шаманизм и фигура (нео)шамана в современном мире: традиции, трансформации, новации» первого симпозиума «Традиционные религиозные практики в современном мире (Россия и Центральная Азия)», работавшего в Москве.

Организаторы конференции надеются, что проведённое мероприятие и книги, в которых публикуются работы его участников, а также исследователей, хорошо знавших Владимира Николаевича и пожелавших приобщиться к этому юбилейному изданию (18 января 2012 г. исполнилось 75 лет со дня рождения В.Н. Басилова), будет хорошей памятью о нашем рано и трагично ушедшем из жизни коллеге – талантливом учёном, прекрасном Учителе, изумительном человеке...

В.И. Харитонова

**ТРАДИЦИОННЫЙ ШАМАНИЗМ
И ФИГУРА (НЕО)ШАМАНА
В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ:
ТРАДИЦИИ, ТРАНСФОРМАЦИИ, НОВАЦИИ**

Аверьянов Ю.А.

**ШАМАНСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ
В ТРАДИЦИОННОМ ОПИСАНИИ
ТЮРКСКОГО СВЯТОГО-СУФИЯ
(НА ПРИМЕРЕ ШУДЖА ЭД-ДИНА БАБА)**

В эпоху монгольского нашествия, в XIII–XIV вв., в обители (*завийе*) Сейида Гази на западе Малой Азии и на соседних с ней землях нашли пристанище многочисленные толпы странствующих дервишей – *абдалов, каландаров, джавлаков*. Они с пиететом относились к личности мусульманского героя, «борца за веру» Сейида Гази и стали почитать его как своего небесного покровителя – *пира*. Эти дервиши каждую пятницу собирались возле гробницы Сейида Гази и устраивали там радения. Раз в год, в праздник жертвоприношения (*курбан байрам*), бродячие дервиши со всей Малой Азии сходились вместе в обители Сейида Гази и в течение нескольких дней совершали ритуальные церемонии (*айин*), поклоняясь духу Сейида Гази. Это празднество воспринималось ими как «великое паломничество» (*хаджи акбар*). Воспоминания об этих торжествах и сопровождавших их ритуалах вошли в агиографические сочинения суфийского братства бекташийя – *менакиб-наме*. Герои данных жизнеописаний – Хаджи Бекташ Вели (XIII в.), Хаджим Султан (XIV в.), Отман Баба (XV в.) – сами неоднократно участвовали в паломничестве к мавзолею Сейида Гази и возглавляли суфийские радения, проводившиеся там. Эти церемонии возобновлялись в обители каждый год, судя по всему, из века в век. Шейх обители Сейида Гази носил почетный титул *азам баба* («величественный отец»). Ежегодные собрания, проходившие в обители, наблюдали и европейские путешественники XVI–XVII вв.

(А. Менавино, М. Бодье), поделившиеся своими впечатлениями с европейскими читателями. Они полагали, что в этих собраниях принимало участие до 8000 странствующих дервишей, возглавляемых шейхами в белых одеждах, каждый из которых в пятничный день, накануне завершения торжеств, должен был поведать собравшимся о своих странствиях в течение года, о том, какие земли ему удалось посетить, какие обычаи и порядки там заведены и что нового творится в мире.

Известно, что *абдалы* и родственные им суфийские объединения передвигались по странам ислама небольшими группами. Они почти не носили одежды, ходили босыми, отращивали длинные волосы. Их тела были покрыты татуировкой, а также следами от ожогов и ран, наносимых самим себе во время транса. Абдалы сбривали бороду, усы, выщипывали брови. Они носили с собой музыкальные инструменты – тамбурины, рожки, бубны (*дауре*) – и распевали духовные гимны. Эти дервиши держали на плечах топорики, доставшиеся им якобы от хорасанского вождя и борца с несправедливостью Абу Муслима (VIII век), а в руках несли дубины с искривленным верхом, наследство шейха Шуджи (*Оджак*, 1992: 112–115). В XVI в. усилившееся Османское государство стало принимать строгие меры в отношении странствующих дервишей. Расцвет их деятельности в Малой Азии приближался к концу. Борьбу против *каландаров* и прочих «бродяг» возглавил сначала *кадий* (духовный судья) городка Сейидгази Мустафа Ишрети (ум. 1566). Затем была сделана попытка назначить в обитель Сейидгази шейха Энвери из умеренного и консервативного братства *накишбандийа*. Убедившись в провале этой инициативы, государство перешло к более планомерной политике интеграции мятежной обители путем включения ее насельников в число дервишей братства *бекташийа*. По сообщению османского путешественника Эвлии Челеби, ок. 1648 г. *завийе* Сейида Гази уже полностью была заселена дервишами-бекташи.

Обитель суфийского шейха (из числа странствующих дервишей-абдалов) Шуджа эд-Дина Вели долгое время находилась словно бы «в тени» славной и героической *завийе* Сейида Гази. Автор официальной османской агиографической компиляции

XVI в. «Шакайик-и Нуманийе» Ташкёпрюлюзаде, писавший около 1560 г., упоминает некоего Шуджа эд-Дина Карамани, находившегося в услужении у шейха Хамида Кайсери. Этот Шуджа эд-Дин якобы спас жизнь османскому султану Мураду II (1421–1451), и в память об этом событии султан приказал построить для Шуджи мечеть и завийе в Эдирне, в квартале Даббаглар. После смерти этот человек был похоронен в том же месте (*Ташкёпрюлюзаде*, 1896: 94). Османский биограф XVI в. Лятифи сообщает о Шуджа эд-Дине Карамани примерно то же самое, но настаивает, что он был похоронен в другом месте – в маленькой деревне в 12 часах пути от Эскишехира. Ему известна и легенда о приходе к Шудже знаменитого в свое время еретического учителя Кемалья Умми (ум. 1474) вместе с другим апологетом крайнего шиизма – поэтом Несими (казнен в 1417): «Услышан был этот рассказ от *деде* [наставников], что помянутый Кемаль Умми, придя вместе с Несими в *текке* [обитель] Султана Шуджи и проявив непочтительность, принес в жертву барана Баба Султана. Баба Султан, задетый этим поступком, приняв величественный вид, в качестве тайного знака положил перед Несими в подарок ему пилу (*дестере*), а перед тем помянутым – ремень, коим подпоясываются в талии, тем самым дав им указание о способе, которым они покинут этот бранный мир» (*Лятифи*, 1916: 286). Этот рассказ показывает, что легенда о взаимоотношениях Шуджа эд-Дина с Кемалем Умми и Несими уже существовала в XVI в., но не позволяет судить о том, стоял ли за этой легендой какой-либо исторический факт.

В легендарном житийном источнике «Вилайет-наме-и Султан Шуджа эд-Дин Баба», сохранившемся в рукописной традиции, говорится о том, что Шуджа эд-Дина окружали люди с прозвищем «абдал»: Абдал Хаки, Абдал Меджнун, Абдал Якуб, Абдал Мехмед и др. Из османских налоговых описей явствует, что обители сообщества Шуджа Баба встречались в ряде районов Малой Азии. В области Сарухан «шуджаитам» принадлежала завийе в местности Балабуд, во главе которой стоял Хаджи Пири. Некий Шуджа Абдал в эпоху султана Мехмеда II Завоевателя (1451–1481) в том же *иле* Сарухан расчистил вместе со своими спутниками Дервишем Синаном, Дервишем Исмаи-

лом, Дервишем Мустафой и Кайгусузом пещеру на горе и устроил там обитель (местность Аккая). Названия деревень Шуджалу, Шуджалар в более северных районах (*вилайет* Худавендигар) могут также относиться к членам дервишеского сообщества Шуджа эд-Дина. *Завийе* на имя Шуджа Деде имелась и на севере Болгарии – в городе Рушук.

Детали биографии Шуджа эд-Дина основываются, главным образом, на его жизнеописании «Вилайет-наме». Предположение о переселении Шуджи и его последователей на земли Османского государства с территории княжества Караман подтверждается его *нисбой*, под которой он упоминается в османских средневековых источниках – Карамани. Согласно народным верованиям, Шуджа был инкарнацией великого героя-воина Сейида Баттала Гази. Возможно, сам шейх претендовал на это, так как подобное отождествление помогало ему набирать сторонников среди бродячих дервишей и воинов-гази. Из жизнеописания мы не в состоянии ничего узнать ни о семье Шуджа эд-Дина, ни о месте и дате его рождения – всё это его агиографов совершенно не волновало. В дальнейшем, в позднеосманской традиции появились сведения о том, что Шуджа происходил из Хорасана (как и большинство святых-бекташи), что он бежал к Османам от преследований караманского эмира и что он поселился «в пещерах, называемых Чёрными, поблизости от владения Ильме, что лежит в западном направлении от селения Сейидгази» (*Шюкрю Баба*, 1916: 28).

Среди исторических деятелей, с которыми поддерживал отношения легендарный Шуджа эд-Дин, имеются такие, сведений о которых в летописях совсем не сохранилось, – например, некий паша Лачиноглу. О других мы знаем больше. Так, в житии говорится о встрече Шейха Шуджи с Хаджи Байрамом Вели, основателем суфийского братства байрамииа, жившим в Анкаре и скончавшимся в 1429 г. Мюриды, по преданию, отговаривали Хаджи Байрама от посещения столь подозрительной личности, у которой даже лицо совершенно «голое», то есть выщипаны брови и ресницы, но Хаджи Байрам не послушался их и, прибыв к Шуджа эд-Дину, пировал вместе с ним в течение трех дней (он хотел вымолить у Шуджи рождение сына). Шуд-

жа был современником османского муфтия Моллы Фенари (ум. 1424) и султана Мурада II, с которыми он, по всей видимости, лично не встречался (*Кёпрюлю М.*, 1976: 181).

В жизнеописании Шуджа эд-Дин предстает как сугубо местный, локальный святой, все деяния которого связаны с селениями и деревнями, входившими в округ Сейидгази. Шуджа вместе с сопровождавшими его двумя-тремя сотнями *абдалов* редко заходил в селения, предпочитая летом оставаться в полях и лесах, а зимой останавливаясь на ночлег в пещерах. *Текке* Шуджа эд-Дина была основана, вероятно, им самим, но уже на склоне лет. Летом он непрерывно пребывал в странствиях, зимой же останавливался в пещерах.

Имя Шуджа эд-Дина с почтением поминается во многих духовных стихах (*нефес*, *иляхи*) дервишей-бекташи и шиитской секты *алевитов*, что подчеркивает его популярность как одного из персонажей «народной религии» Анатолии, могущественного святого-*эвлийя*. Шуджа эд-Дин похоронен в деревне Арсланбейли к западу от Сейидгази, однако имелись и другие места его предположительного погребения (или погребения иных лиц, носивших то же самое имя), находившиеся в Эдирне, в Конье и в Анталье (Айдын, 1971: 213). С обителью Шуджа эд-Дина связаны некоторые алевитские сообщества на Балканах, в настоящее время называющие себя *бабаи*, которые продолжают почитать Шуджу своим пиром. В «Вилайет-наме-и Отман Баба» (1483 г.) содержится указание на то, что каландарский шейх Отман Баба, проповедовавший в Румелии, считал Шуджа эд-Дина своим наставником (называя его при этом Шефкюллюбегом) и требовал от своих мюридов совершения паломничества к его гробнице («почитайте Шефкюллюбега вашей верой и религией, тогда и я вас возлюблю») (*Кёкель*, 2008: 152). И в наши дни последователи Отмана Баба, живущие в европейской Турции и в Болгарии, продолжают исполнять этот завет. В народном сознании оба этих святых воспринимаются как побратимы-*мусахибы*.

Обитель Шуджа эд-Дина состоит из двух групп зданий. Первая группа сложилась вокруг двух гробниц-*тюрге* – самого шейха Шуджа эд-Дина и *беглербега* (правителя-наместника Ру-

мелии) Тимурташа-паши. К ним позднее были пристроены мечеть с водоемом и минарет. Во дворе тюрбе размещается кладбище. Вторая группа зданий, соединенная с первой воротами, состоит из «дома собраний» (*мейдан*) и благотворительного заведения – *имарет*, а также хозяйственных помещений. Кельи дервишей и комнаты гостиницы для странников до наших дней не дошли. Строительная надпись на воротах тюрбе Шуджа эд-Дина сообщает имя заказчика работ – Касым-бег, сын Балибега, его должность – «дворецкий» (*хаджиб*) и дату окончания постройки – 921 г.х./ 1515 г.

Каждый год 10 мая в бывшей обители Шуджи проводятся торжества в честь святого. Последователи духовного пути Шуджа эд-Дина живут в различных городах Турции. В селении Арсланбейли в настоящее время проживают семейства алевитских наследственных наставников-*деде*, принадлежащих к кланам Шуджа эд-Дина Вели, Сейида Баттала Гази, Пира Ахмеда Эфенди и Кочу Баба (эти подразделения носят наименование *оджак* – «очаг»). Большинство жителей придерживается алевитского вероисповедания. При сопоставлении данных «Вилайет-наме-и Шуджа эд-Дин» с другими источниками и сведениями, сохранившимися в традиции, создается впечатление, что нынешние *деде* из *оджака* Шуджа эд-Дина на самом деле являются потомками не самого этого святого, а преданного ему высокопоставленного мюрида – Тимурташа-паши. Сами себя они называют «династией Тимурташа» (*Тимурташ сюлялеси*). Из числа членов этого семейства избирается *постнишин* – «сидящий на шкуре», т.е. верховный наставник данного *оджака* и всей совокупности последователей Шуджа эд-Дина.

Действующий *постнишин* общины Шуджа эд-Дина Невзат Демирташ Деде направил в Анкару, в Центр исследований турецкой культуры и Хаджи Бекташа Вели при университете Гази, ряд рукописных источников из обители (вакуфных документов, султанских указов, посвячительных грамот-*иджазе*, патентов-*берат* и т.д.), которые в настоящее время изучаются турецкими специалистами и частично опубликованы (*Йылмаз*, 2006: 7–47).

Текст «Вилайет-наме-и Султан Шуджа эд-Дин Баба», сохранившийся в небольшом количестве рукописей, впервые

представил турецкой научной общественности О. Кёпрюлю в 1972 г. (Кёпрюлю О., 1972: 177–184). Недатированная рукопись этого памятника, хранящаяся в библиотеке музея Хаджи Бекташа под номером 168 («Шуджа Баба Велайетнамеси»), была проанализирована и подготовлена к публикации Ш. Эльчином (Эльчин, 1984: 199–218). Позднее была обнаружена еще одна рукопись новейшего времени (заполненная от руки тетрадь, содержащая также собрание духовных стихов-джонк), переписанная в селекции Шуджа Баба (Арсланбейли) некой Зелихой Коч Баджи в 1938 г. Эта рукопись была опубликована в современной турецкой транскрипции А. Йылдыз в 2006 г. (Йылдыз, 2006) Текст жития неоднороден: он состоит из 14 прозаических отрывков и трех стихотворных частей с одинаковыми подзаголовками (*хикяйет*, т.е. «рассказ»), кроме двух последних частей, называющихся соответственно «Рассказ о Султане Шуджа эд-Дине Баба, да освятит Господь его драгоценную тайну» и «Речь Ходжи». Стихотворные части написаны в форме *месневи*. Рукопись выполнена почерком *рик'а*. На каждой странице рукописи – по 19 строк. Всего в ней 219 страниц. Стихотворные части в этом варианте «Вилайет-наме» обширнее, чем в опубликованном Ш. Эльчином (7 листов, включающих «Речь Ходжи», в его издании отсутствуют). Легенды о Шуджа эд-Дине создавались первоначально в прозе (хотя имеются также и посвященные ему духовные стихи). В рукописи, текст которой опубликовал А. Йылдыз, содержится *бейт*, указующий на имя возможного автора обработки жития – османского поэта Эсири (ум. 1591):

«О, Эсири, если эти слова будут повторяться до Страшного суда [букв.: до дня воскресения],

Как же наступит Страшный суд, пока не закончены они».

Переписчиком данной рукописи являлся, судя по всему, Дервиш Мухаммед ибн Баттал, чье имя стоит в самом конце текста рукописи.

Жизнеописание Шуджа эд-Дина создано, как полагают, в XV в., спустя некоторое время после кончины этого суфия (о которой, впрочем, в тексте ничего не сказано). Шуджа эд-Дин показан в этом сочинении современником османского султана Мурада; его сына Ала эд-Дина; Али-бега, сына Тимурташа-паши

(ум. 1404); эмира Карамана Мухаммед-бега (правил в 1402 – 1423); тюркских поэтов Кайгусуза Абдала, Кемаля Умми, Несими; шейха Хаджи Байрама Вели, муфтия Ибн Фенари. Всё это говорит о том, что Шуджа скорее всего жил в первой половине XV в. «Вилайет-наме» по жанру близко произведениям народной агиографии. Оно складывалось, скорее всего, на основе устного (фольклорного) жития подвижника и по этой причине лишено внутреннего единства. Приведенные в сочинении истории о Шуджа эд-Дине практически не связаны одна с другой, каждая из них образует самостоятельный рассказ; первоначально, по видимому, все они функционировали отдельно друг от друга. Главным героем всех рассказов (*менкабе*) выступает Шуджа эд-Дин, но второстепенные персонажи меняются. Предназначение этих лиц – только лишь быть свидетелями чудесных деяний, совершенных самим Шуджой и его ближайшими учениками.

В житии говорится, что Шуджа совершал свои чудеса благодаря близости к Богу – святости (*вилайет*). Шуджа Баба – типичный «народный святой», наделенный чертами первопродка языческих времен. Его охраняют волки, которым он выделяет их долю из скота (ср. схожие верования у христианских народов, связанные с образом Св. Георгия – покровителя стад и повелителя волков). Перемещения Шуджи с места на место описываются глаголом «плясать», «играть» (*ойнамак*), что сближает его с тюркскими шаманами. Он не просто ходит, а как бы движется в непрерывном танце. Как святой Шуджа не испытывает греховных помыслов, и на месте половых органов у него растут три розы (символ целомудрия, безбрачия, духовной чистоты). Святой постоянно посещает высочайшее собрание у Бога, где он узнаёт обо всех грядущих событиях. Взору старца открыто всё, что находится в земных недрах (клады, золотые жилы, запасы воды), как и все помыслы в сердцах людей. Внутренним взором он отыскивает пропавших животных. Шуджа постоянно восседает в сосновой роще, под вечнозелёным сосновым деревом, символом бессмертия, будучи погружён в созерцание. Он общается со своими послушниками на «языке без слов». Мистическая сила старца заставляет сосну плодоносить (на ней вырастают то цве-

ты, то плоды). Сосновая роща (Кыркларчамы) посвящена Сорока невидимым святым – таинственным покровителям суфиев.

О внешнем облике Шуджи мы почти ничего не узнаём из жития, кроме того что он сбрасывал волосы и бороду, выщипывал брови и ресницы (как и *каландары*). Шуджа носил с собой войлок, на котором он сидел и в который иногда закутывался (средство погружения в экстаз), дубинку с искривлённым верхом (как и отшельники-даосы в Китае) и наделённую мистической силой плеть (наподобие среднеазиатских шаманов). Шуджа, подобно индийским йогам, обладал внутренним жаром (*танас*), благодаря чему вокруг его тела в холода образовывалась теплая «аура». Без одежды его тело не отбрасывало тени. Султан Шуджа всегда приходил на помощь «падшим», отвечал на все просьбы, обращённые к нему пусть даже мысленно, раздавал народу «пищу силы». Шуджа мог наградить преданно любящих его людей почетом. Он заботился и о том, чтобы люди не причиняли вред другим живым существам (например, рыбам).

Вообще этот святой был тесно связан с водной стихией и часто совершал мистические погружения. Он мог сам принимать облик животного (оленья, сокола, барана). Проводя обряд посвящения над иранским суфием Баба Меджнуном, Шуджа превращает его в «козерога», которого затем убивают, варят в котле, промывают ему кости; затем его вновь воскрешают.

Другим видом обряда посвящения было засыпание мюрида с головы до ног мелкими камешками (галькой), что сопровождалось вхождением в транс. Как и другие странствующие дервиши, Шуджа (в житии он чаще поминается под прозвищем Султан Варлыгы – «Сущность Царя») разделял веру в перевоплощение душ. Шуджа мгновенно перемещался в Индию и обратно (чудо *тай-и макян* – преодоления пространства). Шуджа спас от бури корабль торговцев в Индийском океане, призвавших его на помощь. Точно так же им спасён был «на расстоянии» османский военачальник Али-бег. Иногда он занимался левитацией (рассказ о дервише Юнли Самуде). Шуджа намекал на своё бессмертие, на то, что он уже приходил на Землю в образе первого человека Адама и потом в образе почитаемого шиитами величайшего святого – имама Али.

Султан Шуджа устанавливал почитание священных источников: «Если кто придет сюда и омоется этой водой, тот будет, ради лика старца, оправдан перед диваном Друга и избавлен от мук ада» (Аверьянов, 2009: 32). Он проповедовал любовь к наставникам-пирам, которая, по его мнению, очищает от всего дурного. Всё, что исходит от пира, является священным, не исключая и его испражнения (рассказ об Абдале Мехмеде). Взгляд Шуджи обладал мощным гипнотическим воздействием. Шудже повиновались другие святые люди Анатолии («страны Рум»); впрочем, особых конфликтов между ними, судя по тексту жития, не возникало. Шуджа отказался сделать своим послушником светского правителя – Али-бега, сына Тимурташа, и не разрешил своим дервишам принимать от него подношения и деньги, которые в его глазах не имели никакой цены. Шуджа отрицал идею самообожествления, сторонниками которой были его оппоненты (адепты учения крайних шиитов) в лице тюркоязычных поэтов Сейида Несими и Кемаля Умми, предсказав им казнь.

Шуджа не сталкивался с представителями османских властей, однако он таинственным образом умертвил духовного судью, избившего его дервишей за несоблюдение поста (вместо мусульманского поста Шуджа иногда практиковал полное сорокадневное голодание, которое помогало раскрыть врата иных миров). Суфийское сообщество Шуджи вызывало подозрения у высшего духовенства Османского государства (рассказ о Молле Фенари). Иногда Шуджа вмешивался в политические события (с целью предотвратить кровопролитие). Согласно житию, он остановил с помощью своих учеников – «трёх Самудов» – нашествие Тимура на Анатолию в 1402 г. (явно, фольклорный мотив) и предсказал присоединение Караманского бейлика к Османскому государству (1483 г.). Ученики Шуджи также получили от шейха дар творения чудес и разошлись по разным областям Анатолии. Эта передача дара произошла, согласно житию, на горе Дутман, в сосновой роще, после 40-дневного голодания и встречи с обитателями сокровенного мира («скрытыми *эрами*»).

«Вилайет-наме» рисует Султана Шуджу в облике «святого-шамана», который был, вероятно, близок и понятен тюркским переселенцам из Средней Азии («туркменам»), поддерживав-

шим его культ в течение ряда веков. В османской литературе не так много текстов, отражающих двоеверие тюркских племен в столь явной форме. Хотя житие открывается традиционной мусульманской формулой («Во имя Аллаха, Милостивого, Милосердного») и в нем не упоминаются имена языческих божеств (в отличие, скажем, от «Слова о полку Игореве»), по сути дела, в образе Шуджи почти нет ничего мусульманского (он клянется Солнцем и Луной, не соблюдает мусульманский пост и правила сунны, не говорит о том, что он совершал намаз). Вместе с тем, в житии содержится скрытая полемика с идеями самообожествления (проникшими в Малую Азию, возможно, благодаря гностицизму или индийским влияниям). Даже сами османские власти колебались, признавать ли Шуджа эд-Дина «святым» или «колдуном», как об этом прямо сообщается в тексте. Однако, как и в других *вилайет-наме*, в этом сочинении мы не сталкиваемся ни с явными прошиитскими симпатиями, ни с осуждением власти султана, что и позволило братству бекташийа безболезненно включить его в свой «канон».

Литература:

Аверьянов, 2009 – *Аверьянов Ю.А.* Суфийский шейх Шуджа эд-Дин Вели (Султан Варлыгы) и его жизнеописание «Вилайет-наме»//*Рах Islamica*, № 2 (3). М., 2009. С. 14–43.

Айдын, 1971 – *Aydın, F.* Seyit Gazi Arslanbeyli köyünde Şeyh Şucaaddin külliyesi//*Vakıflar Dergisi*, IX. Ankara, 1971.

Йылдыз, 2006 – *Yıldız, A.* Şücaaddin Baba Velâyetnamesi // *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli*. N 37. Ankara, 2006. С.49–97.

Йылмаз, 2006 – *Yılmaz, H.* Sultân Şücaaddin Veli zâviyesi ve vakfına âit yeni belgelere bir bakış//*Türk kültürü ve Hacı Beltaş Veli*. N 37. Ankara, 2006. С. 7–47.

Кёкель, 2008 – *Kökel, C.* Eskişehir Yöresi: Alevi-Bektaşî kültürünün temel dinamikleri// *Türk kültürü ve Hacı Bektaş Veli*, N 37. Ankara, 2006. С. 135–182.

Кёпрюлю М., 1976 – *Köprülü, M.F.* Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar. Ankara, 1976.

Кёпрюлю О., 1972 – *Köprülü, O.* Velayetname-i Sultan Şücaüddin//*Türkiyat Mecmuası*. Т. XVII. İstanbul, 1972. С. 177–184.

Лятифу, 1916 – *Lâtîfî.* Tezkiretü-ş-Şu'ara. İstanbul, 1334 h./1916.

Оджак, 1992 – *Ocak*, A.Y. Osmanlı İmparatorluğunda marjinal Sufilik: Kalenderiler. Ankara, 1992.

Ташикӗпрюлюзаде, 1896 – *Таşkӗпрӗлӗззэде*, A. Eş-Şakayıku-n-Nu`mâniyye fi ulemâ-i-d-Devleti-l-Osmaniyye. İstanbul, 1314 h./1896.

Шюкря Баба, 1916 – *Şükriü Baba*. Dîvân-ı Şeyh İlâmî ve Seyyid Battal Gazi. İstanbul, 1334 h./1916.

Эльчин, 1984 – *Elçin*, Ş. Bir Şeyh Şucâüddin Baba Velâyetnamesi // Türk Kültür Araştırmaları. T. XXII/1–2. Ankara, 1984. C. 199–218.

Averyanov Y.A.

**SHAMANIC ELEMENTS
IN THE TRADITIONAL DESCRIPTION
OF THE TURKIC SUFI-SAINT
(SHUJA AL-DIN BABA)**

The text of the "Vilayet-name-and Sultan Shuja al-Din Baba" is believed to be composed in the 15th century, some time after the death of this Sufi. Shuja Baba is a typical "popular saint", endowed with characteristics of a progenitor of the pagan times. He was guarded by wolves. He did not just walk, but moved in a continuous dance. Shuja as a saint does not feel sinful thoughts. He constantly attends a meeting place with the highest God, where he learns about all the upcoming events. He sees everything that is in the bowels of the earth (treasures, gold mines, water supplies) as well as all the thoughts in people's hearts. He also finds the missing animals. Shuja always sits under the evergreen pine tree, symbol of immortality, immersed in contemplation. He communicates with his novices through the "language without words." The mystical power of the saint makes a pine tree bear fruit or flowers. In the Ottoman literature there are not many texts reflecting the dual of the Turkic tribes so explicitly. Although it does not mention the names of pagan deities, in fact, in the description of Shuja there is almost nothing Muslim (he swears by the sun and the moon, does not keep the Muslim fasting rules and Sunnah, there is no mention of the fact that he performed namaz). However, the text contains a hidden polemic with the ideas of self-deification (penetrated into Asia Minor, probably due to the Gnosticism and the Indian influences). Even the Ottoman authorities hesitated whether to accept Shuja al-Din as a "holy man" or as a "wizard".

БУРЯТСКИЙ ШАМАНИЗМ И ПОЛИТИКА ДЕСЕКУЛЯРИЗАЦИИ ОБЩЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ *

Тема возрождения религии в постсоветской России является актуальной и вызывает большой исследовательский интерес как у отечественных, так и зарубежных ученых. Это обусловлено целым рядом обстоятельств, важнейшим из которых является воздействие религии на состояние общественного сознания, на социокультурный климат, процессы и перспективы достижения социальной стабильности. Уже в период перестройки в СССР, впервые после десятилетий воинствующего атеизма, государство начало осуществлять реализацию одной из демократических свобод – свободу вероисповедания, а народ полиэтнической страны получил реальную возможность выбора между религиозной верой и безверием, определения своей конфессиональной принадлежности и следования религиозно-культурным традициям. Происходящие ныне в стране перемены, включающие диалог между государством и религиозными институтами, возврат им движимого и недвижимого имущества, непременное участие чиновников вплоть до тех, кто находится на самой вершине власти, в религиозных службах, свидетельствуют о желании политической и религиозной элиты дистанцироваться от советской идеологии, включавшей в себя атеизм как *conditio sine qua non*.

Процесс возвращения религии в публичную сферу можно назвать, с некоторыми оговорками, десекуляризацией общественных практик. Когда я говорю об оговорках, я имею в виду следующее: во-первых, под десекуляризацией я не подразумеваю процесс, обратный секуляризации как составной части европейской модернизации; во-вторых, современная десекуляризация, по меньшей мере, в России, имеет отношение больше к инспирированной сверху религиозной свободе, нежели к реальному возвращению в общественное сознание мировоззренческих основ религии. Однако методологическое содержание

предложенной Питером Бергером концепции десекуляризации чрезвычайно продуктивно по отношению к постсоветской России: «современный мир <...> является столь же неистово религиозным, каким был и прежде, а в некоторых местах и более религиозным, чем прежде. <...> Кроме того, секуляризация на социетальном уровне не обязательно связана с секуляризацией на уровне индивидуального сознания» (Berger, 1999: 2–3).

Точка зрения П. Бергера вполне отражает ситуацию религиозного возрождения в Бурятии, поскольку, во-первых, религиозность совершенно необязательно подразумевает религиозную веру и, во-вторых, среди бурят традиции шаманской обрядовости даже и в период воинствующего атеизма были устойчивыми. В сущности, смыслом «возрождения» был всего лишь перенос семейно-родовых ритуалов из области скрытых практик в манифестную социальную сферу, поэтому десекуляризация имеет, в первую очередь, политический (или разрешительный) характер. Сам же шаманизм, в силу исторических причин, среди которых следует назвать и срастание шаманизма с буддизмом на протяжении длительного периода, и советский атеизм, приведший к религиозному невежеству¹ большинства бурят, приобрел черты синкретического культа, в котором мифологические, т.е. мировоззренческие, черты уже в значительной степени утрачены. Собственно, во многих случаях была утрачена и преемственность шаманского «дара» как следствие борьбы советской власти с бескультурьем и «остатками феодально-патриархальных отношений», вследствие которых на заре социализма «лам и шаманов, одурманивавших народ, [было] почти в тысячу раз больше, чем учителей» (Кудрявцев, 1948: 6–7).

В соответствии с тезисом, поэтически выраженным советским поэтом Ширапом Нимбуевым, шаманизм был объявлен причиной отсталости бурят: «Растлевали в нас душу ламы и шаманы. / Суеверных страшили ветра и бураны» (Нимбуев, 1950: 175–176).

Нет сомнения в том, что постсоветская десекуляризация призвана политически опровергнуть атеизм как часть советской идеологии. На смену ей, как мы знаем из опыта последних двадцати лет, пришла идеология этнонационального возрождения, в

которой религия заняла весьма заметное место. В Республике Бурятия религиозное, в том числе и шаманское, возрождение мыслилось с позиций функциональной пригодности традиционной культуры потребностям новых политических реалий. Основная организация по возрождению бурятской культуры и, в частности, такого ее проявления как шаманизм (претерпевшая за прошедшие двадцать лет ряд переименований и значительных изменений в уставе и целях) – это созданный 28 марта 1990 года, в соответствии с Постановлением Совета Министров Республики, был создан Центр бурятской национальной культуры (ЦБНК) Бурятской АССР.

ЦБНК призван был действовать далеко за пределами республики и «на основе свободного волеизъявления бурятских граждан, имеющих общность интересов», охватывать «своей деятельностью Бурятскую АССР, Агинский и Усть-Ордынский бурятские национальные округа, районы и города Иркутской и Читинской областей, не входящие в состав автономий, а также другие регионы СССР, в которых проживает бурятское население» (НАРБ). В пояснительной записке о целях создания ЦБНК, наряду с обязательным параграфом содержащим «содействие возрождению, сохранению и развитию бурятской национальной культуры, языка и традиций», отмечается и необходимость содействовать соблюдению среди бурятского народа Закона о свободе совести и религиозных организациях, всемерно поддерживать миротворческую, благотворительную и культурно-просветительскую деятельность буддийской церкви и шаманских общин» (НАРБ).

На основании даже одного этого документа становится понятным, что шаманизму суждено было возрождаться в двух формах, а именно как традиционные семейно-родовые ритуалы (которые, собственно, так или иначе, не прерывались) и как практики, институализированные в рамках зарегистрированных объединений, имеющих руководство, юридический адрес и устав (чего в традиции никогда не было). На волне этнической мобилизации шаманизм стал символизировать бурятскую национальную духовность; интерес и желание участвовать в шаманских обрядах проявляли не только западные буряты, среди

которых шаманизм не был вытеснен буддизмом, но и восточные, «буддизированные», буряты. Религиозное возрождение сопровождалось повсеместным восстановлением старых и введением новых шаманских сакральных мест (*бариса, обо*).

Модернизация шаманизма проявлялась и в довольно массовом появлении шаманов, связанных с родовой традицией лишь условно, и активизаций шаманов в направлении объединения. Хотя первоначально, в середине 1990-х гг., шаманских организаций было чрезвычайно много, к настоящему моменту (по данным на ноябрь 2011г.) в Минюсте РБ зарегистрировано всего пять, причем три из них зарегистрированы и имеют юридический адрес в г. Улан-Удэ (ФРС, 2011).

Первой крупной акцией объединенных шаманов стал международный фестиваль шаманов на байкальском острове Ольхон в 2002 году, апофеозом которого было коллективное камлание «За мир, добро и любовь». Примечательно, что ольхонские шаманы в данном мероприятии вообще не принимали участия, видя в нем не религиозное, а в высшей степени приземленное, прагматическое содержание.

Кроме того, беспрецедентные совместные действия шаманов из разных местностей и родов, считается, не могут принести пользы, а скорее наоборот, нарушают гармонию между сакральным и профанным мирами. Этнограф О.А. Шагланова, исследуя эту тему в связи с коллективным выездом шаманов в другое священное место, отмечала, что и шаманы, и рядовые граждане убеждены: несоблюдение правил, предписываемых шаманскими традициями именно на данной территории, влечет за собой наказание свыше в виде засухи и прочих неприятностей (*Шагланова*, 2009: 147–149).

Иными словами, институализация шаманизма как следствие политического призыва к бурятам интегрироваться столкнулась с традицией и, в принципе, потерпела поражение. Если в крупных сезонных тайлаганах, организуемых шаманскими объединениями, участвуют все желающие (буряты и не-буряты), то обряды, связанные с благополучием семьи, буряты все же предпочитают проводить, обращаясь к родовому шаману, и, по возможности, в местах, откуда род происходит. Однако все больше бурят,

даже знающих о своих родовых шаманах, вынуждены, по соображениям целесообразности, обращаться к шаману, доступному в смысле затрат времени – и это вполне может оказаться *неошаман* (не унаследовавший традицию). Я полагаю, что активизация нового шаманизма, когда функцию посредничества между людьми и духами исполняют не получившие посвящения лица, связана с укреплением и доминированием в индивидуальном сознании феномена «личной веры», подразумевающей не религиозность, а склонность к мистицизму, что было характерно для большинства людей даже и в советские времена.

Отход от традиции, в том числе и от шаманизма, явился следствием широкого и успешного включения бурят в российскую действительность еще в XIX в. В начале XX в. Базар Барадин² характеризовал этот процесс следующим образом: «Обрусительная политика в начале проводится путем распространения среди бурят-монголов православия. ... Происходят бесчинства и насилия попов-миссионеров, действовавших в союзе с царской полицией и жандармерией» (Барадин, 1927: 40). Русские школы, считал Б.Б. Барадин, создавались с целью обрусения детей, «без родного языка и грамоты, – все на русский лад, с таким расчетом, чтобы бурят-монгольские дети постепенно забыли все родное и стали по духу и языку русскими людьми» (Барадин, 1927: 40).

Если абстрагироваться от политического содержания русской культурной экспансии, приведшей к бесповоротной русификации бурят (что было, безусловно, неизбежным) и сосредоточиться на религиозных вопросах, то надо отметить следующее: возвращение шаманизма в общественное сознание происходит в условиях, когда большинство людей стремится видеть в шаманской ритуалистике *религию*, не отличающуюся по мировоззренческим функциям от христианства и буддизма. Можно взять на себя смелость утверждать, что для современных бурят весьма характерна (вне зависимости, отдают они себе в этом отчет или нет) *христианизация* сознания, которая является результатом межкультурного взаимодействия и влияния культуры преобладающей по численности русской этнической группы. Концепция спасения души, предлагаемая христианством, в отличие от буддийской сотериологии, предлагает, во-первых, бо-

лее понятный набор этических правил и норм, а во-вторых, легко сочетается с банальной религиозностью³ как характеристикой модернизированного сознания.

Прагматичное отношение к религии способствует стиранию культурных границ и, весьма часто, отождествлению религиозного обряда и цены его исполнения. Буряты, уже оторванные от родового шаманского культа в силу включенности на протяжении нескольких поколений в урбанистические процессы, с пониманием относятся к коммерциализации ритуалов, выражая, правда, неудовольствие чрезмерно высокими расценками на религиозные услуги. При этом буддийские и шаманские обряды совершаются практически по одинаковым поводам: для открывания дороги, ниспослания здоровья и удачи, деторождения и т.д. Ритуальные подношения тоже практически одинаковы: конфеты, печенье, молоко приносятся духам, к которым обращаются за помощью в данной житейской ситуации.

Вместе с тем, процесс десекуляризации происходит в тесной связи с этнокультурным пробуждением; его политическая составляющая – националистический проект – уже завершен, но этническая идеология успешно продолжается в культурной сфере через практики формирования культурной идентификации (и дифференциации). В связи с этим стоит отметить, что весьма значительная часть населения, имеющая приблизительные знания о бурятской мифологии (космогония, космология, персонажи, сюжеты), хотела бы приобщиться к таким знаниям, исходя не столько из религиозной потребности, сколько из желания социализироваться в бурятской этносфере. Наиболее популярной и доступной формой такого обучения для горожан (а буряты стремительно становятся исключительно «городским этносом») в силу социально-экономических причин – см.: *Амоглонова*, 2008: 125–141) является художественная культура, в которой, кстати сказать, предпринимаются попытки не только отразить локальные шаманские культы, но и по мере возможности обобщить бурятские традиционные представления о мире; так художественная культура вносит вклад в концепцию единства бурятского народа, который, согласно задачам этнонациональной идеологии, должен интегрироваться на основании общей культурно-исторической памяти.

Можно отметить, что обучение через образцы современной культуры оказывается весьма успешным даже в сравнении с участием адептов шаманизма в обрядах (ведь обряды подразумевают, что их участники априори владеют знаниями). Так, в спектакле «Угайм Сулдэ» («Дух предков»), ставшем крупным художественным событием в культурной жизни Бурятии, средствами современной хореографии и музыкального сопровождения представлены сюжеты легенд, относящихся к периоду монгольской общности. Для реконструкции традиционного мировоззрения и мироощущения авторы спектакля обращались за консультациями к этнографам и религиоведам, которые помогли в воссоздании некоторых элементов традиционного мировидения и в адаптации их к современному сознанию.

Понятно, что в этом спектакле художественные задачи превалировали над обучающими, но, тем не менее, этот пример достаточно показателен. В других спектаклях просветительская функция уже выходит на первый план: в концерте «Ода Матери-Лебеди» достоверно изображается шаманский ритуал, отображающий путешествия шамана по нижнему, среднему и верхнему мирам. «Праздник в честь Матери-Лебеди продолжается, чтобы к полудню завершиться. Вместе с яркими лучами хори-буряты и хонгодоры простятся со своим тотемом до следующего тайлгана. Но сначала поднесут Матери-Лебеди белый хадак, и каждый из них унесет к себе домой кусочек освященного уголька, чтобы укрепить свой очаг» (Гончилова, 2002: 8).

К обсуждению и представлению шаманизма обращаются и мастера изобразительного искусства, которые через художественные средства стремятся к той же цели: возрождению этнокультурной памяти. Например, на выставке «Шаманские тропы» в Музее истории Бурятии в надписи под названием экспозиции говорится о ее цели: «Это размышления о духах-покровителях, родовых обо, шаманских камланиях, освящающих духовный мир наших предков». Представленные работы изображают шаманов и шаманские ритуалы (Чингис Мандаганов – «Обряд», «Шаманка», «Охотник»; Евгений Болсобоев – «Таежник», «Камлание»), а также демонстрируют визуально-художественное воплощение шаманской космологии. Две картины Е. Болсобоева – «Священная сосна» и

«Священная береза» – изображают священные деревья, а на полотне «Замби тиб» (путешествие по мирам) изображено трехчленное вертикальное деление пространства, центром которого является пронизывающий все три уровня шаман на лошади. Отметим, что средний мир, в котором изображены люди, животные, рыбы и деревья, содержит и стилизованно написанный автомобиль. Космологическая тема присутствует в картине «Шаманская береза»: на ветвях дерева расположились все три уровня мира.

Шаманская космология представляется как бурятское этническое мировидение и в ряде литературных произведений. Например, в книге для детей «Алмазная книга о бурятах» автор – писатель и художница В.П. Алагуева – руководствуясь просветительскими целями, помещает рисунок, призванный показать ребенку структуру мироздания. Этот рисунок представляет собой вертикальную трехчастную картину мира, воплощающую шаманскую космологию, а в пояснениях автор пишет: «Верхний мир – Небеса. Владыка Солнце. Средний мир – Земля. Владычица Этуген. Нижний мир – Подводное и Подземное Царства. Владыка Уса Лосон» (Алагуева, 2007: 76). Демонстрируя сложный и многоцветный мир бурятской культуры, В. Алагуева изображает духов и хозяев местности и одновременно – Бодхисаттв и Будду, называя всех их «нашими соседями по жизни» (Алагуева, 2007: 76).

Нелишне заметить, что в этой книге нашел отражение не только ставший традиционным синкретизм буддизма и шаманизма: автор показывает, что в Бурятии уже сформировался территориальный культурный текст, в который непротиворечиво вписываются персонажи разных (шаманской, буддийской, христианской) мифологий.

О том же свидетельствуют публикации в СМИ, способствующие созданию эклектичного понятийного словаря, благодаря чему в обыденном сознании исчезли сущностные религиозно-мировоззренческие различия, в первую очередь, между буддизмом и шаманизмом: «шаман – посредник между Богами и простыми людьми в решении многих проблем. У бурят Богов называли онгонами. <...> при всех ритуалах шаманы всегда напоминают людям, что после земной жизни те предстанут перед Богами и понесут заслуженное наказание. Поэтому нужно

творить добро в этой жизни, чтобы заработать хорошую карму» (Павлова, 2005: 19).

Конечно, в большинстве случаев речь идет об обучающей функции не шаманизма, а именно культуры (причем, культуры современной). Одновременно шаманизм представляет собой не только материал для художественного осмысления: шаманизм как часть этнической культуры является способом и системой, по выражению Ю.М. Лотмана, «обучения культуре», обусловленного структурой воспринимающего сознания, не противостоящего воспринимаемой системе (Лотман, 2001: 419). И в этом смысле художественная культура выступает в качестве средства и проводника возрождения религии вплоть до восстановления ее базовых функций – мировоззренческой и компенсаторной.

При этом цели у религии и художественной культуры, безусловно, разные. Тем не менее, эти две области культуры объединены стремлением сохранить бурятскую этническую общность и идентичность, а политика десекуляризации общественного сознания успешно этому способствует.

Литература:

Алагуева, 2007 – *Алагуева В.П.* Алмазная книга о бурятах. Улан-Удэ: Изд-во ОАО «Республиканская типография». 96 С.

Амоголонова, 2008 – *Амоголонова Д.Д.* Современная бурятская этносфера: дискурсы, парадигмы, социокультурные практики. Улан-Удэ: изд-во БГУ. 291 С.

Барадин, 1927 – *Барадин Б.Б.* Бурят-монголы. Краткий исторический очерк оформления бурят-монгольской народности // Бурятияеведение. Верхнеудинск. № 3–4. С. 39–52.

Berger, 1999 – *Berger P.* The Desecularization of the World: A Global Overview // The Desecularization of the World. Washington: Ethics and Public Policy Center. P. 1–18.

Гончикова, 2002 – *Гончикова Н.* «Бадма Сэсэг» поет оду Матери-Лебеди // Бурятия. 24 января. С. 8.

Кудрявцев, 1948 – *Кудрявцев А.В.* К 25-летию Бурят-Монгольской АССР // 25 лет Бурят-Монгольской АССР. Улан-Удэ. С. 6–7.

Лотман, 2001 – *Лотман Ю.М.* Семиосфера. СПб.: «Искусство – СПб». 704 С.

НАРБ – Национальный архив Республики Бурятия. Фонд Всебурятской ассоциации развития культуры, Р – 2091, оп. 1, д. 1, ч. 1.

Нимбуев, 1950 – Нимбуев Ш. Родина // Антология бурят-монгольской советской поэзии. Улан-Удэ: Бурмонгиз. С. 175–176.

Павлова, 2005 – Павлова Л. Шаманы просят благ земных // Труд в Бурятии. 2 июня. С.19.

ФРС, 2011 – Федеральная регистрационная служба по Республике Бурятия. Список зарегистрированных религиозных организаций (без выходящих данных).

Шагланова, 2009 – Шагланова О.А. «Городской шаманизм» в Бурятии: метаморфозы традиционной религии в пространстве города // Город и село в постсоветской Бурятии. Социально-антропологические очерки. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН. С. 141–163.

Примечания:

¹ В течение советского периода буряты стали по формальным признакам – наличие средне-специального, высшего и послевузовского образования – одной из самых высокообразованных этнических групп в СССР. Поскольку в модернизированном общественном сознании, вполне согласном с официальной идеологией, шаманизм считался пережитком, вытесненным рационально-логическим мышлением, то участие в обрядах для большинства бурят, а особенно для горожан, было данью семейно-родовым традициям, механизмом поддержания территориально-клановой близости и солидарности.

² Б.Б. Барадин – ученый, путешественник, просветитель, писатель и драматург, политический деятель, один из создателей общества национального культурно-политического самоопределения бурятского народа (Бурнацкульт), первый нарком просвещения БМАССР, первый председатель Бурят-Монгольского ученого комитета.

³ Под банальной религиозностью я предлагаю понимать разделение между религиозной и мирской практиками, окказиональное посещение храмов, скудные знания о догматике и смысле обрядов, упрощенное и прагматичное отношение к религии.

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта «Буддийская вера и банальная религиозность в современной России (на материалах Республики Бурятия)», проект № 12-01-00292а.*

Amogolonova D.D.

**BURIAT SHAMANISM
AND POLITICS OF DE-SECULARIZATION
OF PUBLIC CONSCIOUSNESS**

This paper analyzes the shamanic revival in Buryatia in the context of desecularization of public consciousness in Russia. The author argues that the return of religion, alongside with its distinct spiritual undercurrents, gains strong symbolical momentum in socio-cultural transformation processes, and is purposefully constructed in the ethonational imagination. Simultaneously, modern mentality promotes deep changes in traditional attitude to beliefs and rituals thus adopting them to the present-day realities.

Balzer, M. Mandelstam

**WHAT DOES "CHOSEN BY THE SPIRITS"
MEAN IN TIMES OF CHANGE?
NOTES ON V.N. BASILOV'S LEGACY**

Introduction

The greatest honor a scholar can acquire is to have a signature phrase from research or a book title come into such common usage, among colleagues and a wide readership, that it becomes a kind of folklore in itself. That is what has happened to Vladimir Nikolaevich Basilov's phrase and book "chosen by the spirits," from *Izbranniki dukhov* (Basilov, 1997[1984]). This article explores why the concept, derived from Basilov's literature review and fieldwork in Central Asia, has had such broad application in many areas. Data featured here come especially from fieldwork, including many return trips, in Sakha Republic (Yakutia)¹.

Classic accounts of shamanic initiations describe being "chosen by the spirits" against one's will and without recourse once "spirit torture" or "spirit illness" begins. In part due to Basilov's influence, I have been highly attuned to such narratives when they are confided, including convincing post-Soviet accounts that depict healers'

resulting abilities to have “radical empathy” with their future supplicants (Balzer, 2011; compare Koss-Chioino, 2006). This essay begins with two examples of such ultimately productive shamanic illnesses, involving initiatory cures only after the sufferers themselves became shaman-healers within their communities. I then contrast these success narratives with a more unconventional account of a woman who rejected the spirit call, with dire consequences for herself. Finally, I explain another, more contemporary approach to the issue of being “chosen” through spirit torture.

To presage my perspective, I find that at least in recent periods if not earlier, the beneficial effects of shamanic individual and community healing in the broadest sense of that word have probably far outweighed any chilling or negative effects of shamanic spirit-derived abuse of power. My ultimate aim is not simply to place these life-history dramas in categories of “success” or “failure,” or “white” or “black” intentions, but to better understand the continuities and discontinuities of shamanic cosmology, perspectives, and action. In post-Soviet contexts, why are such narratives so compelling for the tellers? Why has the “twilight [*zakat*] of shamanism”, another of Vladimir Basilov’s felicitous phrases, lasted so long?

Narratives of Spirit-Derived Illness

Spirit torture illness is called in the Sakha language *étéétén yaldar*. The contemporary curer-shaman “Vitaly” went through this toward the end of the Soviet period in the Megino-Kangalas region, as he related to me in 1997. He has become a well-known specialist helping alcoholics out of their addictions, and is supported by some local political authorities. Buttressing his reputation is his local ancestral lineage, going back nine generations, including a legendary shaman (*oiuun*) named Tokunai. According to his own account, he began his journey into curing unexpectedly: “Since childhood I have had dreams, horrible nightmares, as I at first thought them. First a bear came to me. With a stuk, stuk, stuk, advancing on me, and I was terrified. I would awake in the night and not be able to sleep, in a sweat... Then other stages followed, I felt I was being torn apart, and then put into a horrible press, with pressure on all sides coming down at me...”

Vitaly has ancestral metal figures on his inherited suede fringed cloak that he explains represent his ancestor Tokunai and other

“grandfathers,” as well as the bear. He says: “I think that I have gotten much of my power through my blood. Sometimes when I do not know what to do, it just comes to me naturally.” He came into prominence in a disturbing way, when people were dying, some by suicide, others by heart attacks and strokes, in larger than normal numbers in his village. People began to accuse him of being the cause, as an *abaaghy oiunun*, a shaman who deals with evil or capricious spirits. He became disgusted and a bit frightened himself. “I finally went to the local leadership. It was still the Soviet period. They were supposed to be Communists. And I said that I had enough, that I was willing to do a seance for some purification, cleansing of the village. That something, some vortex of evil, was happening here, and that it had to be stopped.” They agreed eagerly, and he managed to do a seance for the village at the end of the Soviet period, with many afflicted families in attendance. He lost consciousness and felt enormous weakness when he recovered, but his spirit-calling drumming reputedly stopped the “fears, nervousness, and deaths.”²

The path of Aleksandra Konstantinovna Chirkova is better known in the republic, for she is the daughter of legendary shaman Konstantin *oiunun*, who told her early in her youth that she had inherited the family’s curing “gifts.” As her father recommended, Aleksandra eventually became a fully accredited Moscow-trained surgeon, as well as a folk healer. She uses her phenomenal skills, that I have experienced myself, to determine whether “European-style medicine” or “Sakha medicine” is more appropriate for a given sufferer. Aleksandra calls her symptoms of shamanic illness “*Sakha yald’ybyt*,” or the Sakha illness. When she was a girl, it resulted in her constant, painful feelings of being “sick all over,” feeling torn apart by snakes and other animal-like spirits. In retrospect, Aleksandra agrees with the idea that this was an “initiation,” in order for her to become a healer, promising to cure others in a compassionate, empathetic way. The “spirit bargain” she made was protracted, occurring in many stages, since at first she was trying to be like her peers as an ordinary Komsomol girl. Early in our friendship, Aleksandra explained to me (in 1993, at her home in Belaia Gora): “I was young when I first felt the strength. I had visions, forebodings. But I was also headstrong, and emotional. Father tried to tell me that this was not

how to be. I had a dream that I was thrown into a pit with snakes. I heard a voice that said: “She will see it through. She will win.”

Aleksandra describes her next, more dramatic stage of spirit torture, after her father had died, in her memoir (*Chirkova*, 2002: 100–106): “In 1985, something happened with me that is beyond explanation. It began with a headache and unstoppable vomiting. For three days, I was not able to get up from bed, and then I revived. The whole time I wanted fish...” She explains that an elderly woman, who understood her special illness, taught her to purify with smoke from specific herbs, confirmed that she should eat fish, and encouraged her to trust her intuitions. She “felt a tranquilizing of the soul” after she donned her father’s shamanic cloak. After taking sick leave, Aleksandra continued to use her father’s cloak to cure herself, as she gradually realized that what was happening was “the ritual of tearing apart.” She describes this as “a ritual of suffering through which one is taught.” Among her teachers were animal spirit guides, including a bear. Significantly, one of Konstantin’s most famed forms was as a bear, the animal associated with his “mother spirit,” or *iéé kyl* in Sakha.

After three years, a still greater trauma occurred, the one that led her away from being “the kind of doctor who cuts and sews,” as her father used to say. Having performed a brain surgery, she reeled from the operating room, vomited, and was unconscious for three days. She landed in several hospitals, including in the republic capital, Yakutsk. Marks appeared on her face that some said resembled a cross on one side, and a drum on the other.

She hid her dizziness, blurred vision and mental state, in great fear that her colleagues would put her in one of the notorious Russian psychiatric clinics, and that she would be inappropriately drugged. Gradually, she realized: “I had acquired a new gift, the ability to see through a person into their illness.” She saved one woman from a kidney stone operation by willing the stones into sand. Another, who was to have a leg amputated, was saved when Aleksandra “by thought, with intense gaze, cured her. Soon she stood, felt warmth, and itching in the leg.” As Aleksandra cured others, she improved herself, and was finally released, still wobbly, with the diagnosis “sickness uncertain.”³

Given how difficult and usually unwanted a true shamanic “calling” can be, I have wondered whether internal, within shamanic social systems, possibilities exist to alleviate or divert the path toward becoming a shaman. Thus I was fascinated by a sharply contrasting account told to me in summer 2002, in the Viliuisk area. In this case, the speaker’s grandmother made a personal sacrifice to stop her family from needing to become shamans in successive generations: “My grandmother did not want to become an *udagan* [female shaman]. But the spirits wanted her to. She died when she was 15, after she had already had my mother. She had signs of *menerik*, uncontrolled spirit possession, and all sorts of animals, cattle, horses, were dying at her family homestead. She was ill for a long time, and everyone said it was spirit torture, *étténei*. My grandfather called several [male] shamans, *oiuun*, and none could open the door to a cure. The first fled immediately. The second fainted. The third tried to go into a seance, with drumming and dancing, but then he too fell into a faint. ‘She’s stronger than I am,’ he admitted, though he was renowned through the region.”

The key to this bittersweet memory lies in what the grandmother explained on her deathbed. She told her loved ones: “They are trying to make me an *udagan*, but I will not. I do not want my successors to have this burden, to be ill like this, and to suffer. So I refuse. They [the spirits] will take me in three days.” The grandmother predicted, after hearing a drum through the stove (*chuval*), that the family would become prosperous and fertile. She prescribed certain rituals to be done after her death, which occurred in the 1920s. My interlocutor, who preferred anonymity, was convinced that her grandmother “closed the road” to her own shamanic practice, and she was grateful. “At first when I heard my mother tell this story when I was a girl in the village, I thought it was some fairy tale. But now I believe.” She channeled her magnificent creativity in other directions, as a craftswoman, while diligently performing fire feeding rituals, domestic purification rituals and elaborate prayers (*algys*) in archaic Sakha metaphorical language. One could interpret this Viliuisk grandmother’s valiant sacrifice as stemming from her knowledge of Soviet persecution of shamans, but it took place in

a remote village where Soviet power was entrenched late and her “closing the road” was more likely to have been derived from fear of spirits than police.

Gradually, I came to think of shamanic spirit-torture during the mysterious “Sakha illness” as the ultimate proof of a healer’s legitimacy. Whenever I met someone exceptional, with a reputation as either an *oiuun* or an *udagan*, I would ask them about their *étéétén yaldar*. Perhaps some healers went so far as to exaggerate their initiatory illnesses when answering the eager foreigner. Thus I was startled when in 2010, a well-known Yakutsk-based seer, Natalia, who sometimes works with the police to find lost bodies and stolen cars, grinned when I asked about shamanic illness, and replied: “does not everyone have this to some extent?” Her provocative comment made me think at first that she was merely reluctant to reveal her personal history. But I also realized that she does not claim to go into deep trance, has no drum, and is working with limited aspects of shamanic spirit contact, without pretending to be “a real shaman,” as Sakha say.⁴ Her perspective made me understand that shamanic illness, and indeed empathy itself, may be a matter of degree, not necessarily a “yes/no” proposition.

Conclusions:

Chosen Individuals, Twilight, and Community Spirituality

Vladimir Basilov’s questions of how and why shamans, seers and healers (such as *oiuun*, *udagan*, *baksy*, *kam* and more) came to be “chosen” can be seen as among the most crucial in shamanic studies (Basilov, 1992; 1997[1984]). We should recall his answer that shamans used “autosuggestion” and diverse states of altered consciousness, sometimes “ecstasy”, to obtain specific answers, and to accomplish specific goals, for their people. They were not only “sane,” they were hyper-sane, among the most healthy, perceptive and psychologically adaptable leaders of their communities. It is precisely this adaptability that has made the “twilight” of shamanic activities so long and sustainable, despite intense periods of repression and missionary pressure. Basilov discusses the influences of Orthodoxy in Siberia, Buddhism in Tuva and Buryatia, and Islam in Central Asia, understanding that shamans have found ways to transcend their adversaries, in order to help their supplicants, often in secret. Here is how

Basilov explained it (1997: 44, [1984: 204]): “Shamanism is most deeply entrenched among the peoples of Central Asia and Kazakhstan. This is strange only at first glance. Shamanism here had long become part of Islam, and this is one of the reasons for its longevity. Belief in spirits, in saints, or simply in certain supernatural forces continues to attract to shamans people, chiefly women, who are troubled with the illness of a child or their own ailments.”

What is it about shamanic worldviews and spirituality that are so lasting yet pliable? They are probably lasting because they are pliable. Vladimir Kondakov, Founder of the Association of Folk Medicine in Sakha Republic, provided insights during several conversations in the early 1990s. He depicted shamanic cosmology as hinging on a Manichean-like world of balanced powers between black and white, darkness and light, evil and pure intentions. The entire panoply of benevolent gods (*tengri*) in 9 levels of heavens is mirrored by comparable devils (*abaaghy*) in underworld layers of the earth. Balanced gender relations are important too, for male shamans often have female spirit helpers and female shamans often have males. Certain particularly talented shamans can manipulate and embody the qualities of both genders (compare *Balzer*, 1996; *Tedlock*, 2005). Precisely these balances and adroit manipulations mean that any given shaman or spirit helper should not be defined as being simply “black” or “white.” Rather, shamans, as pragmatic mediators among diverse worlds, have the power to tap into a full range from good to bad forces, depending on any given task of their suffering supplicants. Their helper spirits, usually of our middle-world *ichchi* variety, are capricious and complex, like humans. The middle world itself is too ambiguously complex to be characterized in any single way. Motivations of power-hungry or revenge-bent humans are far more dangerous than those of flexible spirits capable of being harnessed and coaxed with sweet, pure offerings of *kumys* (fermented mare’s milk) or articulate, heartfelt prayer. Prayer (*algys*) is usually accomplished through the fire (spirit), itself an exemplar of multiform transition, capable of beneficent warmth and terrifying heat. Like a potentially out-of-control fire, shamans must not use their spirituality for ill purposes. Doing such harm could backfire to consume oneself and one’s loved ones. This most per-

sonal and direct prophylactic is, in effect, a spiritual back-up insurance plan to enforce social, humanistic morality.

In its basic folk wisdom way, Kondakov's depiction is a shamanic variation on significant twentieth century psychological insights, especially those developed by Carl Jung, Otto Rank, and William James, as well as others associated with transpersonal psychology. Similar correlations between shamanism and expanded understandings of human potential have been made by many others.⁵ Perhaps more analytically challenging are correlations of shamanic abilities and actions with Friedrich Nietzsche-like "perspectivism," in the sense Brazilian anthropologist Eduardo Viveiros de Castro uses it (1998) and Danish anthropologist Morten Pedersen (2011), working in Mongolia, has developed it with the concept of natural relativism. If shamans have the ability to harness or become one with their spirit being "helpers," then they can shift in their cognitive perspectives from hunter to hunted, curer to supplicant, human to animal, human to god. Their multinatural horizons are theoretically infinite, and potentially empathy-based, as is their far-from-simplistic philosophy, long caricatured as "animism" (compare *Willerslev*, 2007).

We need to analyze shamanic credibility as socially and politically grounded, beyond easy generalizations like "shamans are the poor-person's psychologists." The pioneer of Siberian shamanism-as-group-therapy was Sergei Shirokogoroff (1935), who Basilov cites extensively (1997 [1984]: 10, 12, 16). But during his pre-Soviet fieldwork living with Évenki, shamanic nomadic communities were relatively in-tact, albeit under Russian Orthodox siege. Communities that have lived through the entire Soviet period are in an exponentially different level of chaos and debate over what "traditional values" to preserve, and how to handle spiritual resurgence, seen from human points of view as both situationally welcome and unwelcome (voluntary and involuntary). Some curers have grown into their "called by the spirits" shamanic illness initiations with grace and creativity, such as the accredited doctor and shamanic healer Aleksandra Konstantinovna Chirkova. Some seers, including the perceptive Natalia, reputedly have managed to influence juries in court cases or find lost bodies for distraught families. But others, especially those who are not shamans but retain some shamanic perspectives, have experi-

enced social, political and economic insecurity along with intensified fears of uncontrolled shamanic heritage, ancestral cursing and revenge that can span generations (compare *Bulyandelgeriyn*, 2007).

The hallmark of current Sakha spirituality is a chaotic experimentation, an eclectic grasping for meaning in post-Soviet times of trouble and transformation. Myriad ways are being discovered or rediscovered to express Sakha-ness or to go beyond conceptual borders of ethnonational identity into global identities, including literal emigration. But the fieldwork I have been doing with members of the Sakha diaspora, in comparison with Sakha remaining in their homeland, reveals ongoing shamanic worldviews. A layering of beliefs and practices results, situational and filled with disconnects, as is typical for so many 21st century humans struggling to re-find and redefine communities. If we do not have rationality or consistency in our own faith practices (*Wuthnow*, 2007), why should we expect it in others? The intertwined, systematic aspects of shamanic cosmologies and moralities may be fraying, making it perhaps more appropriate to discuss diverse “faiths” rather than full-blown systematic beliefs or coherent epistemologies (compare *Lindquist and Coleman*, 2008; *Funk* 2005: 34–35). Just as theorists have “unpacked” and dissolved the idea of holistic culture and ethnic group psychological cohesion, we can do the same for holistic religiosity, including shamanism. As Galina Lindquist (2008: 114) put it, in pragmatic shamanic rituals, “reality is *emergent*, rather than preexisting.”

Along with pragmatic eclecticism comes the need to analyze ideas of competing “authenticity” (*Brown*, 1988, 2003). Appealing to spirits is not a required “badge” for self-identifying Sakha, nor is believing in the main God, Aiyy Urung Toyon, of the Sakha Turkic hierarchical cosmology. But when Sakha wish to say with pride that their shamanic philosophies are just as sophisticated as those of ancient Greece or modern Europe, and just as worthy of being called a Religion as Christianity, then they evoke that complex cosmology. Some insist that their elaborate functional system of Gods is relevant to their lives today, especially the moral framework that gives those Gods enforcement “teeth.” Those who are especially active in the revival of Sakha shamanism as a system of spirit and God enforced morality are often Sakha linguists, recovering ancient Sakha terms and

concepts long discarded, to prove their legitimacy. Their “new/old” system has a label, *aiyy yoreghé* (white spirit teaching), taught in republic post-Soviet schools until recently (compare *Afnas'ev*, 1993; *Kharitonova*, 2006: 308–9). As anthropologists or ethnographers, who are we to question newly reconstructed relevancies?

In sum, throughout their turbulent histories, shamans, using all the senses they could muster, have perceived and tried to sooth the messy, changing legacies of intertwined personal and social suffering. In the process, shamans have become lightning rods of both fear and hope for those who believe in them.

References:

Afnas'ev, 1993 – Afnas'ev, Lazar A. (Téris) *Aiyy yoreghe [White Spirit Teaching]*. Yakutsk: MinKult.

Alekseev, 2008 – Alekseev, Eduard E. “Penie pri kul'turno-spetsifichnyikh psikhicheskikh rasstroistvakh u narodov Sibirskogo Severa” S. Iu. Nekliudov, ed., *Mif, Simbol, Ritual. Narody Sibiri*, Moscow: Gumanitarnyi U., 153–173.

Alekseev, 1984 – Alekseev, Nikolai A. *Shamanizm tiurkoiazychnykh narodov Sibiri*. Novosibirsk: Nauka.

Balzer, 2011 – Balzer, Marjorie Mandelstam *Shamans, Spirituality and Cultural Revitalization: Explorations in Siberia and Beyond*. New York: Palgrave-Macmillan.

Balzer, 1996 – Balzer, M. M. “Sacred Genders in Siberia: Shamans, Bear Festivals and androgyny.” S. P. Ramet, ed., *Gender Reversals and Gender Cultures: Anthropological and Historical Perspectives*, London: Routledge, 164–182.

Basilov, 1992 – Basilov, V. *Shamanstvo u narodov Srednei Azii i Kazakstana*, Moscow: Nauka.

Basilov, [1984]1997 – Basilov, Vladimir “Chosen by the Spirits,” M. M. Balzer, ed. *Shamanic Worlds: Rituals and Lore of Siberia and Central Asia*. Armonk, NY, London: M.E. Sharpe [original *Izbranniki dukhov*. Moscow: Nauka, 1984], 3–48.

Brown, 2003 – Brown, Michael *Who Owns Native Culture?* Cambridge: Harvard University Press.

Brown, 1988 – Brown, M. “Shamanism and its Discontents” *Medical Anthropology Quarterly* 2: 102–120.

Bulyandelgeriyn, 2007 – Bulyandelgeriyn, Manduhai “Dealing with Uncertainty: Shamans, Marginal Capitalism, and the Remaking of History in Postsocialist Mongolia” *American Ethnologist* 34(1):126–147.

Csordas, 2002 – Csordas, Thomas *Body/Meaning/Healing*. New York: Palgrave Macmillan.

Chirkova, 2002 – Chirkova, Alexandra *Shaman: Zhizn' i Bessmertie*. Yakutsk: Sakhapoligrafizdat.

Funk, 2005 – Funk, Dmitri A. *Miry Shamanov i Skazitelei*. Moscow: Nauka.

Gogolev et al., 1992 – Gogolev, Anatoly, A.P. Reshetnikova, E.N. Romanova, P.S. Sleptsov, eds. *Shamanizm kak Religiiia: Generis, rekonstruktsiia, traditsii*. Yakutsk: YaGU.

Hoppál, 1992 – Hoppál, Mihály “Urban Shamans, A Cultural Revival in a Postmodern World” *Studies on Shamanism*. Helsinki: Finnish Anthropological Society; Budapest: Akademiai Kiado, 197–209.

Humphrey, 1999 – Humphrey, Caroline “Shamans in the City” *Anthropology Today* 15(3): 3–10.

Kharitonova, 2006 – Kharitonova, Valentina I. *Feniks iz pepla? Sibirskiy shamanizm na rubezhe tysyacheletiy*. Moskva: Nauka.

Kharitonova, ed., 2000 – Kharitonova, Valentina I., ed. *Shamanskii dar*. Moscow: IEA RAN (Ethbological Studies of Shamanism and Other Indigenous Spiritual Beliefs and Practices. Vol. 6).

Koss_Chioino, 2006 – Koss_Chioino, Joan D. “Spiritual Transformation and Radical Empathy in Ritual Healing and Therapeutic Relationships” Joan D. Koss_Chioino, Philip Hefner, eds. *Spiritual transformation and healing: anthropological, theological, neuroscientific, and clinical perspectives* Lanham, MD: AltaMira Press, 45–61.

Krippner, 2000 – Krippner, Stanley “The Epistemology and Technologies of Shamanic States of Consciousness” *Journal of Consciousness Studies* 7(11/12): 93–118.

Lindquist, 2008 – Lindquist, Galina “Loyalty and Command: Shamans, Lamas, and Spirits in a Siberian Ritual” *Social Analysis* 52(1): 111–126.

Lindquist and Coleman, 2008 – Lindquist, G., Simon Coleman “Introduction: Against Belief?” *Social Analysis* 52(1): 1–18.

Pedersen, 2011 – Pedersen, Morten Axel *Not Quite Shamans: Spirit Worlds and Political Lives in Northern Mongolia*. Cornell: Cornell University Press.

Romanova, 2008 – Romanova, Ekaterina N. “Mifologiiia sovremennogo shamanstva. K interpretatsii fenomena ‘pomniashaia kul'tura’” S. Iu. Nekliudov, ed., *Mif, Simbol, Ritual. Narody Sibiri*. Moscow: Gumanitarnyie U., 309–326.

Romanova, 1997 – *Liudi Sol'nechnykh luchej s povod'iami za spinoi' (Sud'ba v kontekste miforitual'noi traditsii Yakutov*. Moscow: RAS.

Rommanucci-Ross, 1977 – Rommanucci-Ross, Lola “The Hierarchy of Resort in Curative Practices: The Admiralty Islands” David Landy, ed., *Culture, disease and Curing*. New York: Macmillan, 481–87.

Shirokogoroff, 1935 – Shirokogoroff, Sergei *The Psychomental Complex of the Tungus*. London: Kegan, Paul, Trench, Trubner.

Tedlock, 2008 – Tedlock, Barbara “Shamanism and Shamanic Practice Today and Into the Future” *Journal of Shamanic Practice* 1(1): 7–11.

Tedlock, 2005 – Tedlock, B. *The Woman in the Shaman’s Body: Reclaiming The Feminine in Religion and Medicine*. New York: Bantam Dell.

Vivieros de Castro, 1998 – Vivieros de Castro, Eduardo “Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism” *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4 (3, Sept), 469–488.

Willerslev, 2007 – Willerslev, Rane *Soul hunters : hunting, animism, and personhood among the Siberian Yukaghir*. Berkeley: University of California Press.

Wuthnow, 2007 – Wuthnow, Robert *After the Baby-boomers*. Princeton: Princeton University Press.

Notes:

¹ I am indebted to Georgetown University, National Endowment for Humanities, American Museum of Natural History, International Research and Exchanges Board, Social Science Research Council, the Wilson Center, Yakutsk State University, Academy of Sciences Institute of Languages, Literature and History in Yakutsk (now Humanities Institute), Sakha Republic Ministry of Culture, and its Arctic Institute for fieldwork and/or research support. Relevant fieldwork began in 1986–1987 and continued periodically from 1990–2012.

² When pressed, Vitaly admitted that some illness and death occurred after the seance. But the community’s general sense of being under siege had lifted. His reputation in the area remains mixed, but his focus on alcoholism has led to significant benefits for individuals, families and the community as a whole. I met with him several times.

³ Quotes are from multiple visits with Aleksandra, including a conference in Garmisch, Germany in 2000, where she was a star. During her years of spirit testing, she would sing ancient Sakha songs with abandon in her sleep, jolting awake her confused Russian husband. She claims these bouts while she was “semi-conscious”

include archaic vocabulary that she did not know that she had. See also Balzer (2011:163–181).

⁴ For more on Natalia, and on debates within the republic concerning the dwindling numbers of “real” shamans, see Balzer (2011). For perspective, see Sakha scholars E. Alekseev (2008); N. Alekseev (1984); Gogolev et al. (1992); Romanova (1997; 2008). Early scholars of urban shamans include Hoppál (1992) and Humphrey (1999).

⁵ The thesis shamans use their full range of psychological potential as well as stimulating personal and community health is well known, and has been stressed by Shirokogoroff (1935); Basilov (1997[1984]); Kharitonova (2000; 2006), and other Russian scholars. In Western scholarship, see especially Stanley Krippner (2000), Thomas Csordas (2002), and Barbara Tedlock (2008). Lola Romanucci-Ross (1977) was a pioneer in stressing the now familiar interrelationship between body/mind healing and the “body politic.”

Балзер М. Мандельштам

**ЧТО ЗНАЧИТ «ИЗБРАННИКИ ДУХОВ»
В ЭПОХУ ПЕРЕМЕН?
ЗАМЕТКИ О НАСЛЕДИИ В.Н. БАСИЛОВА**

В статье рассматривается вопрос о том, почему концепт «избранники духов», восходящий к обзору широкого круга литературы и длительной полевой работе Владимира Басилова в Средней Азии, имел широкое приложение во многих других регионах, включая Сибирь и Дальний Восток. Данные, используемые в статье, являются полевыми материалами автора, полученными, в том числе, и в ходе многочисленных поездок в Республику Саха (Якутия).

В.Н. Басилов был одним из первых исследователей, признавших, что шаманы могут облегчать (если не снимать) как социальные, так и личные страдания. Многие саха (якуты) говорят, что шаманы были сильными заступниками не только в отношениях со сложным миром духов, но и с их общинами и, несмотря на репрессии, с государством. Чтобы выполнять эту функцию, шаманам надо было быть в числе тех, кто могли считаться наиболее

здоровыми, пронизательными и психологически адаптательными лидерами своих общин.

В статье обсуждаются рассказы о шаманской болезни, приписываемой «давлению духов». Два выразительных примера, описывающие способности целителей излечивать их пациентов, возникающие после того, как эти целители сами вылечили себя, представляют убедительные случаи из пост-советской практики. Это согласуется с теорией Джоан Косс-Къёйно (Koss-Chioino) о том, что шаманы часто обладают «радикальной эмпатией» к их пациентам, поскольку сами прошли через страдания. Данные нарративы со счастливым концом контрастируют с менее традиционным случаем женщины, которая в советское время отказалась от зова духов, что имело для нее печальные последствия. В заключении автор разъясняет более современный подход к проблеме «избрания» путём давления духов.

Выводы свидетельствуют о том, что экстраординарные шаманские способности и мировоззрение продолжают жить в наше неопределенное время экономической, социальной и религиозной конкуренции. Шаманы и их последователи объясняют свою ответственность за лечение и защиту своих клиентов и общин как пережиток советского периода, но по-новому и более творчески.

Теории Владимира Кондакова, основателя Ассоциации Народной Медицины, и пионера антропологии Сергея Широкого интегрируются в объяснения жизнеспособности и адаптивной способности шаманского мировоззрения и целительства, в широком понимании этого термина. Кредит доверия шаманов анализируется как социальный и политический феномен, не ограничиваясь простыми обобщениями, вроде «шаманы это психологи бедных людей».

Важной профилактикой неправомерного использования шаманами их духовной силы была и остается широко распространенная вера в то, что, если шаман использует своих «духов-помощников» для мести или иных нечистых дел, это может в буквальном смысле вызвать охоту на них самих, на их семьи и их потомков. Как настаивал на этом сам В.Н. Басилов, «сумерки шаманства» длились так долго, что теперь нам следует признавать не только светлые, но и темные его стороны.

УСЛОВНАЯ ВОИНСТВЕННОСТЬ НАНАЙСКИХ ШАМАНОВ

Одним из основных умений нанайских шаманов считается их умение бороться со злыми духами, изгонять их из тела больного или из помещения и даже убивать, то есть, экзорцизм. Вместе с тем, если внимательно присмотреться к шаманской практике¹, то обращают на себя внимание такие особенности этой борьбы, которые позволяют говорить о некоторой ее формальности и условности. Во-первых, шаманы 'убивают' духов, и одновременно утверждают, что убить их невозможно, так как духи бессмертны. Во-вторых, борьба с духами условна потому, что духи, на которых шаманы нападают, остаются покорными и безответными и на нападение почему-то никак не отвечают, словно бы давая шаману возможность продемонстрировать его воинственность как самому себе, так и окружающим. В-третьих, если шаман действительно вступает в духовном мире в настоящую, опасную для него и для противника борьбу, то на проверку оказывается, что это борьба ведется вовсе не с духами как таковыми, а посредством духов с другими шаманами, то есть с людьми. Наконец, странная борьба с духами, несмотря на всю ее азартность, часто заканчивается выкупом, принесением жертвы. Таким образом, борьба эта оказывается лишь внешним атрибутом каких-то других отношений шамана с духами.

Этими другими и основными отношениями можно считать отношения обменные, в их основе лежит обмен как позитивными (желаемыми), так и негативными объектами (получения которых партнер по обмену стремится избежать). Если шаман чрезмерно увлекается своей воинственностью, он попадает в опасную для него ситуацию, которая воспринимается им как наказание со стороны духов. Это заставляет его ограничивать свою воинственность полумерами и прибегать к средствам, лишь частично обеспечивающим выход из того или иного затруднительного положения. Иначе говоря, воинственность шамана условна и паллиативна.

Бытовой экзорцизм

‘Борьба’ с духами не является специфически шаманским занятием, раньше ею мог заниматься практически любой человек. Обряд изгнания духов *пудэй* был чрезвычайно популярен. «Раньше за вечер, – говорит П., – в (селе) Дада в двух-трех домах обязательно каждый вечер *пудэй* делали, гоняли. А сейчас нет! Сейчас молодые не знают, как *амбанов* (злых духов – Т.Б.) гонять, и говорят, что сейчас *амбанов* не стало». В случае болезни, дурного сновидения, испуга, видения простые люди, не шаманы, брали какой-нибудь попавшийся под руку предмет (считалось, что лучше всего подходили для этого копье, нож, метла, особенно колючая метла из шиповника, или штаны) и, размахивая этим предметом, с криками изгоняли духов. Например, как пишет А.В. Смоляк, иногда «среди ночи поднимался старик», не шаман, «которому приснились эти существа. Снял с себя нижнюю часть одежды, размахивая ею, он бегал по всему помещению и выгонял их, как мух». (Смоляк: 1991, 80).

Признаками нашествия вредоносных духов считались не только внезапно приключившиеся болезни, испуг, дурной сон кого-либо из присутствующих, но также неудача на охоте или рыбалке (духи отпугивали добычу). Все эти случаи объяснялись тем, что злой дух *амбан* «задевает» людей. Если казалось, что одному человеку не справиться с духами, совершали обряд *пудэй*, во время которого из заболевшего человека или из помещения изгоняли духов коллективно. «На рыбалку я поехала, молодая была, – вспоминает С. – Рыба не ловится. Стали *пудэй* делать. ... Надо *амбашек* гонять. Я и дядя Миша легли спать, а они начали кричать: “*Га, га!*” Я так напугалась! Укрылась одеялом. Вся мокрая, вспотела! Думаю, когда же кончат? Кричат! Кричали, кричали – перестали. Устали, наверно, кричать».

Изгнание духов, считавшееся средством, доступным любому человеку, в некоторых случаях оказывалось весьма эффективным. Так, З., с которой мы беседовали, когда она была уже преклонного возраста, отличалась тем, что практически ни разу не болела в течение своей жизни и никогда не лежала в больнице. Не заболела она даже после того, как дважды тоннула в ледяной воде. Об одном из таких случаев З. рассказыва-

ет, что однажды во время ледохода она побежала по льду к лодке и провалилась в воду. «На мне была тяжелая одежда, телогрейка, сапоги, – говорит она. – Вода холодная, ледоход. Я за веревочку от лодки ухватилась и подтягиваю к лодке. Плыву и думаю, все, я утону, никто не спасет! Я думаю, пока сила есть, привяжусь веревочкой (к лодке). Лодку найдут и меня найдут. А в это время бригадир с берега кричит: “Держись!” Течение сзади. Лодку мою прибывает к торосам, вот-вот под лед затянет. Но он успел все-таки добежать по этим торосам до лодки. Вытащил меня. Ой, думаю, хоть бы заболеть! Я думала, люди болеют – отдыхают. Хоть бы заболеть, думаю, отдохнуть! Тогда же без отдыха работали. Никаких выходных! И хоть бы что!» Столь необычная невосприимчивость к болезням была у З., по ее мнению, из-за того, что ее отец, не шаман, разогнал всех тех духов, которые могли бы причинить ей болезнь. Несколько детей, родившихся до нее у ее родителей, умерли, и для того, чтобы сохранить ей жизнь, когда она родилась, отец вынес ее в люльке на улицу и стал кричать, обращаясь к злым духам *амбанам*, размахивая копьем. «Ругался с духами, дрался! – рассказывает З. – “Вот, попробуйте сейчас подойти!” – Копьем махал. С духами воевал: “Я вас разнесу!” Чтоб мне жизнь сохранить, чтоб меня никакие *амбаны* не трогали! “Вот приходите, приходите! Попробуйте подойти к моему ребенку!” ... Чтоб не подходили ко мне, и ничего плохого чтобы мне не делали! Чтоб не забрали меня к себе! Боролся с *амбанами*, выгонял!»

Столь эффективный и устойчивый результат изгнания духов достигался, как утверждают исполнители данных обрядов, довольно редко. Чаще нам приходилось слышать о том, что, чем больше духов гоняли, тем больше их становилось. Нанайцы полагали, что изгнать духов из больного или из какого-то помещения можно ненадолго, так как они вскоре – и в еще большем количестве – возвращаются на прежнее место. Некоторые «каждый вечер *амбанов* гоняли, – говорит К. – Я говорю им: “Зачем каждый вечер гонять. Разве так можно?” Если их сильно гонять, их еще больше становится!» Шаманка Л. считает, что *амбаны* так сильно досаждают людям именно оттого, что люди сами задевают их, пытаются гонять их, надеясь на собственные

силы: «Если не трогать *амбана*, то и он зачем будет бегать к тебе? Тут кричат на *амбанов*, когда их много появляется. Чем больше кричат, тем их больше становится». Более того, в некоторых случаях изгнание духов не только не приносило желаемых результатов, но, напротив, способствовало укоренению духов там, откуда их гнали. Так произошло это, например, при попытке изгнать их из мальчика А. Причиной внезапного заболевания маленького А. сочли вселение в него духов. «В этот день я ходила в магазин, купила печенья, масло, и ему (А.) дала, – вспоминает об этом его мать С. – Присутствовавшие в доме старики решили, что причиной недомогания А. стало то, что некий шаман, враждующий с шаманами того рода, к которому принадлежит А., бросил в съеденное мальчиком печенье невидимую духовную “отраву”. В результате злые духи, то есть, духи другого нанайского рода (рода шамана-недруга) вошли в тело ребенка. Такой диагноз требовал лечения изгнанием вселившихся в А. чужих духов, чем занялись дядя больного (братья отца), представители одного с ним рода. «“Скорой помощи” в то время не было, – продолжает С., – вызвать “скорую” нельзя было. Я сижу, держу его (ребенка, – Т.Б.), а они кричат: “Га, га!” (гоняют духов, – Т.Б.). ... Кричат, кричат! А он дергается, дергается! Ничего не получается. Не помогает. Поехали в больницу, тогда лампа была керосиновая. В 1949 году он (А.) родился. Керосиновую лампу зажгли. Я говорю: “Поехали на лодке!” ... Деда (мужа, – Т.Б.) оставила, поехали на двух веслах в (село, – Т.Б.) Троицкое. Ночью приехали. А там говорят: ‘Врача нет. Он уехал в Хабаровск’. Там (была еще, – Т.Б.) женщина врач. Я знаю, она тоже принимает. Александра Петровна. Я лежала в больнице, знаю, она тоже лечит детей. (Говорю, – Т.Б.): “Позовите ее!” Ее позвали. Телефона тогда не было. Сходили за ней. Редкостью были телефоны в то время. Она пришла, посмотрела, зовет (мед)сестру: “Ванну возьмите, налейте воды и его (ребенка, – Т.Б.) в ванну посадите!” Его раздели, посадили в ванну, и у него такие глаза стали! Страшно так открыл глаза и ничего не говорит. Я аж испугалась. Мне показалось, что *амбан* (злой дух, – Т.Б.) в нем был. Вот так я подумала! Интересно! Я аж вскрикнула! “Ой, Александра Петровна! Не могу!” – говорю. Вот так я ей сказала. Она говорит:

“Ничего, ничего! Это ваш сын!” Так и сказала. “Это ваш сын!” – говорит. Она тоже испугалась, наверно. Так он открыл глаза! Страшный был вид! Ой-ой-ой! Взгляд был страшный! Я аж вскрикнула: “Ой, не могу, Александра Петровна!” – говорю. Аж волосы дыбом пошли! Она говорит: “Ничего, ничего!”»

Не только у шаманов (*саман*), но и у простых людей, не шаманов (*солги най*) встречалась способность видеть духов (по-нанайски *гарбиачи* – ясновидение), поэтому изгнание духов было не просто формальным исполнением последовательности действий. Некоторые из участников ритуала, как утверждают информанты, действительно видели тех духов, которых они гнали. «Люди прямо глазами видят! – рассказывает С. – “Вон там, говорят, стоит!” Темно, света нет, окна занавешены, (а они) видят. “Вон, за столбом стоит! Смотрит на нас!” Или кричали: “Под кроватью спрятался, подкрадывается куда-то!” Так кричали. Мы в одеяла укутаемся. Страшно же! Скорее бы закончили! Поразному, кто как умел, так представлял *амбашку*. Некоторые ничего не видят, только: “*Га-га!*”? – кричат, а некоторым чудилось».

Поскольку способностью *духовидения* обладал не каждый, участники обряда предпочитали, чтобы среди них был, по крайней мере, один человек, способный чувствовать и видеть духов, который направлял бы действия остальных. В случае если какой-то из духов прятался в укромном месте, такой духовидец мог указать на него остальным. «Т.Ч. хорошо видела *амбанов*, когда была маленькая, – рассказывает Д. – Когда гоняют *амбанов*, она кричит: “В дверные петли спрятался!” Видит! Потом кричит: “Под порог пошел! Под лестницей!” Все знала!» По словам Д., Т.Ч. видела, что духи будто бы скопились у калитки дома одной их знакомых, что они стоят и наблюдают каждого, кто бы ни входил в этот дом. Среди духов есть, по ее словам, дух-собачка, которая невидимым образом нападает на входящих и причиняет им тем самым болезнь. Т.Ч. «про все это знала, – продолжает рассказ Д., – Когда гоняли *амбанов*, она знала, куда *амбаны* идут. Когда кукла (с *амбаном* по реке – Т.Б.) плывет и хочет к берегу пристать, она берет (эту куклу, – Т.Б.) и откидывает подальше от берега. Такая была! Сейчас все (это у нее) исчезло».

Шаманский экзорцизм

Шаманы могли, как считалось, «бороться» со злыми духами более результативно, чем простые люди. «Каждый шаман приказывал своим духам-помощникам бороться с чертями» (Смоляк: 1991, 40). В то же время, сравнение между бытовым экзорцизмом, доступным почти каждому, и экзорцизмом шаманским приводит к парадоксальному выводу о том, что, несмотря на всю свою демонстративную воинственность, шаманы, в отличие от простых людей, в значительно меньшей степени могут позволить себе конфликтовать с духами. Во-первых, простые люди прогоняют духов, как они это понимают, своими собственными силами (криками, угрозами), а шаманы на одних духов влияют с помощью других духов, то есть, воздействуют на них не своими силами, а опосредованно. Во-вторых, шаман никогда не может ограничиться, как делает это каждый простой человек, одним только изгнанием духов; по завершении своей драки с ними он должен совершить жертвоприношение. Простой человек, в отличие от шамана, никакого жертвоприношения в этом случае не совершает потому, что любой излишний контакт с духовным миром считается для него опасным. Шаман же не может освободиться от своей зависимости от духов (не может избежать жертвоприношения им). В-третьих, считалось, что простые люди, воздействуя на духов своими собственными силами, то есть, криками и угрозами, хоть только на некоторое время и не всегда успешно, но способны *перемещать* их на другое место. Шаманы же предпочитают вместо этого, как они говорят, «бить» и «убивать» духов, не заботясь о том, что убить их на деле никогда не удается.

Воинственные шаманы имеют специальное снаряжение для борьбы с духами: особых духов в виде стрел, копий, сабель, которыми они могут 'убивать' других духов. Когда шаманке Л. кажется, что она во время своего камлания-путешествия по невидимому миру встретила злых духов, она призывает одного из своих духов-помощников: «Приходи, взяв с собой кувалду, чтобы бить *амбанов!*» П. имеет в невидимом мире особое убежище, где он переодевается в доспехи в виде металлической брони. Шаманка О. имеет острогу и «еще палку такую боль-

шую, ее даже не подынешь», кувалду для борьбы с *амбанами*. У П. есть дух «сын», который рос вместе с люлькой, а теперь сидит на цепи. «У него вместо ногтей вот такие огромные когти! – рассказывает П. – Я мог пускать его только для драки с *амбанами*. Если же он просто так из люльки выйдет (или с цепи сорвется), он начнет всех бить и убивать».

Шаманы различались между собой степенью воинственности. Одни из них гордились своей властью над духами и демонстрировали свою воинственность при каждом удобном случае. Другие говорили о том, что опасаются лишней раз духов задевать. Шаманка Г., по словам другой шаманки – Л., «убила всех Онинка *амбанов*», то есть, злых духов своего собственного рода. «Каждый раз, когда она *таочи* делает (камлает для того, чтобы найти душу больного, – Т.Б.), только так (духов) убивает! Всех рубит топором, всех убивает! А я боялась, – говорит Л., – когда они меня звали (шаманить вместе с Г., – Т.Б.). Я боялась даже их (духов) искать. Вот так, топором рубя, (Г.) убивает (духов)!»

Шаманка Л. считает, что с *амбанами* нужно обращаться «так же, как с людьми», а воинственность шаманов дает лишь временный эффект; в конечном счете, агрессия способствует не изгнанию, а, наоборот, привлечению к людям *амбанов*. «(С духами как с людьми, – Т.Б.), одинаково! – говорит она. – Похорошему говорить надо! Сразу сердиться не надо! Сразу выходить из себя не надо! Бить начинать не надо! Ругать не надо! А у некоторых такого много, я знаю! Я знаю это! Как увидит (*амбана*), обязательно ругать надо, гонять надо! К таким людям они и приходят!» При этом та же шаманка Л., много раз говорившая о том, что атаковать духов опасно, признается одновременно в том, что ей самой не удастся избежать необходимости «бить» духов. Например, она рассказывает, что к ней приезжали люди после смерти их матери. «Наша (умершая) мать, говорят, приходит каждую ночь и шумит, на столе побрякивает тарелками, кастрюлями. “Даже не спим”, – (говорят). А когда заснут, видят мать во сне. Приехали ко мне. Зачем они приехали, не знаю». ... «Плачут, просят. Из разных сел, из Хабаровска даже приезжают, так как их *амбаны* замучили. Почему приез-

жают, зачем приезжают?» По просьбе этих людей, Л. бьет му- чающих их духов. «Амбанов бьешь, чтобы они *сар-р-р* (с таким звуком – *Т.Б.*) рассыпались. Стучишь, колотишь».

Самый популярный шаманский обряд *таочи* (поиски души больного и водворение ее в безопасное место) предполагает освобождение души от забравших ее духов и, соответственно, конфликт с этими духами. Комментируя одно из своих записанных на магнитофон камланий, она говорит: «Когда я пела по-шамански, я дралась с *амбанами*. ... Всякое я там говорю. Этих духов, которые убили умершего человека, надо колотить, бить молотком! ... Пока не разобьешь, не расколешь, не сможешь отобрать (у них душу больной – *Т.Б.*). Эти *дяка* крепко (душу больной – *Т.Б.*) взяли. Когда всех этих убьешь, тогда и заберешь. Просто так не отдают! Пока не убьешь, что сделаешь? Там (среди духов, забравших душу больной, – *Т.Б.*) есть *амбаны*, которые убили (шаманку) Г. Нет их там что ли? ... А в свое время и нас *амбан* убьет и заберет к себе».

Односторонность борьбы с духами

Важной особенностью 'борьбы' с духами является странная ее односторонность. Шаманы нападают на духов, бьют их, убивают, духи же не оказывают при этом никакого сопротивления и лишь пассивно принимают удары. Сражаясь с приснившимися ему духами, И., в припадке сомнабулизма, встает с постели и 'бьет' их. Его удары попадают в пустоту или в стенку, о которую он ранит свои руки. «Я не могу подчинить себе тех (духов), которых я вижу», – жалуется он и обращается ко мне: «Ты будешь писать, так и напиши!» Он видит, как духи окружают его и, как он говорит, они «отсюда начинают вот так пятиться», отступая от его ударов. «Задом туда (пятятся – *Т.Б.*). ... Тут один рядом, и там еще один стоит, и там один! Я их – раз! И руки у меня ... до сих пор вот здесь рана». Раны на руках у И. оттого, что, ударяя духов, он фактически бьет по стене. «Мария (жена И. – *Т.Б.*), – продолжает он свой рассказ – говорит: “Что ты бьешь? Что ты?” “Амбанов, говорю, тут много! Я их выгоняю!” Они отходят. Вон туда до двери отходят, уже нет их! Постепенно (пятятся и – *Т.Б.*) сразу уходят. Один за другим, и нет их! Как борьбу вижу. Я видел борьбу с ними. Ой-ой-ой!

Страшно! Помногу бывает их!» В ответ на атаку духи, как ни странно, не защищаются и на И. вовсе не нападают. Они только неторопливо пятятся и уходят. И. объясняет это обстоятельство так: «У меня караульщики есть. Они не дают им бить меня. Я только сам их бью. Выгоняю их вон!»

Искусство убивать бессмертных

Парадоксальным образом, несмотря на активную деятельность шаманов по уничтожению духов, их не становится меньше, и духи, согласно высказываниям хранителей традиции, шаманов не боятся. Желая похвалить Д., имевшую шаманские способности, но не ставшую шаманкой, Э. говорит, если бы Д. стала шаманкой, то «*амбаны* боялись бы ее»². При этом она поясняет, что редко, оказывается, встречается такой шаман, которого *амбаны* боятся. Способность драться с духами предстает, таким образом, неким спектаклем, представлением, призванным демонстрировать могущество того или иного шамана и его превосходство над другими шаманами, но не способным испугать «убиваемых» и «прогоняемых» духов.

Высказывания шаманов об изгнании духов явно противоречивы. С одной стороны, они утверждают, что способны убивать, съедать духов, а с другой стороны, они же признаются в том, что убить духа невозможно, поскольку духи бессмертны. Д. рассказывает о том, как она постоянно спускается в своих сновидениях в колодец, расположенный недалеко от ее дома и идет под землей. «Там внутри человечьи кости, женские волосы, косы заплетенные, – говорит она, – людские головы. Все это лежит на полу по колено. ... Там дома. ... Я зашла в один дом. ... Там отрезанные руки лежат. Везде разложены. А я беру их и ем с хрустом. Вот такие сны я видела. Прямо беру и ем! Про это шаманы говорят: “Если б ты стала шаманкой, то *амбанов* съела бы вместе с костями” ... И головы маленьких детей я ела во сне с хрустом». Та восторженная реплика, которой слушающая ее соседка отвечает на слова Д., соответствует общему представлению простых людей, не шаманов, о том, что деятельность шаманов заключается в некоем «санитарном очищении» духовного пространства и истреблении злых духов: «Всех злых съела бы! Меньше их стало бы! Вот зря не хотела (стать

шаманкой)! А теперь болеешь! ... Только сильные шаманы могут чертей кушать!»

Сами же шаманы парадоксальным образом говорят одновременно и о том, что они «убивают» духов, и о том, что ни они сами, и никто другой духов убить в действительности не в состоянии. «Не убьешь *амбана* никогда!» (П.). На вопрос, смертны ли духи, шаманы отвечают отрицательно. «Некоторые убивают *амбанов*, но они снова возрождаются. *Най варини – вакариа. Най суини – сукэриэ хорагойни*. Человек (*амбана*) убивает – (а он), дыбась, (воскресает). Человек (его) изводит – (а он), топорщась, оживает». (У.). «Раньше люди убивали *амбанов*, – говорит шаманка Л. – Шаманы убивали их. Да только кто когда видел умершего *амбана*?»

Таким образом, слова шаманов о том, что они убивают духов, оказываются некоей фигурой речи, стилистическим приемом, словесным оборотом, используемым для усиления ее выразительности. Слава шамана, способного убивать духов, одним нужна была для подчеркивания их доблести и воинственности, а другим для осуждения соперников, чрезмерно якобы увлекавшихся расправой с духами. Зная некоторые из секретов своей матери-шаманки П., утверждает, что «убивая духов», она вешала их на некое невидимое дерево, расположенное в посещаемом шаманами духовном пространстве. Сидя на этом дереве, «убитые» духи какое-то время бездействовали и ждали, когда подрастет кто-нибудь из приглянувшихся им детей из того же рода. Тогда, как говорит П., они «освободятся и снова будут заниматься», то есть, будут нападать на людей определенного рода и вынуждать тех, кто им понравится, становиться шаманами.

Шаманка К. признается в том, что, «убивая» духа, шаман фактически только «хватает или гонит» его. При этом «убитый», как она говорит, лишь «на некоторое время отойдет, а потом снова возвращается! Все равно вернется! Так было и сейчас так!» Я спрашиваю К. об умершем уже шамане Х., прославившемся тем, что он убил больше духов, чем другие шаманы.

(?) Вы знали Х.?

(!) Мы жили с ним в одной деревне.

(?) Х. тоже не на самом деле убивал (духов)?

(!) Нет, только прогонял! *Амбана* не убьешь! Выгонишь, а он снова возвращается!

В одном из эпизодов камлания, где происходит расправа с *амбанами*, шаманка М. велит своим духам-помощникам: «Догоняйте! Вцепитесь, навалитесь, держите! ... К ремню их привяжите вверх ногами! ... Отверстие железной сетки откройте! Подхватив их снизу в охапку, толкайте (их в сетку)! ... Отверстие крепко-крепко завяжите! ... Чтобы не кричали, рты им заткните!» ‘Убивая’ их, она бросает их в море. «Морскими волнами вас покроет», – поет она. «Морские рыбы, морские черви полностью (вас, – *Т.Б.*) съедят. На берег моря морские волны ваши желудки, ваши кишки как поплавки вынесут. На берег моря ваши кости врассыпную волны выплеснут».

При этом *амбаны*, с которыми шаманка так жестоко расправляется, пассивны. Они не сопротивляются, а только, как кажется шаманке, скандалят и ругаются. Шаманке, кроме того, чудится, будто они не принимают ее расправу всерьез, а вместо этого дразнят ее и кривляются: «Язык показываешь, дразнишься? – обращается шаманка к одному из пойманных, связанных и ожидающих расправы духов. – Кого еще съест хочешь? Кого еще схватить хочешь?»

Экзорцизм в негативном обмене между людьми и духами

Демонстративное уничтожение шаманами духов является частью негативного обмена, совершающегося между шаманом и миром духов, обмена для шамана нежелательного, опасного и одновременно неизбежного. За возможность временного удаления духов от людей и демонстрации собственной воинственности, шаман вынужден, как считается, платить. Поскольку возврат духами полученного от шамана негативного дара (возмездие шаману за его воинственность) отсрочивается обычно до конца жизни, шаман достаточно долгое время пребывает в состоянии безнаказанности.

О шамане Х., постоянно убивавшем духов, рассказывают, что он тяжело мучился перед смертью, что было, как люди объясняли это, наказанием ему за его воинственность. «Х. убивал много *ам-*

банов, – рассказывает шаманка Л. – А когда пришло ему время умирать, говорить ничего не мог, язык отнялся. Не понимаю, как он не боялся! Я никогда их не убивала. Как их убьешь?»

Еще один боевой шаман, славившийся своей склонностью к нападению на духов и стремлением ликвидировать по возможности большее их количество, был шаман Н. Однажды он прогонял духов из дома С. и в азарте укусил за плечо И., дочь хозяйки дома, решив, что один из духов в ней спрятался. «*Амбан* вошел в И., и он (шаман – Т.Б.) укусил ее за плечо, – рассказывает об этом случае Д. – Сверх меры все делал. Обычно на близком расстоянии, не прикасаясь, кусают (с криком – Т.Б.) “Ао-о!” А он перестарался!» О том, как тот же Н. проводил другой сеанс экзорцизма в этом же доме, рассказывает С., хозяйка дома. Он *амбанов* «гонять начал. Гонял, гонял. (Потом, обращаясь к другой шаманке А., – Т.Б.): ‘Баба, – говорит, – помоги мне!’ Она тоже, вроде, пошла помогать.

(?) Она запела по-шамански?

(!) Нет, молча! Ее шаманские духи пошли (вместе с духами шамана Н.). А. потом говорит: ‘Хватит, я больше не могу!’ Дед кончил (обряд), потом уехал. Мы туда (в дом) вошли, а она говорит: “Так делать нельзя! Страшно!” Она никогда ...!»

Так же, как и в случае с шаманом Х., шаман Н. был за свою воинственность, как считают наши информанты, духами наказан. Н. совершал обряд изгнания духов из дома С. неоднократно. «Когда ни приди, воткрытую шумели, – рассказывает С. – Дед (шаман Н., – Т.Б.) такой шустрый! Так нельзя с *амбашками*! Он не боялся! Он думал, что он – крепкий шаман! Ну, эта бабка (шаманка А., которая ему помогала, – Т.Б.) тогда сразу ему сказала, что *амбаны* ему отомстят». Обстоятельства смерти Н. словно бы подтверждают угрозу, высказанную шаманкой А. Когда он еще раз посетил дом С., произошло следующее. «Он приехал к нам в гости (утром) на день рыбака, – рассказывает С. – Мы встречную выпили красненькую, и он спать лег. Вечером будить стали, он не встает. Жена тоже будить не разрешает. Пускай, говорит, спит. Утром мертвого его нашли». «Он до вечера спит, – рассказывает С. в другой раз о том же случае. – Полдня спал. И. (муж С., – Т.Б.) привел его в кухню. Он лег на

полу и снова спит. Жена не разрешает будить. В двенадцать часов стали его поднимать, а он уже умер. Шаманка А. говорит, что его тот *амбан* задавил, которого он (в этом доме) гонял. ... Его *амбан* погнал на этот праздник в тот дом, где он гонял *амбанов*. И задавил его именно в этом доме. ... В 1981 или в 1982 году это случилось». «У него сердце остановилось (в нашем доме), раз он гонял ...! *Амбаны* ему отомстили! Раз бабка сказала, что духи ему отомстят, значит, так и было!» (С.)

Поддающиеся, позволяющие шаману себя схватить, поймать, не оказывающие ему сопротивления духи, будто бы подыгрывают шаману. Они словно принимают от шамана его «негативный дар» уступают ему, предоставляя ему возможность временно победить с тем, чтобы, как утверждают информанты, отвлечь его от истинных своих намерений, чтобы в свое время вернуть ему полученный от него «негативный дар», то есть, погубить его.

Придерживаясь такого мнения, многие шаманы говорят о духах с опаской и тяготятся неизбежной необходимостью конфликтовать с ними. В их высказываниях об этом ничего не остается от демонстративной воинственности, с которой они говорят о своих победах над духами. Дух «может человека убить в воде, может перевернуть лодку и утопить может. Надо тихонько жить, и не говорить много. Как попало, нельзя! Надо говорить, что я только человек. Мы даже не люди, мы просто как насекомые людей!» (Л.)

Шаманы полагают, что те духи, которые помогают им шаманить и прогонять других духов, а также духи, которые поддаются и позволяют себя прогонять, имеют от этого свою выгоду. По словам шаманов, духи пассивно позволяют им себя «убивать» для того, чтобы в свое время иметь возможность беспрепятственно забрать их к себе. «В свое время и нас *амбан* убьет и заберет к себе», – говорит шаманка Л. «*Сэвэн* (дух-помощник), который должен меня съесть, меня же и защищает от других *амбанов*. Чтобы я ему одному досталась, охраняет меня (сейчас) от всяких напастей! А когда время подойдет, он сам меня убьет. От него не болеешь, он защищает!» «*Амбан*, которого я буду убивать, сам меня потом убьет, прикончит!

Шаманское дело – это нехорошо! Будем убивать *амбанов*, кончим тем, что сами умрем. Не знаю! Не знаю! ... Осторожно думать надо! Тихо-тихо думать надо! ... С *амбанами* сильно сражаться нельзя! ... Это страшно! Никто (ни один шаман) *амбанов* (на самом деле) не убивает. (Мой дух-помощник про меня думает:) “(Сам) тебя убью, другому – не дам!”»

Несмотря на свою распространенность, яркость и демонстративность, шаманский экзорцизм является лишь внешним приемом, имеющим недолговременный эффект. Демонстративность экзорцизма связана с тем, что он используется не столько как средство действительного изгнания и уничтожения духов, сколько как орудие соперничества между разными шаманами, спорящими о том, кто из них воинственнее и сильнее.

В свою очередь, неэффективность шаманского экзорцизма обусловлена противоречивостью, заложенной в самой природе шаманской практики: изгнание «злых» духов путем привлечения «добрых» духов и в то же время весьма неопределенными различиями между теми и другими³. Получается, что шаман одновременно и гонит духов и притягивает их к себе и к своим пациентам. Противоречивость заключается также в том, что даже в неэффективной и ослабленной его форме, шаманский экзорцизм, как считают информанты, с одной стороны, опасен для практикующих его шаманов, а с другой стороны, полностью избежать его не удастся никому из них. Принципиальная неразрешимость всех этих противоречий ведет к внутренней конфликтности, к серьезному внутреннему разногласию и двойственности устремлений шаманов, опасющихся экзорцизма и в то же время не умеющих отказаться от этого необходимого элемента шаманской практики.

Литература:

Смоляк, 1991 – Смоляк А.В. Шаман: Личность, функции, мировоззрение. (Народы Нижнего Амура). М.: Наука.

Примечания:

¹ Статья основана на полевых материалах автора, которые записывались в 1980–2005 годах преимущественно по-нанайски

от нанайцев (в том числе шаманов), проживающих в Хабаровском крае.

² И. говорит это в ответ на рассказ Д. о том, что она способна была ходить по *харпо*. «*Харпо* – это подземная дорога, где одни черти живут, – комментирует по-русски И. – Не каждый шаман может туда пойти». Подчеркивая свою шаманскую силу, Д. продолжает: «По *харпо* слабый шаман не ходит. Не сможет внутри *харпо* ходить. ... Сейчас живущие шаманы туда идти не могут, хоть и поют они ‘Мать *Харпо*, отец *Харпо*’. Это все пустое! Обман! А про меня сказали, что я победила *харпо*!»

³ Часто добрыми считаются свои духи, а злыми – чужие. Кроме того, по разным причинам добрые духи могут начать человеку вредить, а злых, напротив, можно в какой-то момент заставить человеку служить, то есть сделать их временно добрыми.

Bulgakova T.D.

FICTITIOUS BELLICOSITY OF NANAY SHAMANS

Conditionality and palliative character of shamanic bellicosity manifests itself in the fact that after having been driven away by a shaman, spirits (according to shamans' explanations) come back increased in number, and after having been killed, spirits always revive and do not decrease in number, because shamans consider them to be immortal.

In spite of its popularity, showiness and intense demonstrativeness, shamanic exorcism is merely an outward method, which does not have a long-run effect: spirits return (rather acting at this time differently), and shamans' words about killing spirits turn to be merely a figure of speech and a stylistic device.

The important peculiarity of the struggle against spirits is its strange one-pointedness. Shamans attack spirits, beat them up and even kill, but the spirits do not offer any opposition and only passively accept punches and kicks. They remain indifferent and unresponsive,

as if they give the shaman a possibility to demonstrate his or her power and bellicosity both to him/herself and to their congregation.

Spirits that surrender to shamans, let shamans catch them, do not resist shamans, in fact behave as if they play up to shamans. It is believed that spirits concede and let a shaman win only temporarily, because they delay their final reprisal by the end of the shaman's life. With this idea in mind shamans, on the one hand, take their duty to come into conflict with spirits as a burden, but, on the other hand, they consider those conflicts, which constitute an integral part of the shamanic practice, as inevitable. For example, healing often consists in taking the patient's soul away from malevolent spirits; this process can lead to new conflicts with spirits.

Demonstrativeness of shamanic exorcism is conditioned by the fact that it is used not so much as a means of real banishment and extermination of spirits, but much more as a tool used in inter-shamans rivalry. Shamans actually fight not as much against the evil spirits, but rather against the spirits of the alien shamans. Competing for the glory of being the most powerful, shamans invisibly clash with each other in a real and dangerous fight within the spiritual world.

The relative character of shamanic exorcism is also conditional because of the contradictory nature of shamanic practice and ambivalence of spirits-helpers used in it. The practice of driving evil spirits away and attracting good ones is not a plain one due to a very tentative distinction between those two categories of spirits: in changing circumstances a good spirit can turn into an evil one and vice versa.

Strange shamans' struggle against evil spirits in spite of its venturesome character usually ends up with a sacrifice to his spirits-helpers, because that struggle is only an episode in the other basic shamans/spirits relations which are relationships of reciprocity. The shaman can not be too much carried away by his or her bellicosity because of the belief in reciprocal (sacrifice) relations. Otherwise, he or she can get into a dangerous situation which would be interpreted as a punishment for extra-bellicosity. Inherent insolubility of those contradictions is a basis of ambivalence of shamans' aspirations concerning exorcism and its conditional and palliative character.

**NOTCHED STICKS AND IRON POTS:
'MAGIC TALK' AMONG
THE EASTERN KHANTY TODAY**

1. A little-noticed undercurrent of nativism and apocalypticism among eastern Khanty first came to us in a comment by Yosif Sopochin, who told us in 1994, “All of us (Russians and Khanty) are being and will be punished for all these deeds that were done against nature. I mean all this bouquet of crimes we have at present, and the environment has become a source of poison for us. Of course, Khanty also are guilty, because now they stop making these things of birch–dishes, pots– and use manufactured goods.” This was only our second meeting with Yosif, who was a nervous character and often hard to read, so it was difficult to contextualize this comment on the widespread environmental destruction that has been a common following twenty-five years of the oil industry in Surgut region. Later, during that same visit, Yosif invited us to meet with Yeremei Antonovich Tevlin, who told us that there are “evil spiritual consequences” to oil development, that when wells are drilled they provide a passage for evil spirits to come out from the lower world. After this 1994 meeting, we heard no more of such apocalyptic talk until we picked up the story from the late Nikolai Petrovich Kuplandeyev, which Olga just told about.

2. When we discussed Kuplandeyev’s story of Tsar Peter and the Little Man later with Pyotr Vassilievich Kurlomkin, he was intrigued, it recalled to his memory something we had never before met in our discussions with him. This was the theme of prophecy, in Khanty *pamtyng yasng*, which translates directly as “magic talk.” Of Kuplandeyev, he said The old man was reminded by Tsar Peter of how people would live in the future. Vassily Lyantin, great-uncle of the present Vasya Lyantin, knew this prophecy very well. He died before he could teach anyone. Prophecy can happen, and anyone can tell it. In their sleep, for instance, they hear or see something. Vassily Lyantin had such a prophecy and wanted to tell something, but he died. Sometimes when 2 or 3 people in different places see

the same thing; it happens. They can see a man in their sleep, not a real man, and he tells what should be done, *pamtyng yasng*. At the time the prophecy was made, Khanty had no Russian crockery; everything was made of birch. For example, it was said in the prophecy that Khanty will live with iron dishes and also Khanty will have money. They said that by the year 2000 Soviet power will be changed. All the old people knew all of this, and just for this purpose they distributed sticks.

Pyotr Vassilievich described the stick, which, like the counting stick of the Bear Ceremony, serves as a mnemonic device. To make the stick, called *ai sumit yukh chupeli*, simply “little short birch stick”, they take the trunk of a birch sapling, square its sides and make from it four flat sticks. One edge of the stick was notched, and each stick “was like a page in a book. On every notch, there are a lot of words. They [the notches] tell me to put a finger on every notch and retell.”

3. The source to whom this particular prophecy was attributed was a Khanty man who lived on the Ob’ River before the Soviet Revolution, remembered as Chum Łiŋ Yukh King Iki, Stick-with-Notches Old Man.

He told a lot of things, and later began to distribute these sticks, though nobody knows how they came [to Yugan]—either somebody distributed them [for him] or he did it himself. Everything he prophesied came true. For instance, about dishes. Old Vassily Lyantin, the great uncle of present Vasya Lyantin, had such sticks. The power [Russ., *vlast’*] will change, it was said. It didn’t specifically say Red power, but simply power. At the end of the year 2000, there will be another turnover. He said about the churches that they will be opened again. And, as in the tale [Kuplandeyev told], they will live difficult lives. After the first revolution [1917] they would live well, but after the second there would be hardships.

The last comment like the tag ending of the Tsar Peter story, seems an explicit reference to the difficulties that befell all Russians, Khanty included, during and after the collapse of the Soviet Union, characterized by the Russian neologism, *katastroika*).

4. Other Khanty on the B. Yugan confirmed that this matter of prophesying with mnemonic sticks was well known. In 2010 we brought up this topic with Pavel Usanov, the son of a shaman.

5. Our understanding of this prophetic, apocalyptic discourse was further enriched by a brief discussion with V.M. Kulemzin, who had published two variants of this story (Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Материалы по фольклору хантов. Томск: Изд-во ТГУ, 1978: 141, 179). Briefly summarized, the story Kulemzin recorded asserts that the end will come when Russians will pump all the blood (oil) from beneath the earth. Then everything will stop. All iron things--helicopters, pipes, and barges—will come to a standstill. Russians, who will be known because they are buried with their heads to the east will be frozen. Khanty who are buried with their heads to the north, will be resurrected, but only those Khanty who retain the short, traditional scalping knife, who make fish weirs, who make fire without matches, and who use arrows instead of guns will reclaim the earth. An arrow, to which a length of iron chain has been tied, will kill the last Russian, tearing through his heart.

6. Nativistic elements familiar from revitalization movements elsewhere recur throughout these texts, especially the signification of oppressive Russian power by iron and the aboriginal culture by birch. Iron and birch respectively symbolize the industrial and the natural order, orders of reality linked by the blood/oil transformation. The selections of iron and birch are not arbitrary but deeply rooted in Khanty worldview. Birch is the tree that grew up in the place where the woman fell from the sky who gave birth to Kon Iki, also known as Pastayert Iki, Quickly Flying Man, or Mir Susne Xum, The World Overseeing Man. Birch is the *axis mundi* tree linking the earth surface world, the middle world, to the sky or upper world. It is the tree on which Khanty hang sacrifices of reindeer and fabric to the gods and so send their prayers skyward. Iron and black metalwork (Russ., *chornaya metallurgiya*) is the material of Kul, the god of the underworld, responsible for death and disease. He wears a black metal hat when he is figured in metal at communal reindeer sacrifices, and he receives offering of meat and black cloth. He was so antagonistic to Kon Iki that when he was finally defeated he was sealed in a metal box or coffin. If we understand Yeremei Tevlin correctly, the brutal irony is that the metal drills, which have been sunk into the earth in search of oil, which is the earth's blood, have penetrated Kul's coffin and unleashed these evil spirits.

7. Clearly this apocalyptic tradition is not a recent phenomenon. The most ancient layer of this tradition is probably mythological, rooted in millennialist world-succession mythologies. The oldest historical layers, however, as represented in the story of Tsar Peter and the Little Man and the prophecies of Stick-With-Notches Old Man, are probably reflections upon the revolutionary upheavals at the end of Tsarist era. Upon the architecture of this earlier apocalyptic tradition, a few Khanty radically opposed to petroleum development began spinning a nativistic tale about the fate of the Khanty and the industrial world. But because the efficacy of this apocalyptic tradition depends upon the deployment of a few primary symbols in fundamental dualisms, it has also begun to serve the Khanty as the substrate for the evangelical Christian apocalyptic discourse mentioned earlier, an end-time scenario in which computers, chips and machines substitute for iron and oil, and “traditional” costume and gender roles substitute for wooden dishes.

Вигет Э.О.

ПАЛОЧКА С ЗАРУБКАМИ И ЖЕЛЕЗНЫЙ КОТЕЛ: ПРЕДСКАЗАНИЯ У ВОСТОЧНЫХ ХАНТОВ СЕГОДНЯ

В 1990-х годах в начале своей работы в Приобье среди восточных хантов автор познакомился с людьми, чьи мысли и представления о своей культуре и соплеменниках сформировали тематический круг будущих исследований. Разговоры, происходившие тогда между автором и его информантами, касались мировоззренческих основ хантыйской культуры.

Обсуждение мифологического или сказочного текста со знатоком устной хантыйской традиции и сказителем П.В. Курломкиным и привело к открытию локальной профетической традиции. Легендарный прорицатель, о котором впервые упомянул Курломкин во время магической практики, прибегал к помощи сосновой палочки с зарубками, как мнемоническому инструменту.

История «сосновой палочки» оказалась известной другим информантам, так что автору удалось составить «портрет» традиции, записав несколько вариантов предсказательных текстов, при-

надлежавших легендарному прорицателю и корреспондирующих с другими нарративами, которые включали предсказательные элементы.

В собрание хантыйских нарративов, опубликованных крупнейшими специалистами по угорской культуре В.М. Кулемзиным и Н.В. Лукиной (*Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Материалы по фольклору хантов*. Томск: Изд-во ТГУ, 1978: 141, 179), также были включены предсказательные тексты эсхатологического характера с мотивами конца света и возвращения из мертвых.

Известные автору тексты из корпуса профетических хантыйских нарративов характеризуются такими элементами нативизма, как символическое отождествление колониальной власти с железом и коренного народа с деревом березой. Оппозиция дерева и железа – не только индустриальное и природное; это противопоставление восходит к мифам о сотворении и подземном мире.

Несомненно, что бытующая среди восточных хантов апокалиптическая традиция появилась не сегодня. Она коренится в древних миллениаристских мифологиях о смене эпох. В современном своем состоянии эта традиция для одной группы коренного населения является ресурсом для противопоставления культурных ценностей хантов и индустриальной цивилизации, а для другой группы – служит субстратом евангелического христианского апокалиптического дискурса.

Воронина В.Ю.

РАСПРОСТРАНЕНИЕ БАЗОВОГО (ЭКСПЕРИЕНЦИАЛЬНОГО) ШАМАНИЗМА В МИРЕ И В РОССИИ

Базовый шаманизм (англ. *core shamanism*) – термин, предложенный Майклом Харнером, американским антропологом. В результате изучения шаманских традиций различных культур, Харнер пришел к выводам, схожим с выводами Мирчи Элиаде – о единообразии «центрального ядра» шаманских практик во всем мире (*Элиаде*, 1998). Он резюмировал данные своих исследований так: «Любой человек может научиться классиче-

ской шаманской технике: путешествию в мир духов» (Харнер, 1999). Им был предложен термин «базовый шаманизм», обозначающий: базовые шаманские техники, освобожденные от культурно-социального контекста. Обучение этим техникам и их использование и составляет основу сегодняшнего базового шаманизма, относимого иногда к нео-шаманизму.

**Основные различия
между традиционным и базовым шаманизмом**

Безусловно, есть отличия между переживаниями и опытом традиционного шамана, прошедшего весь путь посвящения, и опытом, который могут получить современные люди западной культуры, практикующие базовые шаманские техники. Тем не менее, есть и потрясающие сходства. Исследователями выделяются такие сходства и различия в переживаниях и опыте традиционного шамана и человека, практикующего базовый шаманизм (Харнер, 1999; Кальдера, 2012):

Традиционный шаманизм	Базовый шаманизм
В традиции шаманом считался только тот, кого явно и очевидно (с точки зрения хранителей традиции) выбирают духи. Иногда требуется и/или передача «статуса» шамана по наследству.	Доступен любому, кто разделяет базовые положения шаманизма. Культурные и религиозные традиции не имеют значения.
Человек не выбирает путь шамана, его выбирают духи, отказ приводит к болезни. Шаман не может перестать быть шаманом, иначе возвращается болезнь. Это дар, от которого нельзя отказаться.	Путь выбирается добровольно. Хотя человек может ощущать «зов» или переживать спонтанные контакты с миром духов, выбор шаманизма не является обязательным, нет шаманских болезней при прекращении практики.
Радикальное и внезапное изменение личности после шаманской инициации, которая обычно сопровождается болезнью и даже клинической смертью, психотическими эпизодами.	Постепенное изменение личности и жизни, которое, как правило, не связано с событиями, реально угрожающими жизни.

<p>Шаманство занимает центральное место в жизни человека, все остальное уходит на второй и третий планы.</p>	<p>Практики могут занимать большое или незначительное место в жизни специалиста, это решает сам человек. Как правило, шаманские практики совмещаются с другими аспектами жизни или вписываются в уже существующий набор техник развития и духовного роста.</p>
<p>Огромное количество правил и табу, нарушение которых может привести к серьёзным последствиям для шамана.</p>	<p>Табу, обычно, не существуют, хотя они могут появиться в результате особых «договоренностей» с духами.</p>
<p>Шаман, как правило, работает только внутри собственного племени или культурной группы, его сила напрямую зависит от конкретного географического места (по субъективному восприятию шамана и его окружения).</p>	<p>Может практиковаться в одиночку и не требует привязки к определённому географическому месту или группе.</p>
<p>Есть строго определённый культурный и символический контекст, в котором живёт шаман.</p>	<p>Базовый шаманизм не привязан к одному определённому культурно-символическому контексту.</p>
<p>На ранних стадиях шаманского становления почти всегда сопряжен с тяжелыми, опасными для жизни состояниями, в том числе и такими, как серьезные хронические заболевания, психические расстройства и/или околосмертные переживания.</p>	<p>Как правило, не сопряжен с тяжелыми и опасными для жизни состояниями.</p>
<p>Сопровождается травмирующим опытом «смерти-и-возрождения», влекущим за собой</p>	<p>Может способствовать личностному росту и переменам на жизненном пути, укрепляющим внут-</p>

кардинальные изменения личности. На ранних этапах пути, независимо от культурной традиции, почти всегда переживается визионерский опыт, в ходе которого духи расчлняют тело шамана и воссоздают его в измененном виде.	ренные силы, но, как правило, не сопровождается травмирующим опытом «смерти-и-возрождения». На ранних этапах пути не обнаруживаются каких-либо преобладающих образов, видений или символов, общих для большинства последователей.
Никогда не изучается в группах. Обучение проходит только индивидуально и устно.	Зачастую изучается в группах или по книгам.
Почти всегда рассматривается как путь служения определенному племени.	Может рассматриваться и как путь служения, и как средство для заработка.
Психические расстройства или временные психотические состояния типичны для начальной стадии «смерти-и-возрождения», по завершении которой, однако, шаманы демонстрируют исключительную психическую устойчивость и здравость рассудка. Рецидивов психического заболевания не происходит, пока шаман продолжает выполнять свои обязанности.	Психические заболевания случаются редко или, по крайней мере, не чаще, чем в среднем по данной демографической группе, и не связаны с шаманской практикой.

Распространение, персоны, статистика

В 1979 году Майкл Харнер организовал в США Фонд Изучения Шаманизма, в котором занимается обучением адаптированным шаманским практикам. Фонд финансирует исследование и сохранение шаманизма, обучает шаманской практике во многих странах мира с целью возвращения шаманизма в те регионы мира, где эта традиция была утеряна или забыта. Сейчас Фонд проводит обучающие программы в США, Канаде, Австралии, Европе, Азии и Латинской Америке (*Caïm: The Foundation for*

Shamanic Studies). Выпускниками Фонда Майкла Харнера, по некоторым данным, являются около 35000 человек!¹

В распространении базового шаманизма в Европе важную роль сыграл основатель Скандинавского центра исследований шаманизма Джонатан Хорвиц. Его центр существует с 1986 года (*Scandinavian Center For Shamanic Studies*). Его семинары проходят более чем в пятнадцати странах Европы, в том числе в России. Джонатан Хорвиц преподает базовый шаманизм 26 лет, он обучил примерно 2600 человек (ПМА–2012: *Хорвиц*). Джонатан Хорвиц является также создателем Международного Шаманского Сообщества.

Говоря о значимых фигурах, связанных с развитием базового шаманизма, нельзя не упомянуть Сандру Ингерман, автора книги «Возвращение души. Восстановление разбитого на части Я». Ее исследования и практика, касающиеся возвращения души, придали дополнительный импульс базовому шаманизму и актуализировали в нем значительный целительский потенциал, в некоторой степени сближающий его с психотерапией – в первую очередь в области ее работы с травмами (*Ингерман, 2001*).

Таким образом, если ранее Майкл Харнер актуализировал шаманские практики, обращаясь к ним в первую очередь как ученый, антрополог, то Сандра Ингерман продолжила процесс актуализации, апеллируя к целительской составляющей шаманизма, «проложила мостик» между шаманизмом и психотерапией.

Кроме работы по возвращению души, следует отметить, что значимыми темами базового шаманизма являются шаманское исцеление, работа с силами природы, с родом, со смертью, с голосом как инструментом.

Ситуация в России

В России базовый шаманизм стал получать известность в 1990-е годы, благодаря деятельности Алины Слободовой, которая прошла обучение в Фонде Изучения Шаманизма и занялась преподаванием этого направления в России. Перевод книги Майкла Харнера был издан на русском языке сначала в 1991, а потом в 1999 году (издание А.Л. Слободовой).

Одним из учеников Алины, также ставшим практиком и преподавателем базового шаманизма, является Игорь Люби-

тов². Стоит отметить его заметную роль в распространении и популяризации базового шаманизма в России. Игорь успешно совмещает шаманскую практику и деятельность профессионального психолога. С 1998 года он проводит семинары и программы по базовому шаманизму. Как профессиональный психолог Игорь преподает в вузе: с 2006 года на кафедре этнопсихологии МГППУ он ведет курс «Этнокультурные методы в психологической помощи», в котором используются элементы шаманского тренинга. Кроме того, он проводит психодраматические мастер-классы, использующие шаманские техники и шаманскую картину мира в качестве опорного мифа. В общей сложности обучение шаманским техникам у него прошли 800–850 человек (ПМА–2012: Любитов).

В России базовый шаманизм представлен и другой ветвью, идущей от Джонатана Хорвица. У него в течение ряда лет училась Анжела Сергеева, проводившая семинары по базовому шаманизму в нашей стране с 2003 по 2010 гг. Согласно полученным данным, за это время с данным направлением шаманизма познакомились около 200 человек.

Сейчас преемником Анжелы Сергеевой является проект ShamanCity, участники которого (к их числу относится автор доклада) на протяжении ряда лет были учениками Анжелы. С момента образования проекта в марте 2011 г. с базовым шаманизмом уже познакомились около пятидесяти человек. Среди направлений работы проекта следует отметить деятельность по поддержанию и укреплению шаманского сообщества (шаманских кругов), программы по работе с Родом, ритуалы Сейда.

Причины распространения базового шаманизма (БШ)

Представляется возможным выделить следующие причины распространения БШ в мире и в России:

1. Прерванность существовавших духовных традиций, что привело к духовному кризису современных людей. Нехватка духовного ресурса. Потребность в восстановлении связей с землей, корнями, традицией, естественными природными ритмами.

2. Наличие духовных запросов, остающихся без ответов. Многие современные люди чувствуют разочарование как в традиционной религии, так и в психологии, которые не могут дать ответ на ряд духовных, экзистенциальных вопросов.

3. В современной культуре потеряно различие между духовным опытом и психическими заболеваниями. У человека в состоянии духовного поиска мало поддержки и много шансов получить диагноз. Общество не готово принять традиционный шаманизм и шаманские практики как часть современной жизни. То, что может быть контактом с духами или началом шаманской болезни, определяется как шизофрения или эпилепсия (*Сергеева, 2012*). Современные люди фактически перестали располагать какой-либо целостной и легкодоступной традицией. Шаманские традиции наших предков были в свое время искоренены очень основательно. В результате многие люди, пораженные «шаманской болезнью», оказываются в очень сложной ситуации. К ним не приходят на помощь; наоборот, окружающие твердят, что их духовный опыт не имеет ничего общего с реальностью, что это – всего лишь симптомы какого-то обычного заболевания, от которого якобы можно и нужно лечить (*Кальдера, 2012*).

4. Религиозно-мистический ренессанс нашего времени, а также рост научного интереса к теме как со стороны психологов, психотерапевтов, исследующих это направление в поисках вдохновения для своей работы, так и со стороны антропологов, этнографов.

5. Шаманские традиции, зародившиеся тысячелетия назад, перестали быть востребованными массами людей, но сохранили значительный ресурс. Базовый шаманизм смог продолжить эти традиции, передать их ресурс современному обществу в том виде, в каком оно его может взять.

6. Кроме того, предпосылкой распространения базового шаманизма является развитие холистической медицины. Эта область демонстрирует множество открытий, включая и приемы, издавна используемые в практике шаманизма (*Харнер, 1999*). Последние достижения в области естественных наук позволяют во многом по-иному взглянуть на то, что ранее считалось только «иррациональным» разделом народной медицины;

многочисленные интердисциплинарные эксперименты с «иррациональной» работой знатоков в области магики-медицинских практик убедительно доказывают действенность многих методов, используемых в них, которые оказываются вполне доступными для современного применения (*Харитоновна, 2000*).

7. Что касается причин распространения базового шаманизма в России, то в нашей стране, которая стала промышленно развитой только в XX веке, утеряна связь с землей, которая была кормилицей для крестьянства много веков. Революция, войны, террор 1930-х годов также способствовали уничтожению родовых связей; разрушение семейного порядка и традиций, вносили смятение и вели к уничтожению веками сложившегося уклада. Стремительная урбанизация, утрата культурного наследия и формирование «общества потребления» с начала 1990-х годов – все это также вело ко все большему разобщению общества, отсутствию чувства единения. Эти причины привели к тому, что в нашей стране современный человек часто ощущает тотальное одиночество, отсутствие поддержки, безысходность и отсутствие ответов на «вечные вопросы».

Уже сейчас видимые следствия распространения базового шаманизма

1. За последние два-три десятилетия информации о шаманизме стало гораздо больше. И практики – тоже. Происходит возрождение этого явления. Следует отметить, что если сначала (в семидесятые годы) преобладал интерес только к шаманизму индейцев Северной Америки, то постепенно появляется все больше интереса к возрождению национальных шаманских традиций. Происходит движение от разобщенности к объединению шаманских практик. По всей Европе появилось много локальных шаманских групп (*Horwitz, 2012*).

2. Нахождение духовного ресурса. Многие практикуют базовый шаманизм, чтобы углублять контакт с духовной частью реальности, т.е. шаманские практики становятся практиками духовного развития и познания мира, где стираются жесткие границы между человеком и всем остальным миром (*Сергеева, 2012*). Практикующий получает возможность найти ответы на экзистенциальные и трансцендентные запросы.

3. Происходит возвращение к собственным корням и истокам. Базовый шаманизм дает возможность доступа к глубинным слоям памяти современного человека и скрытым в них ресурсам. Практики базового шаманизма являются способом достижения самоидентичности, решения проблемы смысла и цели собственного существования.

4. Базовый шаманизм, благодаря своей емкости и пластичности, ассимилирует и утилизирует последующие наслоения и влияния, включая достижения современной психологии, конкретные религиозные верования, техники. Эта форма открыта диалогу, готова меняться, приспосабливаться, не утрачивая основной сути. Она постоянно пополняется как в понятийном, так и в методологическом смысле всем, что находит для себя полезным. Данный шаманизм как бы перекидывает мостик между так называемым цивилизованным миром и коренным архаическим менталитетом (Рябиков, 2011).

5. Возвращение к духовной демократии наших предков, когда почти каждому из них был доступен духовный опыт и прямое откровение. Базовый шаманизм восстанавливает древние методы получения прямого откровения без необходимости церковных иерархий (Харнер, 1999).

6. Можно сказать, что базовый шаманизм занял некую незаполненную нишу на стыке религии, глубинной психологии и психотерапии. В силу своей необусловленности жесткими предписаниями он дает источник реализации человеческой потребности выходить за пределы собственного эго, ощущать причастность к силам и смыслам большим, чем он сам (Сергеева, 2012).

7. Шаманизм – это возможность исцеления себя, доступная каждому практикующему. К шаманизму, в том числе базовому, все чаще обращаются те, кто ищет решения проблем сохранения здоровья, как физического, так и душевно-эмоционального. Так называемые «примитивные народы» не обладали такой развитой медицинской технологией, какая существует сейчас, и поэтому у них был прекрасный стимул совершенствовать иные, не относящиеся к технологической сфере, возможности человеческого разума в лечении болезней и поддержании здоровья.

Отличие древних методов шаманов в том, что они уже проверены временем, причем испытание это они выдержали на протяжении неизмеримо более долгого периода, чем, например, психоанализ и множество других психотерапевтических методов лечения (Харнер, 1999).

8. Шаманизм способствует росту духовного уважения к другим людям. Он, по сути, является духовной экологией. Во время, когда мир переживает экологический кризис, шаманизм предлагает духовное уважение к другим людям на земле и духовное общение с ними. Шаманизм – это не просто понимание природы, это обоюдное духовное общение, воскрешающее утерянные связи с духовной силой и красотой земли.

9. Шаманизм дает возможности вновь обрести силу и исцеление в условиях нашего времени. Много людей в нашем экологически нестабильном мире страдают от ощущения безысходности, невозможности что-то изменить. Шаманизм не только является прекрасным инструментом, но также раскрывает дверь в будущее (Хорвиц, 2012). Базовый шаманизм дает доступный инструмент самостоятельного духовного и психологического развития и коррекции.

Литература:

Ингерман, 2001 – Ингерман С. Возвращение души. Восстановление разбитого на части Я. К.: София.

Кальдера – Кальдера Р. Странники Вирда. Часть I. Шаманизм в странах Севера. Классический шаманизм и базовый шаманизм: основные различия. – www.weavenworld.ru, 2012

ПМА–2012 (Любитов И.; Хорвиц Дж.: Частная переписка).

Рябиков, 2011 – Рябиков В.В. Крайний Север. Некоторые соображения о безопасности межэтнических отношений на Крайнем Севере. Тезисы к программе социально-психологического сопровождения развития межэтнических отношений на Крайнем Севере.

Сергеева, 2012 – Сергеева А. «Шаманские практики и неошаманизм» // shamancity.ru

Харитонова, 2000 – Харитонова В.И. Народные магико-медицинские практики, традиция и современность: Опыт комплексного системно-феноменологического исследования. Автореферат дисс. ... доктора исторических наук. М.: ИЭА РАН.

Харнер, 1999 – Харнер М. Путь шамана, М.: Сфинкс.

Элиаде, 1998 – *Элиаде М.* Шаманизм. Архаические техники экстаза. К.: София.

Horwitz, 2012 – *Jonathan Horwitz Editorial // The Journal of Shamanic Practice*, Spring.

Scandinavian Center for Shamanic Studies www.shamanism.dk

The Foundation for Shamanic Studies www.shamanism.org

Благодарности коллегам, которые откликнулись на запрос и оказали информационную поддержку в подготовке этой статьи: Джонатан Хорвиц, Зара Вальдебак, коллеги из Шамансити: Диана Орлан, Марьяна Колесник, Алла Хацкевич; а также Игорь Любитов, Елена Пигалева, Евгения Облекова, Ольга Белова, Василий Михеев.

Примечания:

¹ К сожалению, в Фонде изучения шаманизма не ответили на запрос автора о статистических данных, именно потому мною используются материалы, предоставленные Джонатаном Хорвицем, коллегой Майкла Харнера в течение ряда лет и создателя Скандинавского центра исследований шаманизма. Следует отметить, что полученные статистические данные не являются полными, поскольку, собирая материал, автор не смогла получить ответы на ряд своих вопросов от практикующих коллег в России и за рубежом.

² Любитов Игорь – психолог, специалист в области психодрамы, старший преподаватель Московского городского психолого-педагогического университета (кафедра этнопсихологии и психологических проблем поликультурного образования), старший преподаватель Института интегративной семейной терапии. Шаманскими техниками (по М. Харнеру) занимается с 1992 года.

Voronina V.Y.

**SPREAD OF CORE SHAMANISM
IN THE WORLD AND IN RUSSIA**

What is core shamanism? Background: Michael Harner's research and his book, "The Way of Shaman". A possibility to feel the world of

Spirits for everyone. The structure and the form of core shamanism, key features. Ethics, two types of power, safety arrangements.

Similarities and differences between traditional shamanism and core (experiential) shamanism. Interaction and complementarity of these directions.

Spread of core shamanism in the world. American Centre for Shamanic Studies, Scandinavian Centre for Shamanic Studies. Known statistics, key work directions. Most famous personalities of core shamanism: Michael Harner, Jonathan Horwitz, Sandra Ingerman.

Expansion of core shamanism in Russia: statistics, key work directions. Personalities: Alina Slobodova, Angela Sergeeva, ShamanCity; psychologists using core shamanism as a work technique (Igor Lyubitov).

Reasons for core shamanism existence:

- People's need to combine traditions with modern age and topicality;
- Core shamanism addressing deep layers of modern people's memory and hidden resources;
- Spiritual requests that find no answer (when psychological help is not enough);
- Discontinuity of spiritual traditions that existed in different times;
- Search for a way out of today's spiritual crisis;
- Possibility of self-healing that is open to any practitioner;
- Lack of spiritual resource;
- People's need to go out of borders (of own Ego, everyday's reality, etc.)

Requests that core shamanism gives answers to, specific niche of core shamanism ("a successful synthesis of psychology and religion"). Visible sequence of core shamanism occurrence:

- Emotional (spiritual) health, improvement of life quality and its fullness;
- Finding the spiritual resource;
- A handy tool for self-development and self-correction in spiritual and psychological sense;
- Getting answers for existential and transcendent requests;
- Possibility to work with spiritual reasons for illnesses, etc.

**НГАНАСАНСКИЕ ОБРЯДОВЫЕ ПЕСНИ
В ИСПОЛНЕНИИ НАСЛЕДНИКОВ
ШАМАНА ДЕМНИМЕ
(К ПРОБЛЕМЕ ИМИТАЦИИ ШАМАНСКОГО РИТУАЛА)**

Общей тенденцией нашего времени является стремительное изменение традиционных форм и видов обрядовой деятельности в связи с изменением общества. Поэтому все большую актуальность приобретает изучение новых форм существования фольклорно-обрядовых традиций, в том числе шаманских. Данное положение вещей характерно не только для этносов, жизнь которых протекает в непосредственной близости к промышленным центрам и мегаполисам, но и для народов, живущих на Крайнем Севере в отдалении от очагов цивилизации. Это справедливо и для нганасан, в середине XX века обладавших развитым институтом шаманизма и сохранявших его вплоть до 1980-х гг.

История изучения шаманства нганасан насчитывает более 300 лет. Уже в XVIII веке путешественники и исследователи П.С. Паллас, И. Лепехин отмечали наличие у самоедов (так в то время называли самодийские народы) шаманства. Описанию шаманства И.Г. Георги посвящает одну из глав своей многотомной монографии, называя ее «О шаманском языческом законе». В 1843–1844 гг. значительные материалы о нганасанах собрал и опубликовал академик А.Ф. Миддендорф, отметивший, что авамские нганасаны «находились совершенно под влиянием своего шамана», и рассказавший о камлании по случаю неудачной охоты. В середине XIX века А.А. Мордвинов и П.И. Третьяков впервые описали камлания в чистом чуме, уделив внимание и характеристике шаманских функций. Косвенные сведения о шаманстве нганасан можно получить, изучив публикации по культуре самодийских народов исследователей XIX – начала XX веков М. Кастрена, В. Иславина, К. Доннера¹.

Планомерное этнографическое изучение шаманства нганасан началось с конца 1920-х годов; оно связано с именами советских ученых А.А. Попова, Ю.Б. Симченко, Г.Н. Грачевой, фран-

цузского этнолога Ж.-Л. Ламбера. Публикации обрядовых текстов в 1990-е осуществили Е.А. Хелимский, Н.Т. Костеркина, Ю.Б. Симченко, музыкальные тексты шаманских камланий опубликовала О.Э. Добжанская, видеосъемки выполнили А. Линтроп и Т. Оямаа². Необходимо отметить, что в центре пристального внимания исследователей около 70 лет (начиная с публикаций А.А. Попова) находился нганасанский шаманский род Нгамтусуо с его великими представителями шаманства: шаманом Дюходе вместе с сыновьями Демниме и Тубяку; за эти годы о шаманах Нгамтусуо были опубликованы многочисленные материалы. Данная статья продолжает описание творческой жизни представителей рода Нгамтусуо, но посвящена младшему поколению рода Нгамтусуо – детям шамана Демниме. Статья основана на собственных материалах автора, записанных в 1989–2005 гг. в поселке Усть-Авам, городах Дудинка и Новосибирск³.

Рассмотрим проблему имитационного шаманского ритуала.

В наши дни аутентичная традиция нганасанского шаманства практически угасла (ее конец определяет дата 1989 г. – смерть Тубяку Костеркина), однако шаманство в имитационных формах продолжает жить и развиваться. Существуют фольклорные концерты с «шаманскими представлениями», обряды «освящения» и «оживления», показательные шаманские ритуалы и т.д. В связи с этим, проблема изучения имитационных форм шаманства и соотношения имитации с традиционным шаманским ритуалом приобретает актуальность.

Для корректного обсуждения обозначенной проблемы, необходимо определиться в терминах: под *традиционным шаманским ритуалом* в статье подразумевается ритуал, целью которого является акт коммуникации с шаманскими духами; данный ритуал строится в соответствии с традиционными стилистическими нормами, исполняется в традиционной обстановке для нужд общины. Немаловажно, что традиционный ритуал проводит шаман, прошедший посвящение и имеющий авторитет в общине. *Имитационный обряд* отличается от традиционного тем, что его главной целью не является общение (контакт) с духами, но при его проведении более или менее соблюдены внешние формальные признаки ша-

манского ритуала. Исполнитель имитационного обряда может не быть шаманом.

После того, как мы определили отличия понятий «традиционный ритуал» и «имитационный ритуал», необходимо сделать оговорку. Имитация является обязательным этапом в становлении шамана (в период освоения приемов пения, игры на бубне и т.д. каждый шаман является имитатором, повторяющим действия своего наставника) – например, имитацией является камлание маленького Игоря Костеркина, снятое на киноплёнку Ю.Б. Симченко в 1972 г. (*Нганасанский шаманизм*, 1998). Эта детская имитация – закономерный этап в обучении шамана.

Шаман Демнине Дюходович Костеркин (1913–1980) был потомком известного нганасанского шаманского рода Нгамтусуо, родным братом Тубяку Костеркина. Прекрасное знание шаманской традиции, ум, талант певца-импровизатора, артистизм, выдающиеся психические способности к гипнозу, погружению в транс, ясновидению стяжали Демнине в 1960–1970-е гг. славу знаменитого среди нганасан шамана. В условиях постепенного угасания традиционной культуры нганасан Демнине Костеркин и его семья, жившие на р. Авам неподалеку от поселка Усть-Авам и придерживавшиеся традиционного уклада жизни, очень дружелюбные и контактные, были неоценимой находкой для исследователей – этнографов, музыковедов, кинематографистов. Этим объясняется популярность имени Демнине Костеркина в этнографической литературе и обилие сведений о нем.

Этнограф Г.Н. Грачева опубликовала рассказы о шаманских снах Демнине, привела некоторые факты его биографии, описала особенности шаманства (*Грачева*, 1981; *Грачева*, 1983). Ю.Б. Симченко вместе с кинооператором А. Оськиным в 1976 г. зафиксировал особый «гадательный» ритуал Демнине, посвященный предсказанию погоды на зиму. Киносъемка этого шаманского сеанса опубликована Институтом этнологии и антропологии им. Миклухо-Маклая как отдельный видеоматериал (*Нганасанский шаманизм*, 1998). Песни Демнине Костеркина и его сына Дюлсымяку стали основой альбомов пластинок (*Музыка Северного сияния*, 1990; *Нганасанская музыка*, 1982). На-

конец, в июле 1977 г. в поселке Усть-Авам эстонские кинематографисты студии «Галлинфильм» (режиссер Леннарт Мери) зафиксировали на киноленту шаманский ритуал Демниме Костеркина. Отрывок из этой кинозаписи использован в фильме Л. Мери «Ветры млечного пути» (1978), и существует в виде самостоятельного видеофильма (Shaman, 1990). К сожалению, полная кинозапись ритуала не сохранилась, но существует записанный звукорежиссером Э. Сяде аудиоряд фильма⁴. На основе этой записи был произведен музыковедческий анализ полного шаманского обряда Демниме, выявлены основные музыкально-драматургические принципы, интонационные типы, фонд шаманских мелодий (*Добжанская*, 2002: 26–37). Основываясь на имеющихся знаниях музыкальной структуры аутентичного шаманского обряда Демниме, правомерно ставить вопрос об изучении особенностей обрядовых имитаций.

Впервые об имитационном шаманском обряде автору статьи пришлось писать в 1997 г. в кандидатской диссертации, посвященной музыковедческому анализу нганасанских ритуалов шаманов рода Нгамтусуо. Речь шла о Дюлсымяку, сыне шамана Демниме, который был приглашен в 1990 г. в Новосибирск и продемонстрировал по просьбе исследователей два шаманских обряда (один из них – в студии звукозаписи Новосибирской государственной консерватории имени М.И. Глинки, другой – в концертном зале Дома Союза композиторов). Дюлсымяку Демнимеевичу Костеркину (1940 г.р.) в его ритуалах помогал подпеватель-туоптуси Нумуму Турдагин (нганасанин из поселка Усть-Авам 1914 г.р., по прозвищу Куропатка). Выполненные по заказу ученых, эти ритуалы были, безусловно, имитацией подлинного шаманского обряда – так как производились не в традиционной, а в чуждой обстановке. Но сколько усилий было приложено шаманом, чтобы оправдать это перемещение обрядового пространства (с Таймыра в Новосибирск)! Подлинные шаманские костюм и бубен, компетентный помощник, продуманные сюжетные ходы, цель камлания (обеспечение благополучия заказчикам камлания) – все было направлено на то, чтобы максимально приблизить имитацию к «подлиннику». Однако, Дюлсымяку не был шаманом, и все его усилия прослыть

шаманом к успеху не привели (среди нганасанской аудитории он не получил признания) (Добжанская, 2002: 37–48).

Охарактеризованные обряды Дюлсымяку Костеркина – случай имитации, максимально приближенной к традиции (*Тип имитации 1*). Стиль и структура обряда были соблюдены, функция общения с шаманскими духами была ярко выраженной, заказ соплеменников был заменен на заказ исследователей. Что касается музыкальной ткани имитационных обрядов Дюлсымяку, они копировали манеру пения и стиль шаманских обрядов Демниме (даже 1-я запевная мелодия, песня Коты-немы у них была идентичной).

Перейдем к характеристике другого вида имитации. *Тип имитации 2* можно определить как исполнение шаманских песен или фрагментов шаманского обряда человеком, владеющим мелодическим набором интонационных возможностей нганасанского шаманства и знаниями о шаманском обряде, но не занимающимся ритуальной практикой. Имитационное исполнение песен шамана Демниме было нами записано от дочерей шамана Нины Демнимеевны и Евдокии Демнимеевны, и от его внука Игоря.

В 1980–1990-е гг. активную концертную жизнь начали вести дочери шамана Демниме Нина Демнимеевна Логвинова (1946–2002) и Евдокия Демнимеевна Порбина (род. 1936). В 1990 г. Н.Д. Логвинова и Е.Д. Порбина, будучи победителями конкурса самодеятельных исполнителей «Голос России», дуэтом выступали во Франции (Париж). Живя в поселке Усть-Авам, часто участвовали в концертах нганасанского фольклорно-этнографического коллектива «Нгамтусуо» в качестве помощников-подпевателей (роль шамана в концертных версиях шаманского обряда исполнял их брат Дюлсымяку Костеркин). Выступления коллектива «Нгамтусуо» были заметной страницей концертной жизни Дудинки и Норильска первой половины 1990-х гг., о чем свидетельствуют многочисленные заметки в окружной газете «Советский Таймыр» и норильских газетах. Сохранились также видеозаписи выступлений «Нгамтусуо» на фольклорных фестивалях «Полярные маки» (г. Норильск, 1993), «Фольклорная классика Таймыра» (г. Дудинка, 1994 и 1996).

Основу репертуара Нины Демнимеевны и Евдокии Демнимеевны составляли шаманские песни отца, которые они исполняли дуэтом в традиционной форме респонсорного пения (запев – вторящий ответ), соединяя мелодии шаманских духов в попури.

В частности, автором статьи были записаны песни *Дяумалы* (Духа-хозяина Больших гор), *Дялы-немы* (Дня Матери), *Ка-дя-коптуа* (Гром-девушки), *Коу-коптуа* (Солнце-девушки) (Добжанская, 2002: 50, 184). В дуэте доминировал звучный голос Нины Демнимеевны, которая при исполнении шаманских песен сообщала тембру характерную «рычащую» (в точности имитируя манеру пения отца).

Особо нужно отметить, что исполнительницы не придавали обрядового значения пению этих песен, не применяли при их исполнении ритуальных атрибутов (бубна, шаманского костюма и т.д.). Для исполнения песен в обычной домашней обстановке они надевали нганасанскую одежду, хотя в обычной ситуации носили европейскую.

К сожалению, в связи с уходом из жизни Н.Д. Логвиновой и слабым здоровьем Е.Д. Порбиной, прекрасное пение дочерей Демниме стало фактом прошедшего времени.

В начале 2010-х гг. шаманские песни Демниме может исполнить только один из его наследников – внук Игорь.

Игорь Демнимеевич Костеркин (1966 г.р.) знает все шаманские песни своего деда. Обстоятельства рождения и жизни *Мутямаку* (таково нганасанское имя Игоря) свидетельствуют о том, что дед рассматривал его как наследника своего шаманского дара. Он принимал трудные роды у своей дочери, затем длительное время «оживлял» родившегося бездыханным малыша. Дед заменил мальчику отца (поэтому официальное отчество Игоря – Демнимеевич).

Демниме не дал закончить внуку даже 3 классов начальной школы, он с детства обучал его шаманским церемониям и песням и, безусловно, хотел, чтобы Игорь стал шаманом. Намерение Демниме воспитать из своего внука шамана прослеживается в документальных свидетельствах 1970-х годов и публикациях (Ветры млечного пути, 1978; Грачева, 1981).

Однако Игорь не стал шаманом, он не считает нужным входить в контакт с духами и говорит, что время шаманов ушло безвозвратно, и сейчас нет никакой необходимости быть шаманом, поскольку есть медицина, школа, милиция и другие социальные службы. Рассуждения Игоря на эту тему отражены в фильме С. Серегина (Внук шамана, 2003). Изредка, по просьбе ученого, он может исполнить несколько дедовских песен (в манере сольного исполнения без бубна), но никогда не делает попыток объединить песни в ритуал. Всего от Игоря Костеркина в 2005 году автором статьи было записано 7 мелодий, которые репрезентировали шаманских духов *Коты-немы* (Яловых важенок матери), *Моу-немы* (Земля-Мать), *Кадя-Коптуа* (Гром-Девушка), *Бызы-немы* (Вода-Мать), *Яу-малы* (Каменных гор дух), *Царка* (Медведей Мать), *Тамуңку* (Мышь). Нотная запись мелодий этих песен сделана автором статьи, но тексты не были обработаны филологами и нуждаются в подготовке к публикации.

В заключение хотелось бы акцентировать стабильные структурные признаки музыкального языка шаманских песнопений, которые сохраняются в шаманских песнопениях детей и внуков Демнине Нгамтусуо – а значит, в современной имитации шаманства:

- опора на традиционные шаманские мелодии (мелодии предковых духов-помощников), которые являются основой для мелодического творчества;
- респонсорное ансамблевое пение (по типу запев-ответ), которое используется как основа музыкального формообразования.

Важно акцентировать следующий момент: даже при отсутствии внешних атрибутов (шаманского костюма, бубна и др.), правильно спетая традиционная шаманская мелодия способна обеспечить коммуникацию с шаманскими духами. Следовательно, музыкальная структура песнопения обладает специфической неотъемлемой функцией, с помощью которой обеспечивается возможность общения со сверхъестественным миром.

Стабильность сохранения музыкального и поэтического стиля при имитационном исполнении ритуальных песнопений потомками шаманов свидетельствует о том, что наследники

шамана сознательно соблюдают эти стилевые признаки, считая их значимыми для шаманских песен.

Литература и источники:

Ветры млечного пути, 1978 – Ветры млечного пути; режиссер Л. Мери; док. фильм: Таллинн-фильм.

Внук шамана, 2003 – Внук шамана; режиссер С. Серегин; док. Фильм: Фонд социально-культурных программ «Губерния.

Грачева, 1981 – *Грачева Г.Н.* Шаманы у нганасан // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л. С. 69–89.

Грачева, 1983 – *Грачева Г.Н.* Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX–XX века). Л.: Наука, 173 с.

Добжанская, 2002 – *Добжанская О.Э.* Песня Хотарэ. Шаманский обряд нганасан: опыт этномузыковедческого исследования. СПб: «Изд-во «Дрофа» С-Пб.» С. 37–48.

Музыка Северного сияния, 1990 – Музыка Северного сияния. М.: ВТПО «Фирма Мелодия». 1 грп.

Нганасанская музыка, 1982. – Нганасанская музыка. М.: Мелодия. 2 грп. С30-17651003.

Нганасанский шаманизм, 1998 – Нганасанский шаманизм; док. Фильм: ИЭА РАН.

Shaman, 1990 – Shaman (Шаман); реж. Л. Мери; док. Фильм: Финляндия.

Примечания:

¹ Приведем краткий список основных работ о шаманизме нганасан, опубликованных до XX века: Паллас П.С. Путешествие по разным провинциям Российского государства. СПб.: Имп. Акад. наук, 1788. Ч. 3, половина 1-я. 624 с.; Путешествия академика Ивана Лепехина. СПб., 1805. Ч. 4. 310 с.; Георги И.Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов. СПб.: при Имп. Акад. наук, 1799. Ч.3. [О народах семаюдских, манджурских и восточных сибирских, как и о шаманском законе]. 160 с.; Миддендорф А.Ф. Путешествие на север и восток Сибири. СПб.: Имп. акад. наук, 1878. Ч. 2, отд. 6. С. 619–833.; Мордвинов А.А. Иногородцы, обитающие в Туруханском крае // Вестник РГО. СПб. 1860. Ч. 28, вып. II. С. 25–64; Cástren M.A. Reiseerinnerungen aus dem Jahre 1838–1844. St.Petersburg, 1853. 324 S.; Cástren M.A. Worterverzeichnisse aus dem samojedischen Sprachen. St.Peterburg,

1854. 404 S.; Иславин В. Самоеды в их домашнем и общественном быту. СПб., 1847. 142 с.; Donner, Kai. Siperian samojedien keskuudessa vuosina 1911–13 ja 1914. Keuruu, 1979. 260 S.

²Попов А.А. Тавгийцы. Материалы по этнографии авамских и вадеевских тавгийцев // Тр. Ин-та этнографии. М. –Л.: Изд-во АН СССР, 1936. Т.1, вып. 1. 112 с.; Попов А.А. Нганасаны: Социальное устройство и верования / отв. ред. Г.Н. Грачева, Ч.М. Таксами. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1984. 152 с.; Симченко Ю.Б. Традиционные верования нганасан / Ю.Б. Симченко. М.: ИЭА РАН, 1996. Ч.1, Ч.2; Грачева Г.Н. Шаманы у нганаса // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981. С. 69–89; Грачева Г.Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX–XX века). Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1983. 173 с.; Lambert, J.-L. Sortir de la nuit // Études Mongoles et Sibériennes, 33–34. Centre d' études mongoles et sibériennes/ Anda, 2003. 565 p.; Костеркина Н.Т., Хелимский Е.А. Малые камлания большого шамана. Первое камлание. Второе камлание // Таймырский этнолингвистический сборник. М, 1994. Вып. 1. С. 17–107; Добжанская О.Э. Шаманская музыка самодийских народов Красноярского края. Норильск: Изд-во АПЕКС, 2008. 271 с. с нот., илл.; Ojamaa, T. The Nganasan sound instrumentary. Tallinn: Estonian Academy of Sciences, 1990. 34 p.

³ Автор статьи занимается изучением шаманской музыки нганасан с 1989 г., с 1993 г. постоянно живет в г. Дудинка (Таймырский район Красноярского края). За этот период времени автор предприняла более 10 музыкально-этнографических экспедиций в поселки Таймыра (Усть-Авам, Волочанка, Новая и др.), провела многочисленные сеансы звукозаписи и интервью знатоков фольклора в г. Дудинка. Изучение шаманской музыки нганасан происходило в сотрудничестве автора с российскими и зарубежными исследователями-музыковедами (Ю.И. Шейкин, В.С. Никифорова, Т. Оямаа, Я. Ниemi, Т. Лейсио), лингвистами (Е.А. Хелимский, В.Ю. Гусев, Л. Лейсио), фольклористами (Н.Т. Костеркина, К.И. Лабанаускас). Результатом полевой работы стали многочисленные публикации.

⁴ Литературный музей им. Крейцвальда, г. Тарту, Эстония. Архивный номер фонозаписи 3662–3665.

**NGANASANS' RITUAL SONGS PERFORMED
BY THE SUCCESSORS OF THE SHAMAN DEMNIME:
ON THE PROBLEM OF RITUAL IMITATION**

The article "Nganasans ritual songs performed by the successors of the shaman Demnime: on the problem of ritual imitation" reveals musical particularities of the modern singing of traditional shaman songs. Nganasans' shaman songs, coming from the shaman family Ngamtusuo and particularly from Demnime Kosterkin, are preserved only in imitation forms of shamanic ritual.

The article is based on the author's fieldwork and data recorded:

1) The author worked with Yevdokiya Porbina and Nina Logvinova (2 daughters of the shaman Demnime) in 1989, in the Ust-Avam village on Taimyr Peninsula. Yu. Shejkin, E. Helimski, O. Dobzhanskaya, T. Ojamaa, H. Relve, A. Lintrop took part in that fieldwork.

2) In 1990 the author worked with Djulsymjaku Kosterkin as a shaman in Novosibirsk; the results of the fieldwork are 2 records of shamanic rituals, performed by Djulsymjaku Kosterkin and the ceremony assistant Numumu Turdagin. Shamanic rituals were recorded in April 1990 in the studio of Novosibirsk State Conservatory, they were performed on request of ethnomusicologists Yu.I. Shejkin, O.E. Dobzhanskaya, T. Ojamaa, V.S. Nikiforova.

3) In 2002 – 2005 the author recorded 2 collections of shamanic songs from Igor Kosterkin in Dudinka.

Common with the Ngamtusuo family, the melodic fund of inheritable shaman singing is revealed. The article reveals the style specific for shamanic singing in situations of rituals' imitation.

The main characteristic features of shamanic music are preserved in imitation singing of shamanic songs. These are as follows:

1) The shaman singing is the type of a collective responsorial singing: the solo part (performed by the shaman) alternates with the ensemble part, performed by the shaman's helpers.

2) Each shamanic melody is the tune of the shaman's helper-spirit who has animal-like form. That is why onomatopoeic sounds

play an important role in the musical composition of shamanic rituals – the sounds of voices of a reindeer, a swan, a goose, a loom, a bear, a wolf could be heard on the records.

3) The musical form of a shamanic ritual is like “potpourri” (or like beaded melodies of shaman’s helper-spirits). The musical form does not have any fixed structure, it depends on the plot of the ritual’s imitation.

Доронин Д.Ю.

ПОЛИТИК? ЛЕКАРЬ? ШАМАН? СОВРЕМЕННЫЕ ШАМАНЫ АЛТАЯ *

Эта статья основана на материале моих экспедиций в Республику Алтай¹, регион азиатской части России, граничащий с Казахстаном, Монголией и Китаем. Здесь, среди автохтонного населения – у тюркских народов, исповедующих традиционные² верования, христианство и буддизм – сохранились и актуализовались практики обращения к шаманам. С конца 1980-х гг. в алтайском обществе складывается особая социальная ситуация, благодаря которой быть шаманом становится статусно и материально выгодно, современные шаманы³ начинают брать не только традиционные подношения, но и деньги.

Бедность и страдания «настоящего шамана»

Известно, однако, что в традиционном обществе ситуация была другой: в XIX–XX вв., вплоть до окончания советского периода, шаман не был богатым человеком, не имел постоянного дохода от своей деятельности. Л.П. Потапов, исследовавший алтайских шаманистов до Великой Отечественной Войны, рассказывает, что «в семьях *камов*, с которыми я работал и у которых жил, основу семейного бюджета составляло их традиционное хозяйство, ведущееся силами семьи с участием самого *кама*. Я не встречал *камов* богатых или зажиточных» (Потапов, 1991: 220). В статье об известной телеутской шаманке Т.В. Манышевой, Е.П. Батьянова, посетившая её в 1978 году, отмечает, что «обстановка шаманского жилья была скудной и непривет-

ливой, и в 1979 г. интерьер её домика по-прежнему поражал своей убогостью» (*Батьянова*, 2012: 166–167).

Получавший свою способность общения с духами наследственно и зачастую через изматывающую болезнь, «избранник духов» не мог отказаться от своего пути без негативных последствий для себя и своих потомков. Шаманская стезя накладывала определённые ограничения и обязанности на жизнь алтайского шамана, неудобные в жизни обычного человека. Обычный человек, в свою очередь, не мог, выучившись, стать шаманом: между жизнью простого человека и человека, наследственно предопределённого к шаманской «профессии», существовала почти непроницаемая грань. Поэтому стремления стать «профессиональным шаманом» в традиционном обществе, скорее, не было.

Стремления зарабатывать себе на жизнь при помощи шаманских практик, вероятно, не были распространены ещё и по причине гонений на *камов*. На Алтае шаманы преследовались сначала во времена Джунгарского ханства (XVII–XVIII вв.), а затем, после вхождения Алтая в состав России (1756 г.), особенно со времени основания Алтайской духовной миссии (1828 г.), проводившей до 1917 г. политику крещения инородцев, имели место ограничения и даже запрещения деятельности *камов* (*Потапов*, 1991: 220). Притеснения, вплоть до физической расправы с *камами*, были и со стороны бурханистского движения в первом десятилетии XX в. (*Потапов*, 1991: 220).

В советское время быть шаманом и обращаться к их помощи было просто опасно. Начав свои исследования среди алтайских шаманистов в 2003 г., я ещё застал в живых пожилых *камов*, которые, помня о преследованиях советского времени, боялись поначалу разговаривать со мной. В сентябре 2012 г. пожилой, известный в Республике *кам* Алексей Йотович Казакулов встретил меня словами: «Я ничего не знаю, я простой, пожилой, старый человек, ничего не помню и ничем таким не занимаюсь». А через две недели на плоскогорье Укок, куда я был тоже приглашён, Казакулов был главным действующим ритуальным специалистом в обрядах, приуроченных к возвращению души «Укокской принцессы»⁴.

Простые алтайцы (не-шаманы) и в наши дни не будут рассказывать незнакомому им заезжему не-алтайцу об их *камах*, от них обычно можно услышать: «Нет, шаманов сейчас нет, шаманы ра-аньше были!» Такая осторожность объяснима: в советское время многие шаманы были расстреляны или не вернулись из ссылки. Более мягкие преследования продолжались до времён начала Перестройки. Даже великий сказитель алтайского эпоса, уже при жизни ставший знаменитостью и легендой *Элу-Кайчы*⁵ Алексей Григорьевич Калкин, по рассказу дочери, в 1980-х выступал на местном радио то с исполнением эпоса, то, под давлением партийного руководства, с покаянными самообличениями: «Не надо ко мне ездить, я вас обманываю, я не умею лечить». Калкин был известен на весь Алтай не только как *кайчы*, но и как человек, обладающий способностью общаться с духами, предвидеть, исцелять, совершать традиционные алтайские обряды, благословлять и проклинать.

Шаманы и экстрасенсы Перестройки: престиж, профессия, деньги

Таким образом, с XVII в. и до времён Перестройки «профессия» шамана на Алтае едва ли могла считаться безопасной, прибыльной, высокостатусной и желаемой среди широких масс населения. Однако ситуация кардинально изменилась в Перестройку, когда «на волне» бывшего тогда ажиотажного интереса к экстрасенсорике, эзотерике, религии и мистике, люди с активной жизненной позицией увидели в шаманских практиках новый «старый, забытый» путь духовного развития, способ самовыражения, а кто-то – и возможный источник денежных доходов.

С конца 1980-х гг. *неме билер улус*⁶ «выходят из тени» сначала благодаря деятельности института парапсихологии и биоэнергетики «Катунь-ЭНИОН», затем многие «экстрасенсы»-алтайцы специализируются как традиционные алтайские целители или камы. В конце 1990-х гг. их пытаются объединить в одно движение *Ак Жанг*⁷ деятель национально-культурного возрождения Акай Кине (С.К. Кыныев). Однако объединить всех *камов* и ‘знающих людей’ пока не удалось никому, и едва ли это возможно по причине множественности и разнообразия их представлений, путей, их лидерства и амбиций. Как и в XIX в., некоторые современные шама-

ны не переносят друг друга, 'воюют' друг с другом или, наоборот, не воспринимают один другого всерьёз.

'Работают' современные алтайские шаманы и 'знающие люди' по-разному: кто-то пользуется более теософско-эзотерической терминологией, представлениями и приёмами «контактёров», кто-то, будучи алтайским *камом*, обращается и к буддийским техникам, кто-то действует как экстрасенс или «как дипломированный народный целитель», но большинство всё же обращается к традиционно алтайским представлениям и техникам, различно, впрочем, их интерпретируя.

Для многих из них помощь людям ('открытие дороги', создание 'защиты' через окуливание можжевельником-*арчином*, гадание, предсказание, лечение болезни, массаж, вправление костей и др.) становится, по крайней мере, на период 'новой луны'⁸, каждодневной профессиональной деятельностью. У их домов собираются очереди из посетителей: люди приходят, приезжают из дальних районов, сидят на скамеечках, стоят, общаются, ждут своей очереди. В их сумках – обязательный для приёма у магического специалиста «набор», составляющие которого могут варьироваться: как правило, всегда есть парное число веток можжевельника-*арчына*, завёрнутых в белую ткань, чай, молоко, пряники, печенье, конфеты, также может быть парное количество бутылок водки, топленое масло и домашние лепёшки. Некоторые из таких профессионально работающих магических специалистов устанавливают денежную таксу за свою работу, в этом случае она может становиться основным источником материального дохода шамана. В августе 2012 г. у *камов*, принимающих в городе (Горно-Алтайск) размер таксы был 400–500 рублей за приём. Подобные и другие аспекты деятельности современных (нео)шаманов Сибири описаны в монографии В.И. Харитоновой «Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий» (Харитонова, 2006).

Шаманы-политики и политик ли шаман?

Помимо целительских и мантических практик некоторые 'знающие люди' Алтая посвящают себя общественной деятельности. *Кам* и раньше мог выполнять функцию жреца на родовых / общественных молениях, и наиболее уважаемые *неме би-*

лер улус играли (и играют до сих пор) роль традиционных судей. Однако есть и современный аспект общественной деятельности: ‘знающие люди’ идут в политику. Так, например, Акай Кине (его сторонники признают его *камом*) и называющая себя *Эне-Ыйык камом* Зинаида Тырысова с 2003 г. поочередно представляли в Межконфессиональном совете Республики Алтай алтайскую традиционную веру: Акай – в версии Ак-Тянг, а Тырысова – в версии Алтай-Тянг. В апреле 2008 г. они оба выдвигали свои кандидатуры на выборах на пост *Эл-башчи* алтайского народа. Они так же, как и ряд *неме билер улус* в районах республики, баллотировались в депутаты, а Зинаида Тырысова до июня 2012 г. занимала общественную должность «заместитель Эл-башчи по идеологической работе».

Теленгитский шаман Олег Кимович Асканаков в декабре 2002 г. участвовал в выборах депутатов представительного органа местного самоуправления Улаганского района⁹, а в феврале 2011 г. выдвигал свою кандидатуру на пост главы с. Улаган¹⁰.

Сам Асканаков считает политическую деятельность своим шаманским предназначением, специализацией, которую сообщали ему духи. Именно *камы*, по его мнению, должны стать главной силой в возрождении алтайского народа. Алтайские шаманы должны объединиться в одну организацию, во главе которой должен встать настоящий *кам*. Поскольку наиболее сильные *камы*, по словам Асканакова, традиционно были в Улаганском районе, то возрождение народа и создание этой организации должно начаться с Улагана. В настоящее время разрабатывается документация организации и ведутся переговоры между шаманами разных районов Республики.

Некоторые из моих информантов полагали, что политика несовместима с образом жизни настоящего шамана. Подобное мнение можно услышать и от исследователей, которые признают шаманизм и шаманство только в его традиционной, характерной для XIX – начала XX вв., форме. Однако, даже в традиционных представлениях алтайских шаманов, содержатся своего рода «предпосылки» к общественно-политической деятельности. Вот эти «предпосылки политизированности» шаманских знаний:

- представления о многослойности и иерархичности миров, их владык и обитателей;
- метафоры власти, армии, правителя и слуг (используемые шаманами при объяснении своего мира): отсюда форма жёсткого подчинения, субординации, централизованного управления;
- создание / заимствование *камами* визуальных многоуровневых моделей мира;
- активное вовлечение *камов* в политическую / общественную жизнь с начала советской эпохи: *камы* как председатели колхозов, партийные, чиновники, учителя, депутаты, неформальные политические лидеры;
- представления у шаманов о политике людей и «политика духов» на Алтае.

Сами шаманы, занимающиеся политикой, считают это естественной обязанностью, долгом *кама* как общественного / религиозного лидера перед своим народом.

Подходы к типологии ‘знающих людей’

Возможно ли как-то систематизировать многообразие профессиональных специализаций современных ‘знающих людей’? Существующие ответы представлены в различных дискурсах:

- дискурс алтайцев-не-шаманов;
- дискурс алтайских шаманов;
- дискурс алтайцев-исследователей шаманизма;
- дискурс не алтайских исследователей шаманизма.

Многообразие точек зрения внутри этих дискурсов можно отнести к двум большим типам: одни полагают, что различные специализации ‘знающих людей’ можно представить в виде упорядоченной иерархии, по возрастанию силы / способности взаимодействовать с миром духов. Такую точку зрения разделяет, например, О.К. Асканаков. Другие считают, что такой иерархии не существует, хотя бывают более сильные и более слабые шаманы. Иерархический принцип тут неприменим так же, как к многообразию профессиональных специализаций у врачей или учителей-предметников: все они разные, но работают в одном учреждении и, например, по зарплате практически равны друг другу. Подобного мнения придерживалось большинство опрошенных мною информантов (как ‘знающих’, так и обычных людей).

Первая позиция:

шаманы и шаманствующие – явления одного порядка

Возможны различные варианты представлений об иерархии ‘знающих людей’. Эти варианты можно сгруппировать в две противоположные друг другу крупные позиции по отношению к тому, как связаны между собой *камы* и другие ‘знающие люди’.

Сторонники первой позиции полагают, что *и шаманы, и шаманствующие (‘знающие люди’ других специализаций) – явления одного порядка*. Всем им доступен мир духов, но они обладают разной по силе способностью как-то влиять на взаимодействие обитателей этого мира с миром людей. Например, ‘видящий’ (*кӧспӧкчи*) видит, что ‘душа’ (*сӱне / жула*) ещё живого человека ушла от него, потому человек может скоро умереть. *Кӧспӧкчи* только видит и ничем не может помочь человеку, а *кам* уже может спасти – вернуть отошедшую душу назад. Поэтому, с такой точки зрения, *кам* сильнее *кӧспӧкчи*, и в иерархии ‘знающих людей’ *кӧспӧкчи* расположен на нижней ступени, а *кам* – на самой высокой.

Кумандинский шаман Макар Васильевич Кастараков сначала рассказывает об иерархии *камов*, различая по силе и применяемым ритуальным атрибутам *великого кама* (*Улук кам*) и *маленьких камов* (*Ырбыкчи кам*) – *среднего кама* (*Орто Кам*) и *начинающего кама* (*Кичи Кам*). Затем Кастараков приводит длинный список лиц, «связанных оккультной практикой и умениями»: от *ырымчи-талгах* (в припадках и мучениях *видящий* и *предсказывающий будущее*) и *гадателей* до *массажистов* и *костоправов* (см. *Рис. 1*). В своей иерархии магических специалистов М.В. Кастараков особо отделяет от остальных родового, ‘великого кама’ (*Улук Кам*), владеющего бубном.

О.К. Асканаков¹¹, рассказывая мне о своём видении иерархии ‘знающих людей’ (см. *Рис. 2*), разделяет их на две большие группы: *камы* и *ярлыкчы* (‘знаток’ в его переводе). Как шаман Асканаков даёт свою интерпретацию ‘Белой веры’ (*Ак Жанг*), по-другому применяя слово *ярлыкчы*. Если для ‘беловерцев’ *ярлыкчы* – это ‘вестник’ Хозяина Алтая, своего рода пророк и жрец в ежегодных молениях, то для О.К. Асканакова категория *ярлыкчы* охватывает всех ‘знающих людей’, работающих без

бубна и, чаще всего, получающих свои способности и умения не наследственно, а через обучение.

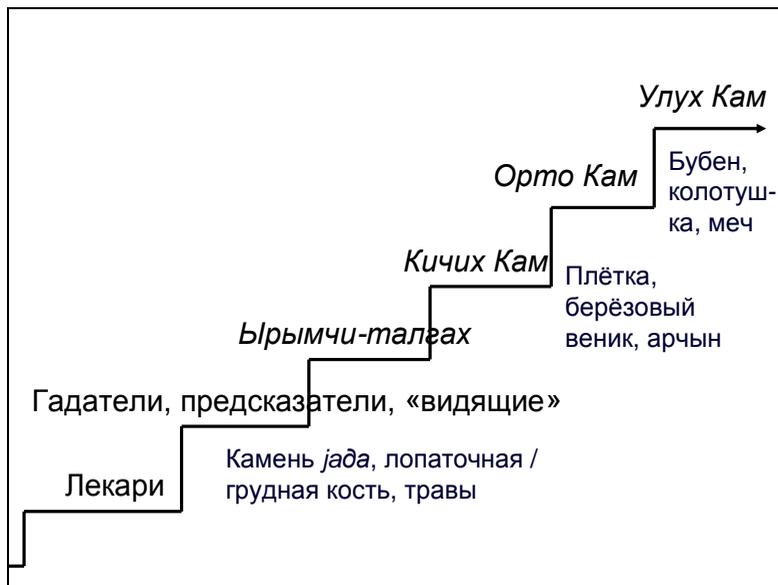


Рис. 1. Иерархия шаманов и шаманствующих у кумандинцев, 1990–2000-е гг. (по: Кастариков, 2010: 11–17).

На самых нижних ступенях своей иерархии он ставит поэтов, исполняющих песни (*кожонгчы*) и рассказывающих сказки (*чёрчөкчи*), в своём умении они также связаны с духами. Затем по силе идёт *көсмчөкчи*, ясно ‘видящий’ духов, души и мёртвых людей, но не способный никак повлиять на то, что видит. Обучивший, *көсмчөкчи* может подняться на более высокие ступени, он может стать, например, гадателем по лопатке (*жарынчы*) или по можжевельнику-*артышу*. Как правило, способностями *көсмчөкчи*, как своего рода профессиональной основой, обладают все *камы*.

Выше *көсмчөкчи* и гадателей стоят различные по специализации традиционные лекари (*эмчилер*), поскольку результаты их деятельности более значительны. Самая высокая ступень *жарлыкчы* – *кам без бубна*, который может подняться на следующие ступени, если ему помогут в этом духи.

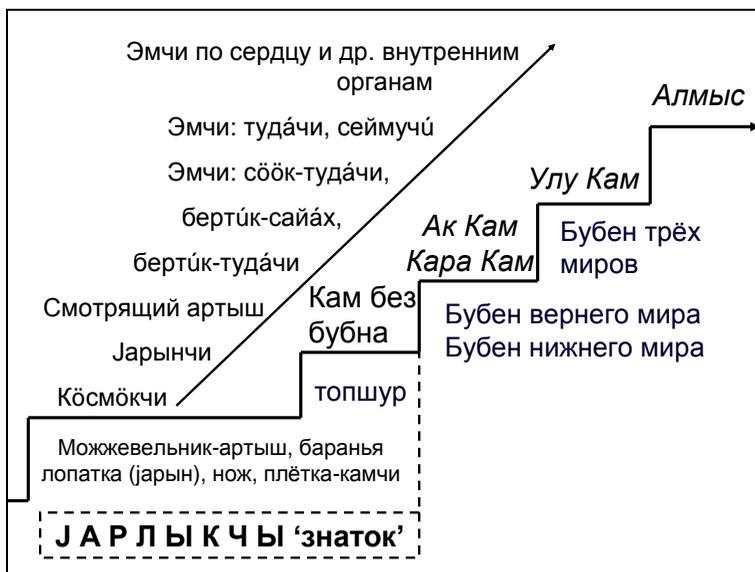


Рис. 2. Иерархия шаманов и шаманствующих у теленгитов, кам О.К. Асканакоев, 2000-ые гг.

‘Белый шаман’ (*Ак Кам*) обладает бубном Верхнего мира и специализируется на взаимодействии с небесными духами, при этом он не может работать в Нижнем мире. ‘Чёрный шаман’ (*Кара Кам*) с помощью соответствующего бубна ‘ходит’ в Нижний мир, и ему недоступен Верхний мир. ‘Великий (большой) шаман’ (*Улу Кам*) может работать во всех трёх мирах. Однако в Верхнем мире сильнее его может оказаться *Ак Кам*, а в Нижнем мире, где *Кара Кам* достигнет успеха, *Улу Кам* может не справиться и погибнуть. Основная работа *Улу Кама* связана не с лечением или предсказанием, а с сохранением Алтая и преумножением своего народа. Поэтому именно *Улу Кам* может и должен заниматься общественно-политической деятельностью, к этому служению его склоняют духи.

Выше *камов* по своей «экстрасенсорной способности» находятся *алмысы* – антропоморфные хтонические демонологические существа-оборотни, иногда вступающие в брак с человеком (*сөөки* Алмат, Төөлөс поэтому родственны алмысам). Алмыс иногда может находиться рядом с людьми, и даже шаман его не увидит, разумеется, если он того захочет.

**Вторая позиция:
шаманы и шаманствующие – различные явления**

Несмотря на разделение на две большие группы, с точки зрения О.К. Асканакова шаманы и шаманствующие находятся всё же в одном иерархическом ряду с несколькими ступенями.

Лестница сокращается до двух ступеней в интерпретации иерархии ‘знающих людей’ у С.П. Тюхтеновой, исследователя шаманской традиции и представителя алтайского народа. Её точка зрения – яркий пример второй позиции по отношению к тому, как связаны между собой *камы* и другие профессиональные специализации ‘знающих людей’. В соответствии с этим взглядом, *шаманы и шаманствующие – различные явления*. Позиция, выраженная у С.П. Тюхтеновой, усиливает намеченное у О.К. Асканакова разделение на *jarлыкчы* и *камов*, доводя его до полного противопоставления двух различных профессиональных групп алтайских ‘знающих людей’ – *неме билер кижы* и *камы*:

«...Все вышеназванные "люди знания" не являются шаманами. Функции этих людей и функции шаманов сильно различаются. /.../ Самое главное отличие состоит в том, согласно представлениям современных алтайцев, что шаман рождается в мире людей не для того, чтобы лечить или предсказывать, искать пропавшие скот и вещи. Шаман призван "создавать и сохранять защитный пояс" "курчуу" вокруг своей земли, своего Алтая, своего народа» (Тюхтенева, 1999: 98).

Таким образом, категория *неме билер кижы* в интерпретации С.П. Тюхтеновой не включает в себя категорию *кам*. Однако, возможно и другое истолкование этой категории: например, многие мои информанты использовали её в качестве эвфемизма, не желая лишней раз употреблять слово «кам» из-за почтения к шаману и/или страхом перед его духами.

Бубен как «критерий истины»

Вопрос о соотношении *камов* и других профессиональных категорий ‘знающих людей’ в разное время решался по-разному. До советского времени чаще всего он разрешался достаточно просто и однозначно, посредством чётких внешних критериев, важнейшим из которых являлось наличие у *камов* таких «сильных» ритуальных атрибутов как шаманский бубен и

шаманский костюм. Вещь выступала в качестве надёжного визуального критерия различения магических специалистов: кам, кам без бубна (малый кам), жарлыкчы, гадатели, предсказатели пользовались различными ритуальными атрибутами.

В советское время, когда шаманы вынужденно отказываются от использования бубна и костюма, вещественный критерий различения перестаёт действовать. Визуальная яркость, громоздкость, заметность, хорошая слышимость бубнов с большого расстояния – всё это, во времена преследований, придавало этим ритуальным атрибутам «статус вещдока». При этом важно, что это была не просто утрата вещей, но утрата практик (часто общественных) их изготовления.

Вместо настоящих бубнов шаманы стали употреблять их портативные заменители, например, тряпичные бубны – двустороннее изображение бубна на полотнище белой ткани, которое при необходимости складывалось и легко помещалось в карман (изображение таких «бубнов» см., например: *Дьяконова, 2001: 169–170*).

В 2003–2012 гг. у камов на Алтае я видел следующие ритуальные атрибуты: топшур (струнный музыкальный инструмент); комус (варган); колотушка-орбо; бич-камчи; ленты типа жайык; берёзовый веничек; ветка арчына; лучина; угольки; нож; древние бронзовые ножи и каменные орудия; камни, напоминающие своей формой части тела; каменные образования, находимые в органах животных; косточки коленной чашечки марала или домашнего скота; баранья лопатка; молоко.

Применительно к многообразию этих предметов можно указать следующие особенности:

1) Встреченные мною ритуальные атрибуты характерны для «средних и низших ступеней» моделируемых иерархий 'знающих людей'.

2) Эти ритуальные атрибуты характерны также для начинающего / становящегося шамана.

3) Данные ритуальные атрибуты, возможно, характерны для более древних типов ритуально-магической практики.

5) В социальном контексте использования этих предметов в настоящее время отсутствует непроницаемая граница между

(нео)бурханистскими (*Ак Жанг*) и (нео)шаманистскими практиками. Одни и те же предметы используются и *jarлыкчы*, и *камом*.

б) Наряду с «каноничными» атрибутами начинающих и «малых» *камов* (колотушка, веничек), отмечено включение в ритуальную практику предметов из других ритуальных контекстов, а также «профанных предметов» (например, алтайский кам Артур Акулов общается со своими духами-помощниками через ковёр советского фабричного производства, висящий на стене¹²).

Метафора социальной неотении

С утратой маркерной функции ритуальных предметов мы приходим к современному состоянию шаманистской традиции на Алтае, которое можно охарактеризовать в следующих положениях:

1) Утрата социальных практик нормирования и производства ритуальных атрибутов «Больших шаманов» (общинное изготовление бубна, костюма).

2) «Выпадение верхних ступеней» в иерархии ‘знающих людей’ – *Улу кам, Орто кам, Ак кам, Кара Кам*.

3) «Снижение социальной нормы соответствия», критериев оценки деятельности новой генерации ‘знающих людей’, претендующих на «верхние ступени» иерархии.

4) «Передвижка» содержания деятельности разнообразных категорий *неме билер кижси* (‘нечто знающих’) на «верхние ступени» иерархии. Современные шаманы по своей деятельности – это «неме билер кижси» прошлого (т.е. не шаманы, а шаманствующие).

5) К такой ситуации применима метафора социальной неотении. Неотения – это биологический термин, означающий способность личиночной формы или детской особи действовать через сценарии взрослой особи (например, размножаться). В постсоветское время *младшие камы (камы без бубнов)* в отсутствии «старших» начинают вести себя как *большие камы*, сохраняя при этом атрибуты и содержание своей «малой» деятельности.

Это явление, связанное с исчезновением ритуальных атрибутов и техник *больших камов*, отмечают и другие исследовате-

ли алтайского (нео)шаманизма. Так, например, В.П. Дьяконова полагает: «Отчего шаманы в ряде случаев подменяли бубны другими предметами, пока выяснено недостаточно. Принято считать, что камлания шаманов при помощи различных предметов отражает более ранний этап шаманства, и тем самым в этих предметах следует как бы видеть предшественников бубнов и др. Однако можно констатировать, что роль "предшественников" в культовой практике шаманов со временем не исчезла. Более того, она как бы восстановилась в Туве и на Алтае, когда шаманы в массе отказались от этой деятельности, те же из них, кто продолжал, наряду с общепринятыми действовали "ранними" видами атрибутов» (Дьяконова, 1981: 138).

Вот мнение ещё одной исследовательницы: «...И шаманизм, и жречество в шаманистских обществах в XX столетии, – пишет В.И. Харитоновна, – оказались предельно нивелированными, превратившимися в *некий бытовой вариант*, при котором и лечить, и предсказывать, равно как и делать подношения духам, надо было тихо, внутри малой семьи» (Харитоновна, 2006: 210).

С.П. Тюхтенева замечает: «...Алтайский шаманизм (в широком смысле в том контексте, как его использовал Л.П. Потапов, и в узком – как традиционная религиозно-мировоззренческая система алтайцев) модернизировался, и результатом его трансформации стала сегодняшняя ситуация – шаманы есть, но шаманизма нет» (Тюхтенева, 2004: 267).

Заключение

Современный этап развития шаманской традиции на Алтае характерен повышенным интересом к деятельности *камов*, их востребованностью и желанием у ряда людей самим стать *камами* или другим магическим специалистом. Возникает ощущение, что в современной алтайской культуре существует внутренняя потребность, «заказ» к производству таких специалистов: каждый год здесь появляются новые *неме билер улус*, и их число в ближайшие годы будет, по всей видимости, только возрастать. В этом нет ничего странного, учитывая, что практически каждый алтаец хорошо знает своих предков и живущую родню, среди которых обязательно находится шаман, ясновидец или лекарь. Почти при полной безработице в сельской местности, овладение практикой

кама или целителя-эмчи может восприниматься как собственное профессиональное становление, как обретение, наконец, рабочего места с устойчивым заработком.

Исчезновение в бурханистское и советское время индивидуальных и общинных практик изготовления ритуальных атрибутов «больших камов» (бубен, костюм) приводит к реактуализации предметов, характерных (в представлениях этнографов XIX–XX вв.) для более архаичных практик «камланий без бубна». Реактуализацию этих ритуальных предметов в социальном аспекте практик современных ‘знающих людей’ возможно рассматривать через метафору неотении: практики и атрибуты, характерные для «младших камов», становятся значимыми в деятельности людей, претендующих на роль «больших камов».

В современной ритуальной практике коренных тюркских народов Республики Алтай одни и те же ритуальные атрибуты вовлечены как в (нео)шаманистские, так и в (нео)бурханистские практики (ленты-жайыки, можжевельник-арчын, молоко, бичкамчы, топшур), что свидетельствует об отсутствии жёсткой непроницаемой границы между современными вероисповеданиями и практиками бурханистского и шаманистского толка.

За прошедшее столетие произошла трансформация символического статуса ритуальных предметов ‘знающих людей’ на Алтае: если во время, предшествующее коллективизации и репрессиям советского времени эти предметы являлись значимым ярким маркером, критерием профессионального и ритуально-духовного уровня, то ныне такие предметы практически утрачивают свою маркерную функцию в деятельности магического специалиста. В настоящее время по сравнению с внешними «критериями подлинности» деятельности ‘знающих людей’ всё более значимыми становятся «внутренние критерии»: например, личная история, создаваемая самим *камом*.

Литература:

Батьянова, 2012 – *Батьянова Е.П.* Телеутская шаманка Татьяна Васильевна Маньшева (к портретам религиозных лидеров Советского времени) // Основные тенденции развития алтаистики в изменяющихся мировоззренческих условиях: материалы междунар. научн.-практ. конф., посвящ. 1150-летию российской государственности, 90-летию

Ойротской автономной области, 60-летию Научно-исследовательского института алтаистики им. С.С. Суразакова. Горно-Алтайск: ОАО «Горно-Алтайская типография». С. 166–169.

Дьяконова, 1981 – Дьяконова В.П. Предметы лечебной функции шаманов Тувы и Алтай // Материальная культура и мифология: Сборник МАЭ. Т. XXXVII. Л.: Наука. С. 138–152.

Дьяконова, 2001 – Дьяконова В.П. Алтайцы: материалы по этнографии теленгитов Горного Алтая. Горно-Алтайск: Горно-Алтайское республиканское книжное издательство «Юс Сумер». 224 с.

Кастарак, 2010 – Кастарак М.В. Белые кони духов. Бийск: БПГУ им. В.М. Шукшина. 126 С.

Потапов, 1991 – Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л.: Наука. 320 С.

Тюхтенева, 2004 – Тюхтенева С.П. Современные представления о сакральном у алтайцев // Сакральное в традиционной культуре: методология исследования, методы фиксации и обработки полевых, лабораторных, экспериментальных материалов. Материалы Международного интердисциплинарного научно-практического семинара-конференции. Москва – Республика Алтай: 6–15 июля 2003 г. М.: ИЭА РАН, 2004. С. 258–267 (ЭИ... Т. 9, ч. 1).

Харитонов, 2006 – Харитонов В.И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. М.: Наука. 372 С.

Примечания:

¹ В 2003, 2011 и 2012 гг. были проведены исследования во всех районах Республики Алтай у городского и сельского населения коренных для этого региона тюркских народов: алтайцев (алтай кизи), теленгитов, кумандинцев, тубаларов, челканцев.

² Понятие ‘традиционный’ применительно к социальным практикам и культурным явлениям, я употребляю инструментально, имея в виду то их состояние, которое было описано этнографами в неиндустриальных сельских обществах у народов России XIX – начала XX вв. Исследования сельских обществ постсоветской России позволяют убедиться: в разной степени трансформируясь, многие из традиционных практик и культурных явлений сохраняют свою функциональную актуальность.

³ Современный алтайский шаманизм – это профессиональные практики и знания шаманов (алт. *кам* – ‘шаман’) и «шаманству-ющих» лиц (алт. *неме билер улус* – ‘некто знающие люди’).

⁴ «Укокская принцесса» – данное журналистами и жителями Республики Алтай название мумии женщины, найденной в ходе

археологических раскопок на могильнике Ак-Алаха в 1993 г. Эта женщина, по мнению археолога академика РАН В.И. Молодина, была представителем среднего слоя пазырыкского общества (V–III века до нашей эры).

⁵ *Кайчы* – исполнитель эпоса *каем*, т.е. горловым пением. *Элу-Кайчы* – ‘народный кайчы’ – почётное звание для сказителей эпоса, мастеров горлового пения на Алтае.

⁶ *Неме билер улус* – ‘некто знающие люди’, в такую категорию алтайцы могут объединять камов, народных лекарей-*эмчи*, костоправов, массажистов, предсказателей, гадателей, ясновидящих, сказителей, певцов горловым пением и другие специалистов, связанных с миром духов.

⁷ *Ак Жанг* – ‘Белая вера’ – неорелигиозное течение в Республике Алтай, возникшее во второй половине 1990-х гг. и восходящее, в разных своих версиях и группировках к традиционным алтайским верованиям, шаманизму, бурханизму, буддизму.

⁸ Это наиболее благоприятный период для начала всех дел, длится около двух недель, когда луна «растёт» до полнолуния.

⁹ *Республика Алтай. Выборы депутатов представительного органа местного самоуправления Улаганского района* // Итоги выборов в субъектах Российской Федерации 8 декабря 2002 г. // Центральная избирательная комиссия России [сайт] (8.12.2002).

http://www.cikrf.ru/banners/vib_arhiv/arhivfci/02/02_4311101_081202p.htm

¹⁰ *Безработные единорогсы хотят стать главами поселений Алтая* // ИА KNews [сайт] <http://www.knews.su/news/46947> (2.02.2011)

¹¹ ПМА: Олег (Алексей) Кимович Асканаков, теленгит, сёбк Иркил, 1964 г.р., с. Улаган, Улаганский р-н, Республика Алтай, сентябрь 2003г.

¹² ПМА: Артур (Арик) Акулов, алтай-кижи, сёбк Кёббк, с. Каспа, Шебалинский р-н, Республика Алтай, сентябрь 2011г.

* *Статья выполнена в рамках программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре»: проект «Влияние модернизационных процессов на традиции коренных малочисленных народов Севера и Сибири РФ (XX – начале XXI века)»*

Doronin D.Y.

POLITICIAN? HEALER? SHAMAN? MODERN ALTAIC SHAMANS

In 2003, 2011 and 2012, the author of the article conducted research of religious movements and leaders among urban and ru-

ral indigenous Turkic peoples of the Republic of Altai: Altai (Altai Kizhi), Telengits, Kumandin, Tubalar, Chelkans.

The article addresses transformation of the institute of "knowledgeable people" (shamans, fortunetellers, diviners, healers) in the Soviet and post-Soviet times. The following issues are analyzed: professionalization of modern shamans, their political activities, different approaches to organization of diverse professional specialties of modern "knowledgeable people".

Since late 1980's a peculiar social situation takes place in the Altai society, when being a shaman (*kam*) is associated with the status and financial benefits. Modern shamans begin to receive not only traditional offerings, but also money.

The present stage of shamanic traditions in the Altai is characterized by increased interest and demand in the activities of shamans, desire of a number of people to become a shaman, or other magical person. In the conditions of almost total unemployment in rural areas, the practice of a shaman or a healer may be perceived as professional development, as getting a job with a steady income.

Traditional social roles and strategies of "knowledgeable people" are transformed into new ones: for example, there are shamans-politicians, shamans-businessmen, shamans-writers and artists, and public figures being a part of the group of "knowledgeable people" who claim the spiritual leadership over the Altai people.

On the one hand, these innovations are logically derivable from the classical period of shamanism (described by ethnographers of the 19th – early 20th centuries). Even in traditional concepts of the Altai shamans, there are "prerequisites" to their current political activities, such as notions of hierarchy and subordination of power in the spirit world.

On the other hand, the Altai religious reformism (Burkhanism) of the early XX century, repression and prohibition of shamanism in the Soviet times caused serious transformation of the institute of the "classical shamanism". For example, disappearance of such ritual attributes of "*large kames*" as shamanic tambourine/drum and robe leads to re-actualization of ritual objects specific to more archaic practices of "*rites without tambourine*". Re-actualization of these ritual objects in the social aspect of the practice of modern "knowl-

edgeable people" can be interpreted with the metaphor of *social neoteny*. *Neoteny* is a biological term used to describe the ability of larval or baby birds to apply scenarios of adults (e.g., to reproduce).

In the post-Soviet times *lower kams* (*kams without drums*) in the absence of "*senior shamans*" begin to behave like *large kams*, while retaining the attributes and content of the "*small*" activities.

In modern ritual practice of the indigenous Turkic peoples of the Altai Republic, the same ritual attributes are involved both in neo-shamanic and neo-Burkhanist practices; this means that there are no rigid impermeable boundaries between contemporary religious beliefs and Burkhanist and shamanic practices.

Over the last century the symbolic status of ritual objects of "knowledgeable people" in the Altai has been transformed. During the time before collectivization and repressions of the Soviet era, these objects served as important markers measuring the professional and ritual-spiritual level of shamans. Now those things almost lose their marker function in the activities of a magic specialist. Currently, in contrast to external "criteria of authenticity" of the "knowledgeable people" used in the past, "internal criteria" are becoming increasingly important, for example, personal history created by the shaman him/herself.

Заболоцкая П.Е.

ШАМАНСКИЕ МИСТЕРИИ-КАМЛЕНИЯ ЯКУТОВ, КАЗАХОВ И КЫРГЫЗОВ (К ПРОБЛЕМЕ ИЗУЧЕНИЯ ИГРОВЫХ ЭЛЕМЕНТОВ)

Шаманские мистерии-камлания представляют собой организованное действо, совершаемое в определенном месте и в определенное время суток, со своеобразной композиционной структурой, исполнением различных песен и звукоподражаний, танцевальных движений и пластики, игрой на бубне и музыкальных инструментах, с облачением в специальный костюм и маску. В нашей статье рассматриваются игровые элементы в шаманских мистериях-камланиях тюркских народов – якутов,

казахов и кыргызов, которые имеют общность в этно- и культурогенезе, этнической и культурной истории.

Якуты шамана называют «ойуун». Слово восходит к общему древнетюркскому глаголу «ojna» со значением «играть» (*Антонов, 1981: 12; Древнетюркский словарь, 1969: 366*). Аналогичные значения термина отмечаются и в языках тюркских народов – кыргызов, уйгуров, сартов, узбеков, казахов, с его помощью обозначается «действие-игра» шамана (*Басилов, 1992: 12–13; Потанов, 1991: 117*). Суть этого действия-игры исследователь шаманства народов Средней Азии и Казахстана В.Н. Басилов видел в том, что «духи-помощники шамана являлись к нему и духи, «тронувшие» больного придя на звуки бубна, вступали в игру» (*Басилов, 1992: 158, 170*) с шаманом. Для проведения игры особое значение придавали организации мистерии-камлания, его структуре, состоящей из подготовки ритуальной площадки со своеобразной архитектурной, ритуальных сооружений, атрибутов и утвари, и проведения камлания с исполнением ритуальных действий, различных песен, звукоподражаний и танцевальных движений.

Место проведения якуты выбирали, исходя из цели и назначения мистерии-камлания. Камлания проходили, как правило, на открытой или закрытой площадках, где устанавливались ритуальные сооружения скульптурные изображения духов-помощников «эмэгэт» в образе птиц, использовались ритуальные подстилки «олбох», из конского волоса «кыл» и др. (*Алексеев, 1975; Попов, 2008*). Расположение шамана, его помощника и присутствующих на ритуальной площадке имело особое значение и условно разделялось на две противопоставленные части – Средний/Верхний или Средний/ Нижний миры. В нем присутствующие могли находиться только в той части ритуальной площадки, где условно был обозначен Средний мир (мир людей), а шаман как медиатор между всеми мирами мог перемещаться в любой ее части.

С присутствующими якутский шаман вступал в диалог, спрашивал о том, как они живут или что происходило в мире людей во время его отсутствия (путешествия в иные миры). Кстати, кыргызы для того, чтобы мистирию-камлание увидели люди, не поместившееся в юрте, специально приподнимали ее покрытие (*Баялиева, 1972: 136–137*). Мистерия-камлание начиналась с при-

бытия духов-помощников шамана, о которых присутствующие узнавали из текста песен, например, добрые духи-воины кыргызского шамана прибывали на белом коне (*Дюшалиев, Лузанова, 1999: 52*), «...с ними шаман разговаривал и давал советы» (*Басилов, 1992: 161–163*). Якутский шаман прибытие духов-помощников передавал, издавая крики-звукоподражания гагары, кукушки, клекота орла, ворона и т.д. (*Ксенофонов, 1992*). А казахский шаман перед камланием специально играл мелодию на «кобызе», тем самым ублажал слух духов и приглашал их к месту совершения камлания (*Турсунов, 2004: 53, 102*).

Главным ритуальным действием в мистерии-камлании является изгнание злого духа из тела больного или возвращение шаманом украденной злыми духами души больного. При этом якутский шаман усиливал темп ритуальной пляски и пения, подходив к больному, всасывал в себя злых духов «бохсуруйар», затем через окно жилища отправлял их к месту обитания (*Шаман..., 1993*). Об этом дух сообщал устами шамана, т.е. происходил своеобразный диалог между шаманом и злым духом, которого изображал шаман. Если злой дух, причиняющий болезнь не хотел уходить, то просили принять в жертву конный или рогатый скот (*Алексеев, 1975: 163–164*). Казахские шаманы «высасывали» болезнь из плеча, щеки, затылка больного и выплевывали щепочки или волоски, в которых якобы находился дух болезни (*Турсунов, 2004: 89*). Изгнание злого духа кыргызским шаманом красочно описывается следующим образом: «...шаман как будто хватал злых духов, колот их, подносил к огню, в котором как будто злой дух сгорал, при этом на его лице выражалось и отчаяние, и тревога» (*Басилов, 1992: 161–163*). Или со злыми духами боролись духи-помощники шамана, которые разделялись на пешие и конные войска (*Баялиева, 1972: 161–163*).

В конце мистерии-камлания якутский шаман «выпускал» духов-помощников из себя и провожал их в Верхний или Нижний миры (*Саввин: 58–61*). Затем по просьбе присутствующих шаман устраивал показ разных трюков и фокусов – облизывал горячую лопату, ходил по горячим углям, без повреждения втыкал нож в живот и т.д. (*Алексеев, 1975: 168; Мустафина, 1992: 134; Турсунов, 2004: 105–107*).

У якутов исполнение песен в мистерии-камлании выступает важным элементом игры – создания шаманом образов духов и божеств. Из них песни эпического склада «тойук» и благопожелания «алгыс» обязательно исполнялись с воспроизведением фальцетного призвука «кылысах». Посредством таких песен передавались песни божеств и духов-помощников шамана и песни, поющиеся от имени самого шамана.

Отдельного внимания заслуживает песня-исповедь якутского шамана «ойуун кэп суорун тойуга» о своей несчастной судьбе. Исполнение же песен от имени злых духов Верхнего и Нижнего миров передавалось в особой форме «кутуруу» (*Ксенофонт*, 1992: 106–107), жалобными песнями злых духов и др. (*Заболоцкая*, 2009: 58–59).

Казахский баксы во время мистерий-камланий исполнял песенные заклинания «сарны», в которых описывал прибывшего на его зов духа-помощника в образе крылатого коня (*История...*, 1968: 132), также он пел от имени духов и божеств, изображал своих духов-покровителей коня и лебедя. У кара-кыргызов, еще в XIX в. шаманы при исполнении действий жертвоприношения огню произносили заклинания и совершали танцевальные движения (*Дюшалиев, Лузанова* со ссылкой на кн.: *Семенов*, 1999: 51). Также шаман исполнял песню-обращение к духам, песню-призывание духов, и песни от имени приходивших на его призыв духов, сопровождаемые жестами, мимикой и движениями (*Басилов*, 1992: 161–163).

На основе изложенного можно выделить два основных вида шаманских песен: 1) песни, поющиеся от имени самого шамана; 2) «ролевые», т.е. поющиеся от имени различных духов и божеств. У якутов песни и заклинания сопровождалась ритмически организованными пластическими движениями (*Жорницкая*, 1992: 48), где характерными танцевальными движениями являлись танец птицы и коня (*Лукина*, 1998: 76–78).

Интересным в мистерии-камлании является игра на бубне и музыкальных инструментах, посредством которых шаман создавал особую накаленную атмосферу и помогал развитию действия в общей композиционной структуре камлания. Якутские шаманы использовали бубен «дюнгор», который имел яйцевидную форму

и состоял из обечайки, обтянутой с одной стороны коровьей или телячьей кожей. Имел пять или более «рогов» – резонаторов, помещенных между обечайкой и крышкой бубна (*Пекарский, Васильев, 1910: 21–22*).

Способы и приемы ударов в бубен не изучены, но следует указать, что, по мнению А.С. Федорова, удары в каждую отдельную часть бубна соответствовали организации вертикальной структуры мифологического мира. Если шаман ударял в верхнюю часть бубна, тогда он отправлялся в путешествие Верхний мир, среднюю часть – камлал в Среднем мире, нижнюю часть – отправлялся в Нижний мир.

Кыргызские шаманы использовали музыкальные инструменты: «комуз» (*Басилов, 1992: 161–163*) и «кыл-кыяк», а также посох «аса-таяк» с прикрепленными звучащими предметами (*Дюшалиев, Лузанова, 1999: 51*) и ударный инструмент «дап» (*Кыргызские..., 2002: 8–9*). По устному сообщению казахского фольклориста Е.Д. Турсунова, казахский шаман использовал бубен «дангыра» круглой формы и музыкальный инструмент «кобыз».

Шаманский костюм имеет ряд знаков, характеризующих не только силу шамана, но и образы духов-помощников и духов-покровителей, помогающих ему при проведении мистерии-камлания.

У якутов шаманский костюм назывался «куму» (букв.: свёрнутый, сжатый), который состоял из плаща и специального нагрудника «тjоcюлюк», пришивающегося к одному из его бортов и имеющего прямой свободный покрой. Наряд богато украшался длинной бахромой по низу рукавов и по подолу. К нему прикреплялись разные «железные фигуры и подвески различной формы: перья птицы; круглые солнце и луна; женские груди; изображение рыбы; разные железные пластинки с отверстиями и т.д., а также антропоморфные и зооморфные изображения из медной пластинки – «эмэгэт» духов-помощников шамана» (*Алексеев, 1975: 148–149*).

С.И. Петрова, изучив костюм якутского шамана, выявила, что он «...представлял собой обобщенную орнитологическую структуру и являлся новым магическим телом шамана в облике птицы» (*Петрова, 2002: 20*). О своеобразном костюме-маске из цельной шкуры медведя или волка снятой вместе с головой, которые наде-

вали якутские шаманы при проведении мистерий-камланий, в свое время писал В.Г. Богораз (*Богораз*, 1939: 126). По мнению нашего информатора Н.А. Говорова, этот костюм представлял собой главного духа-покровителя шамана. Известный исследователь казахского фольклора Е.А. Турсунов сообщил нам, что казахский шаман надевал костюм, который назывался «толагай»: с прикрепленными металлическими подвесками лебедя «ак ху», волка «бөрі», медведя «аю», змеи «жылан», совы «үкі». Шаман надевал и шапку с перьями.

Таким образом, шаманские мистерии-камлания якутов, казахов и кыргызов представляют собой синкретичное действо, основу которого составляет своеобразная «игра», включающая создание образов различных духов и божеств, ведение диалогов и совершение специальных ритуальных действий, наглядно изображающих содержание мистерии-камлания.

Для проведения «игры в духов» (по В.Н. Башилову) огромное значение имеют: наличие костюма, исполнение различных песен, звукоподражаний, танцевальных движений и пластики, сопровождаемых ритуальными и музыкальными инструментами.

Литература:

Алексеев, 1975 – *Алексеев Н.А.* Традиционные религиозные верования якутов в XIX – начале XX в. Новосибирск: Наука. 199 С.

Антонов, 1981 – *Антонов Н.К.* Лекции по тюркологии. Ч. 3. Якутск: Якут. кн. изд-во. 68 С.

Саввин – Саввин А.А. Материалы по верованию якутов. Архив ЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 3. Ед. хр. 102. Л. 58–61.

Башилов, 1992 – *Башилов В.Н.* Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М.: Наука. 328 С.

Баялиева, 1972 – *Баялиева Т.Д.* Доисламские верования и их пережитки у киргизов / под ред. д.и.н. С.М. Абрамзона. Фрунзе: Изд-во «Илим». 168 С.

Богораз, 1939 – *Богораз В.Г.* Чукчи. Т. II. Религия / под ред. Ю.П. Францева. Л.: Изд-во Главсевморпути. 207 С.

Древнетюркский словарь, 1969 – *Древнетюркский словарь* / ред. В.М. Наделяева [и др.]. Л.: Наука. 676 С.

Дюшалиев, *Лузанова*, 1999 – *Дюшалиев К.Ш., Лузанова Е.С.* Кыргызское народное музыкальное творчество: Учебное пособие / под ред. Е.В. Назайкинского. Бишкек: Изд-во «Илим». 344 С.

Жорницкая, 1992 – *Жорницкая М.Я.* Пляски в шаманской практике у народов Севера Сибири // Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиции. Якутск. С. 48.

Заболоцкая, 2009 – *Заболоцкая П.Е.* Фольклорный театр якутов: опыт историко-театроведческого анализа. Улан-Удэ: ИПК ВСГАКИ. 135 С.

История..., 1968 – История казахской литературы: в 3-х томах. Т. 1. Казахский фольклор / под ред. Н.С. Смирновой. Алма-Ата: Наука. 452 С.

Кыргызские..., 2002 – Кыргызские музыкальные инструменты. Бишкек. 24 С.

Лукина, 1998 – *Лукина А.Г.* Традиционная танцевальная культура якутов. Новосибирск: Наука. 175 С.

Мустафина, 1992 – *Мустафина Р.М.* Представления, культы, обряды у казахов. Алма-Ата: Изд-во «Казах университеті», 1992. 176 С.

Пекарский, *Васильев*, 1910 – *Пекарский Э.К.*, *Васильев В.Н.* Плащ и бубен якутского шамана. СПб.

Петрова, 2002 – *Петрова С.И.* Обрядовая одежда народа саха: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Новосибирск. 24 С.

Попов, 2008 – *Попов А.А.* Камлания шаманов бывшего Вилюйского округа (Тексты): 2-ое изд. / сост. Р.И. Бравина. Новосибирск: Наука. 464 С.

Потапов, 1991 – *Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм. Л.: Наука. 321 с

Турусунув, 2004 – *Турсунув Е.Д.* Происхождение носителей казахского фольклора / Е.Д. Турусунув. Алматы: Дайк-Пресс. 332 С.

Шаман..., 1993 – Шаман: камлания: в 3-х частях / сост. С.Д. Мухоплева, Л.Ф. Рожина; ред. Н.В. Емельянов, С.Д. Мухоплева. Якутск: Изд-во ЯНЦ СО РАН. Ч. 2: Шаман и камлание шаманов (*тексты*). 64 С.

Список информаторов:

Говоров Николай Аркадьевич – 1936 г.р., с. Ломтука, Мегино-Кангаласский улус, Республика Саха (Якутия).

Турсунув Едыге Даригулулы – 1942 г.р., фольклорист, доктор филологических наук, г. Алма-Ата, Республика Казахстан

Федоров Афанасий Семенович – 1941 г.р., алгысчит, автор образовательной программы «Усуйуу» (Мастерство), г. Якутск, Республика Саха (Якутия)

Чомоева Эркин-юбю – 1963 г.р., бахшы племени Сару, г. Талас (Галасская долина), Республика Кыргызстан

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Гранта РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта «Художественное творчество в культуре народов Севера Сибири»

**MYSTERIES-KAMLANIYA
OF YAKUT, KAZAKH AND KYRGYZ SHAMANS
(ON THE ISSUE OF STUDYING PLAYING ELEMENTS)**

Playing elements of mysteries-kamlaniya of Yakut, Kazakh and Kyrgyz shamans such as creation of images of spirits and divine beings, performing «role» songs and dialogues, onomatopoeia, dancing movements and eurythmics are reviewed in the paper.

Yakut shamans are called «oyun», which in languages of Turkic peoples means «action-play». Ritual playground for mysteries-kamlaniya was divided into 2 sectors: the first was the world of people (Middle World), the second was the world of divine beings and malicious spirits (Upper and Lower Worlds) where the action-play took place. Spectators were present in the sector of people (Middle World) and watched mystery-kamlanie, the shaman could move around the playground visiting any sector.

A shaman began action-play with an invocation to the spirits-assistants in the form of birds and animals, which helped the shaman in his fight with malicious spirits. Between the shaman and malicious spirits there was a dialogue (the shaman himself spoke on behalf of malicious spirits).

At the end of the fight a Yakut shaman caught malicious spirits and sent them to their own world, while a Kyrgyz shaman threw malicious spirits into the fire. After action-play the shaman sent the spirits-assistants away and showed tricks – licked a hot shovel, stepped on hot coal, stuck a knife in a stomach. Shamanic songs were of two kinds: performed on the shaman's behalf and on behalf of spirits and deities. During a mystery-kamlanie the shaman played ritual and musical instruments, showed spirits through dancing movements and eurythmics.

The costume of the shaman consisted of many fastening metallic objects in the form of birds and animals representing spirits-assistants and main spirits-patrons.

Ларина Е.И., Наумова О.Б.

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ДАРЕ И АРУАКЕ И СОВРЕМЕННОЕ НАРОДНОЕ ЦЕЛИТЕЛЬСТВО У РОССИЙСКИХ КАЗАХОВ*

В настоящее время казахское народное целительство занимает свою устойчивую нишу в жизни российских казахов и воспринимается населением не как атавизм, а как полноценно существующее явление их повседневной жизни. Целительством занимаются довольно многочисленные лекари, которых можно встретить почти в каждом поселке. У российских казахов из всех известных в прошлом категорий целителей мы встретили только *емши* (общее название для лекаря) и *сыныкши* (букв. – костоправ, однако все встреченные нами сыныкши были специалистами широкого профиля). Лечение у шаманов-*баксы* менее распространено, хотя рассказы о сильных шаманах, которые жили еще во второй половине XX века, приходилось слышать во многих местах. За время наших поездок с 2006 по 2011 г. нам удалось встретить только двоих баксы.

Народные лекари и шаманы – это люди, наделенные суперсенситивными и экстрасенсорными способностями (*Харитонова*, 2006: 21–22), позволяющими заниматься целительством, ясновидением, предсказанием и т.п. Существенным отличием шаманов является их способность погружаться в транс и получать лекарские и проч. знания через такие экстатические состояния. Далеко превосходящие возможности обычных людей сверхчувственные способности целителей и шаманов воспринимаются традиционным сознанием как «дар», полученный ими от духов или – в поздней интерпретации – от Бога. Хотя в научной литературе этот дар называется шаманским, так же, как и болезнь, сопровождающая его получение, – шаманской, надо подчеркнуть, что и целители, не обладающие специфическими шаманскими способностями, обладают тем же даром и проходят через ту же болезнь.

Представления о даре и сопровождающих его явлениях у современных российских казахов находятся в русле традиционных образов, хотя в некоторой степени подверглись и продол-

жают подвергаться трансформациям как в связи с исламизацией, так и с распространением знаний о современном экстрасенсорном целительстве.

По представлениям российских казахов, дар целительства, как правило, передается по наследству. Практически у всех практикующих сегодня лекарей и баксы в роду были знахари или шаманы, которые и передали свой дар при жизни или после смерти. Однако были сообщения и о том, что баксы или целитель может передать дар любому человеку, не обязательно родственнику. В народном сознании знахарскими способностями наделяются не только отдельные люди, но и родовые группы. Так, казахи Новоузенского района Саратовской области считают, что самыми лучшими способностями к целительству обладает род *черкеш*. Среди астраханских казахов существует убеждение, что дар лечить имеют казахи рода *жаик*. Рузия Кулмухамбетова, казашка-жаик из с. Байбек Красноярского района рассказывала, что, «как все жаики», чувствует способности к целительству: однажды, находясь в доме, где была женщина с больным коленом, Рузия почувствовала покалывание в ладонях и непреодолимое желание прикоснуться к больной ноге. (Возможно, среди казахов этого рода были сильные знахари, однако, конечно, не каждый жаик способен лечить. К примеру, ни один из девяти сыновей сильного *мулда-сыныкши* из рода жаик не унаследовал дар отца.)

Обретение дара часто сопровождается болезнью, через которую будущий целитель должен осознать наличие экстраординарных способностей. Баксы из а. Артакшил Омской области Кайргельды Танатаров, в роду которого было несколько поколений шаманов, так рассказывал о своей болезни: «Когда мне было 13 лет, 11 сентября 1978 г. мы сидели <дома>, у меня появился испуг. Видения появились – через дом видел чужих людей. Так болезнь возникает. Как по телевизору видишь видения... Что будет со мной, я давно знал. В 7–8 классе уже знал». По воспоминаниям его учителя истории, до 6-го класса Кайргельды был очень способным учеником, а потом заболел и учиться перестал, даже в школу не ходил. Хотя Кайргельды уже несколько лет лечит, но какие-то «испытания» для него продолжаются: «Я каждый год прохожу испытания, хотя не должен бы: топором себя

ударил, косой поранился, вилы в ногу попали». Через болезнь проходят и многие целители. Так, с 13 до 25 лет болела Канзир-апа из Алгайского района Саратовской области («судорги были, рвала на себе волосы»), долго болела бабушка-емши из Кош-Агача, подобное рассказывали и другие.

Болезнь прекращалась у всех, как только они начинали лечить. Та же емши из Кош-Агача увидела во сне мать, которая сказала ей, что она выздоровеет только после того, как возьмет дар и станет лечить людей. Все это происходило в советское время, поэтому емши долго сопротивлялась, стеснялась своего дара, но, в конце концов, приняла его. Очень характерно, что именно во сне она узнала о своем предназначении. Сны играют особую роль в жизни целителей. Показателен рассказ жительницы а. Артакшил Омской области М.Т. Бейсkenовой. Брат ее бабушки умер в 25 лет. В семье о нем сохранилось такое предание. За некоторое время до смерти ему приснился старик в белом, который призывал его стать баксы. Брат был молод, неженат, поэтому отказался. Таких снов было три, и о всех брат рассказал своему родственнику. В последнем сне старик сказал: «Ты завтра умрешь. Когда тебя будут нести на кладбище, твоя душа в виде лебедя будет лететь за тобой». И, действительно, он умер на следующий день, а за похоронной процессией летел лебедь.

К таким же снам, через которые человек узнает о своем даре, можно отнести сны, какие видят музыканты, в настоящее время специально приезжающие на могилу выдающегося казахского композитора и музыканта Курмангазы в с. Алтынжар Астраханской области. На ночь они остаются в его мавзолее, и если ночью им приснится музыкальный инструмент, то это означает, что они имеют дар акына. Эти представления почти дословно повторяют турецкие предания о народных певцах, получающих дар в чудесном сне, как правило, у святых могил (*Басилов*, 1992: 116).

Во снах целители получают и информацию о том, как лечить больных. Вот как рассказывал об этом баксы Кайргельды: «Перед лечением подготавливаемся во снах. Лечение проводим во сне. Человек днем придет – повторяем, что ночью видели». У него бывают и дневные сны, когда он не может определить, явь

это или сон. Видела сны накануне приема больных сыныкши из аула Байбек Астраханской области Сагаш Кохалова. Однажды ей приснилось, что придут две женщины, одну из них можно лечить, а другая не вылечится. Пришли: казашка, которую целительница приняла, а затем русская, которой она отказала. Потом эта русская приходила еще несколько раз, так что вызвала жалость родственников Сагаш, которые стали просить принять больную. Дочь Сагаш вспоминала, что мать долго ходила взад-вперед по коридору, видимо, разговаривала с духами, а затем приняла женщину и лечила ее. По словам дочери, у больной был рак, маме удалось ее вылечить, и женщина живет вот уже 30 лет.

Сохраняется представление о том, что начинающий целитель должен получить благословение более сильного целителя или баксы. Сыныкши Сагаш Кохалова (умерла в 2005 г.) хотела передать дар дочери при жизни. Перед смертью она говорила дочери: «Пробуй лечить. Я тебе открываю». Дочь тогда не поняла, о чем идет речь. Окружающие говорили, что мать должна дать ей *бата* (благословение) на целительство. Сегодня дочь, верующая мусульманка, так интерпретирует эту ситуацию: «Мама бата не давала. Я так понимаю, что это не мама, а Аллах дает дар, поэтому она бата не давала. *Аян* должен быть, а не бата. В бата все перемешано, и плохое, и хорошее. Аян – чистый¹». Имелось в виду, что благословение на целительство должно быть от Бога, а не от человека. В Казахстане, судя по сведениям С. Грживач, аян как сон-откровение, который призывает будущего целителя к принятию дара, знаком всем лекарям. После такого сна человек неожиданно для себя вдруг начинает читать намаз, хотя до той поры не знал арабского (*Grzywacz*, 2010: 27). Нам тоже приходилось слышать о целителях, чудесным образом получивших способности читать Коран, правда, об аяне при этом не упоминалось.

Довольно часто баксы и целители не хотят передавать свой дар детям, считая его слишком трудной ношей. Так, бабушка-емши из а. Артакшил Омской области, которая сегодня лечит детей, не получила благословения на лечение от своего отца-баксы. Он дал бата, вместе с которым передается сила баксы, не ей, а Гендолле Танатарову (отцу Кайргельды, о котором говори-

лось выше), в последствие ставшему очень сильным шаманом. Сама бабушка-емши тоже не хочет давать бата внукам, хотя, по мнению местного баксы, те имеют большие способности к лечению. «Дар передать трудно. Его можно любому передать, не только родственнику, да не каждый возьмет – выдержать надо», – говорила нам 73-летняя казашка с хутора Сысоевский (Саратовская обл.), которая в свое время отказалась принять дар от сильного сыныкшы – одного из родственников мужа. 80-летняя емши из пос. Алгайский Новоузенского района Саратовской области собирается передать дар своей внучке. На вопрос, хочет ли ее внучка принять дар, она ответила: «Сам Бог распределит. Человек не может не принять дар – будет болеть». Однако сделать это надо попозже: «Пусть пока поживет нормальной жизнью», – объяснила она.

Если у человека есть способность лечить, то открыть его дар или усилить его могут другие сильные шаманы или знахари. Вот как стала емши Канзир-апа из Саратовской области. Однажды, когда ей было 13 лет, она несла воду и неожиданно упала и потеряла сознание. К ней подошла «бабушка», вложила в руку камешки и сказала: «Будешь гадать». Через какое-то время Канзир-апа стала болеть и проболела до 25 лет. Ее повезли в Казахстан к старику-лекарю, который сказал ей: «Лечить будешь» и «дал силы». То же самое сказала ей и местная целительница Дамиш-апа. Канзир-апа также получила дополнительную «силу» от своей двоюродной бабки, которая имела сильного *аруака* (духа-предка, духа-помощника; об этом подробнее ниже). Когда она начала лечить, болеть перестала. Если же она перестает лечить, снова начинает болеть.

Получить дар, по мнению информантов, могут люди определенного склада. Наша собеседница из Алгайского района Саратовской области рассказывала: «У сына характер сильный, мог бы дар принять. Он в мечеть ходит, а до этого баловался. Лет восемь-девять назад съездил в Алма-Ату к брату, сразу в мусульманскую веру пошел». Почти такими же словами говорила о своем сыне Нургайша Мугражева, внучка известного кош-агачского баксы: она «по глазам видит», что он бы мог стать баксы, но сейчас он живет в Казахстане и «пошел в религию», «по-

стоянно ходит в мечеть, не пьет». Похоже, что дар и религиозное рвение имеют одну психологическую основу, во всяком случае, в сознании казахов они связаны. Если до этого человек вел беспутную жизнь, то, получив дар, он меняется, бросает пить и курить, обращается к религии. Целительница из Новоузенского района Саратовской области, например, с тех пор, как получила дар и стала лечить, держит пост, причём не 30, а 40 дней², читает намаз, ходит в мечеть.

Вообще соблюдение ритуальной и нравственной чистоты в представлениях казахов – обязательное свойство целителя и это связано с его даром. Так говорила о сильном емши из Саратовской области Бекбулате-ата Ибраеве его дочь: «Аруак (так она называла дар, – *Е.Л., О.Н.*) у него был, конечно: он не пил, матом не ругался». Вот рассказ на эту тему информанта из а. Артакшил Омской области.

Однажды в аул из Алматы приехала женщина-целительница, у которой «кончилась сила». Она брала бата у местного баксы и у емши из пос. Шербакуль, что помогло ей вернуть дар. Остановилась в семье Р. Не пила водку и не могла, чтобы при ней пили. Однажды при ней хозяйка крепко выпила, и у целительницы заболела голова, она не спала всю ночь. Утром предложила «почистить» дом, чтобы выпивки не было (видимо, хотела отучить хозяйку от алкоголя), но хозяйка отказалась: еще не женили младшего сына, а без выпивки – что же за свадьба. Отсутствие алкоголя – необходимое условие лечения: «Когда лечат, не только пить нельзя, но и родственники не должны пить, и в доме не должно быть спиртного», – говорила эта же целительница.

Существует стойкое убеждение, что дети (или внуки) целителей или баксы не должны начинать лечить, пока живы их родители или пока сила их дара не иссякла. В селе Байбек Астраханской области был целитель, которого называли мулдасынныкши (1910–1992). Заниматься лечением он стал лишь в 64 года, после смерти матери. В пос. Приузенный Алгайского р-она Саратовской области мы беседовали с дочерью сильного лекаря Бекбулата Ибраева (1912–2002), который тоже стал заниматься целительством только после смерти отца.

Кайргельды также стал заниматься шаманской деятельностью после смерти своего отца, сильного баксы Гендоллы Танатарова. Такое правило делает жизнь будущего целителя очень трудной: ведь шаманская болезнь не проходит, пока призванный не начнет лечить. Отец Кайргельды умер, когда Кайргельды было 38 лет, и, таким образом, он «болел» 25 лет. Как рассказывала его односельчанка, отец Кайргельды в это время заставлял мальчика курить. По ее объяснениям, если человек курит, пьет, гуляет, т.е. ведет «нечистый» образ жизни, его дар ослабевает, отступает. Кайргельды при отце, который был тогда здоров и в силе, не имел права лечить, поэтому надо было ослабить дар и смягчить болезнь. Чем объяснить такую традицию: имеет ли она основания в физической и психической природе шамана или объясняется социокультурными причинами? Возможно, она связана с традиционными представлениями, что духи-помощники шамана после его смерти переходят к его преемнику (в большинстве случаев к сыну или дочери), и следовательно, лишь после смерти отца новоявленный шаман сможет обладать духами, помогающими и наставляющими его в шаманской деятельности.

Помимо лекарского дара целители обладают другими экстраординарными способностями, отличающими их от обычных людей. Многие могли предвидеть будущее, в частности, знали, кто и зачем к ним придет. Сохранились рассказы о сверхъестественных возможностях сильных шаманов. Так, Кошкар-кожа, сильный баксы, живший в начале XX века (а. Каскат, Омская область) знал, кто к нему едет, за месяц мог предсказать, кто придет. Он же знал, когда умрет, и велел через 7 лет после смерти выкопать его кости, отвезти их в Туркестан и там похоронить рядом с Ахмедом Ясави. Это исполнил дед нашего информанта. А его прадед рассказывал о телепатических способностях Кошкара-кожа и его умении воздействовать на события на расстоянии.

Дочь сыныкшы Сагаш Кохаловой рассказывала: «Мама могла предвидеть, кто к ней придет. Бывало, выскочит из-за стола и убежит из дома. И встречает тех, кто к ней идет, за калиткой. Так она «черных» встречала – я сейчас понимаю, что так она называла тех, кто связан с черной магией. Она их, не то что в дом, даже во двор не пускала: «Зачем ко мне пришли?» Посыла-

ла их к Сеит-бабе (на могилу местного святого, – *Е.Л., О.Н.*). Считала, пусть Аллах разбирается с ними».

Мулде-сыныкши из Байбека Астраханской области за день перед тем, как к нему придет посетитель, снился сон про этого человека. Он же имел способность видеть шайтанов и рассказывал сыновьям, как от них уберечься (три раза сказать «бисмилля»). Чувствует, когда к ней должны прийти пациенты и емши Канзир-апа из Саратовской области. У нее повышается давление, она не может заснуть или, наоборот, засыпает не вовремя.

Сильные целители ощущают в себе силы воздействовать на людей и их судьбу (собственно, на этом основывается их лечение). Если этих сил очень много, емши может не совладать с ними и навредить человеку. Так, емши из Новоузенского района Саратовской области предупреждает своих детей, чтобы не обижали ее, не высказывали ей своих обид, т.к. помимо ее воли с ними могут произойти несчастья из-за ее «силы». Как сказал нам баксы из Омской области: «Нам много запретов, например, думать плохое. Может передаваться».

С понятием дара тесно связано представление об аруаках, духах предков. По традиционным представлениям казахов, дух предка, покровительствовавший какому-нибудь человеку, особенно выдающемуся, становился его личным духом-покровителем; аруаки часто появлялись перед людьми в виде животных (*Басилов, Кармышева, 1997: 85*). Для шаманов и целителей аруаки становились духами-помощниками. В традиционном среднеазиатском шаманстве они были не единственными помощниками шамана, а составляли одну из категорий духов. Так, узбекские шаманки часто имели в помощниках, наряду с другими духами, духи *момо*, и, как уверяла В.Н. Баилова одна из его информаторов-шаманок, *момо* – это все духи предков, мужчин и женщин. Избранницу духов, по его сведениям, называли «женщиной, имеющей момо» (*Басилов, 1992: 244, 271*). Духом-покровителем шамана, как правило, становился тот дух, который его «тронул» (*Басилов, 1992: 276*), а очень часто именно какой-нибудь умерший родственник во сне призывает человека к шаманской или целительской деятельности. Однако, видимо, не все шаманы и знахари имели аруаков в качестве духов-

помощников. Так, казахский шаман Исламбек, живший в 1920-х годах в Семипалатинской области Казахстана, подробно рассказавший Ф.А. Фиельструпу о своих духах-помощниках – джиннах, ничего не говорит об аруаках (Наумова, 2006). Не имели помощников-аруаков и некоторые казахские шаманы, о которых писал в своей книге В.Н. Басилов.

Исламизация привела к изменениям представлений среднеазиатских народов о духах-помощниках – джиннах. Некоторые узбекские шаманы стали называть их ангелами-хранителями (*муакка*»), а казахские баксы – ангелами (*персте*). Появление таких терминов, хотя они и не были широко распространены, делало ненужным, по мнению В.Н. Басилова, традиционное название духов (*Басилов, 1992: 278*). Возможно, что замена разных категорий духов-помощников казахского шамана аруаками является ту же тенденцию – демонстрацию связи баксы со светлыми силами, тем более, что в современных народных представлениях казахов джинны стали воплощать только вредоносное начало (*Мустафина, 1992: 127*).

Во всяком случае, во время общения с российскими казахами, как целителями, так и людьми, которые у них лечились, нам не приходилось слышать о джиннах. Представления же об аруаках сохранились, хотя и не повсеместно. Существует вера в то, что каждый человек имеет аруака, но лишь человек, обладающий даром, может с ним общаться и видеть не только своего, но и чужих аруаков. Некоторые считают, что аруак есть у одних целителей и баксы.

Аруаки показываются целителям в разных обликах. Например, у всех целителей села Байбек Астраханской области, о которых приходилось слышать, аруаки приходили в виде змей. Одна из емши видела целую комнату змей и свои видения описывала невестке, которой собиралась передать дар. Об аруакее рассказывала упоминавшаяся выше 73-летняя жительница хутора Сысоевский Саратовской области: брат ее свекра хотел передать ей свой дар; она спросила его: «Кто у вас аруак?». Он ответил: «Самый холодный змей. Начнет вот отсюда <показывает на ноги> и по всему телу пойдет, выйдет из головы. Смотри, выдержишь?» Она отказалась. (Отметим, что, исходя из приве-

денных слов несостоявшейся целительницы, баксы может передать аруака, словно духа-помощника, своему преемнику.)

Представления об аруаках-змеях совершенно неслучайны. Они уходят корнями в верования древних тюрков в духов-предков, являющихся людям в облике змей и позволяющих шаманам самим превращаться в змей. Кстати, и джинны, по их представлениям, наиболее часто принимали облик змеи (*Иванова*, 2009: 153, 155).

Аруаки являются и в образе других животных. Та же казашка с хутора Сысоевский рассказывала об аруаке своего деда-целителя: «Когда дедушка умер, отец привел ко мне *бура* (мощный верблюд-самец, – *Е.Л., О.Н.*). Говорит: «Отворяй ворота, на ноги ему цепи надевай, принимай». Я цепи на ноги надела, а сама думаю: не справлюсь, отпущу его за отцом. И когда отец в степь на коне поскакал, я пустила верблюда. Сейчас думаю, это мне дед дар передавал, своего аруака, а я не приняла».

Но не везде сохранились такие представления об аруаках. Сегодня, когда большинство целителей считают, что получили свой дар «от Аллаха», представления о каких-то дополнительных помощниках практически исчезли. Говоря об аруаке какого-нибудь человека, часто имеют в виду его способность лечить: «Аруак есть, – рассказывала о себе целительница Канзир-апа из Алтайского района Саратовской области. – Сила, которой лечишь, и есть аруак... Иногда приходят, просят: дай мне аруак. Как дать? Бог не покупка, такого нет».

Омские казахи также, как правило, понимают под аруаком дар целительства. Так, рассказывая о сильном шамане Кошкаре-кожа, который жил в начале XX века, наш собеседник из аула Каскат сообщил, что того называли аураки-кожа. Этот термин информант перевел как «дарственный», т.е. человек, который имеет дар. Люди же, не общающиеся близко со знахарями и баксы (шаманисты, или профаны, в терминах, предложенных В.И. Харитоновой), вообще не знают или не очень хорошо представляют себе, что такое аруак. Так, одна из наших собеседниц из села Александров Гай Саратовской области, рассказывая о целительнице-сыныкшы Дамиш-апа, говорила: «Аруак у нее сильный. Аура, что ли, называется?»

Однако, несмотря на заметные изменения в традиционных представлениях казахов о целительском даре, способах его получения, аруаках и духах-помощниках целителя, в целом они остаются в рамках культурной среднеазиатской традиции.

Литература:

Басилов, 1992 – *Басилов В.Н.* Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М.: Наука. 328 С.

Басилов, *Кармышева*, 1997 – *Басилов В.Н., Кармышева Дж.Х.* Ислам у казахов (до 1917 г.). М.: ИЭА РАН. 161 С.

Иванова, 2009 – *Иванова В.В.* Змея – джин – предок: анатолийский взгляд на хранителя дома // Азиатский бестиарий: Образы животных в традициях Южной, Юго-Западной и Центральной Азии. СПб.: МАЭ. С. 151–160.

Киргизско-русский словарь, 1965 – Киргизско-русский словарь. Составил К.К. Юдахин. М.: Издательство «Советская энциклопедия». 973 С.

Мустафина, 1992 – *Мустафина Р.М.* Представления, культуры обряды у казахов (в контексте бытового ислама в Южном Казахстане в конце XIX–XX в.). Алма-Ата: Казак университеты. 176 С.

Наумова, 2006 – *Наумова О.Б.* Казахский баксы: история одной фотографии (публикация материалов Ф.А. Фиельструпа по казахскому шаманству) // ЭО. № 6. С. 77–85.

Харитонова, 2006 – *Харитонова В.И.* Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. М.: Наука. 372 С.

Grzywacz, 2010 – *Grzywacz Z.* Traditional Kazakh Medicine in Change. Poznan: Adam Mickiewicz University. 61 P.

Примечания:

¹ *Аян* – по-казахски букв. «ясный, явный». Этот термин, без сомнения, имеет отношение к «шаманской болезни»: в эпосе *аян* – внушение свыше (во сне), тайное знание, дар ясновидения (Киргизско-русский словарь, 1965: 87).

² Не связано ли это с частью традиционного обряда посвящения шамана – сорокадневным затворничеством? (См. *Басилов*, 1992: 118).

**Доклад написан при поддержке гранта РГНФ № 11-01-00045а на основе материалов, собранных авторами в 2006-2011 гг. в*

Астраханской, Курганской, Омской, Оренбургской, Саратовской областях и в Кош-Агачском районе Республики Алтай.

Larina E.I., Naumova O.B.

**THE CONCEPT OF THE GIFT AND “ARUAK”
IN CONTEMPORARY HEALING PRACTICES
AMONG RUSSIAN KAZAKHS**

The ideas of shamanic gift and the phenomena accompanying it among modern Russian Kazakhs are in the course of traditional images. The ways of reception of the gift are very traditional. Practically, all healers and shamans (baksy) met by us have received the gift from their parents or grandparents, as a rule, through dreams. Discovering the gift is often accompanied by an illness which stops when the person realises the presence of the gift and starts to treat people. Frequently healers do not want to pass the gift to their children, considering it to be a too heavy burden. It is also believed that it is possible to transmit the gift not only to a relative, but to any person who is capable to endure it.

The "strong" shamans and healers who are approached by less strong ones can identify the gift, and also strengthen it. There is an established belief that children (or grandsons) of baksy and healers should not start to treat, as long as their relative-healer is alive or the force of his/her gift has not decreased. The ritual and moral purity are a necessary characteristic of a healer connected with its gift. In this respect the gift changes the lifestyle of a healer: he gives up bad habits, and begins to fulfil religious duties. Simultaneously with the gift of healing a person often discovers other abilities, for example, fortune-telling.

Not all groups of Russian Kazakhs keep the ideas of spirits of ancestors (arwak) to the equal degree. Altay and Astrakhan Kazakhs-healers imagine arwaks as animals. The arwaks of Astrakhan Kazakhs appear in the image of a snake that alludes to the ideas of many Turkic people about a dragon – the spirit-patron of the house. Among other groups of Russian Kazakhs the word «arwak» becomes a synonym of a healing gift.

The Kazakh traditional ideas have been changing both in connection with islamization, and with dissemination of knowledge about modern extrasensory healing. Nowadays everywhere the healing abilities are considered to be a gift of God. In this regard the ideas of guardian spirits of a shaman as well as the ideas of spirits of ancestors (arwak) have been essentially transformed. Russian Kazakhs don't mention jinns (both evil spirits and assistant spirits of shaman) any more, and arwak is understood as a healing gift itself; in some places Kazakhs don't know about this category of spirits at all.

Ларина Е.И., Наумова О.Б.

ЭТНОКУЛЬТУРНАЯ СРЕДА И ШАМАНСКИЕ ПРАКТИКИ У РОССИЙСКИХ КАЗАХОВ

В народной религиозной практике казахов наряду с исламом сохраняется шаманство, основанное на представлениях о духах и чародействе. Ещё век назад в исламизированном виде оно было широко распространено среди казахов. В наши дни шаманство сохраняется, скорее, как отголосок некогда распространённого культа, оно активно заменяется практикой народных целителей (*емши*), которые заимствуют из него некоторые представления.

Во время работы среди казахов России с 2005 по 2011 г. нам дважды довелось общаться с шаманами (*баксы*): в Кош-Агачском районе Горного Алтая и в Омской области¹. Людей, называющих себя баксы, осталось немного, их нельзя встретить в каждом посёлке, как знахарей *емши* или *сыныкши* (костоправы). Однако рассказы о сильных шаманах, которые жили ещё в середине XX века, приходилось слышать во многих местах, где мы побывали. Тем более важным представляется каждый отдельный случай, через который ярко раскрывается местное своеобразие традиций шаманства, влияние местной культурной традиции на его адептов.

Здесь хотелось бы указать на некоторую особенность в изучении казахского шаманства. Самый подробный анализ

историографии этого вопроса проведён В.Н. Басиловым (*Басилов*, 1992: 30–39). Он отметил, что знакомство со среднеазиатским шаманством начиналось по мере продвижения на восток с активного интереса к баксы у казахов; что публикаций дореволюционного периода очень много, особенно в газетах и сборниках, смешанных по содержанию; что авторы были самые разные (чиновники, военнослужащие, врачи, путешественники, этнографы и др.); что сведения о баксы имели описательный характер. Немногочисленные работы советского периода затрагивали главным образом вопросы идеологии и социальных корней казахского шаманства. Нам бы хотелось добавить, что менее всего в этих работах рассматривался вопрос об исламских элементах и идеологии в шаманстве, за исключением упоминания о *зикре*. А ведь ещё В.В. Радлов в 1860-е гг.² записал: «Мулла вытеснил их с позиций религиозного главы народа, но как колдуны, знахари и прорицатели шаманы пользуются ещё некоторым признанием в народе. Небезынтересно будет проследить, какие изменения претерпели шаманские камлания под воздействием мусульманского вероучения» (*Радлов*, 1989: 402).

Изучать среднеазиатское и казахстанское шаманство в связи с исламом, нераздельно от него стал В.Н. Басилов, а затем его ученица Р.М. Мустафина. Авторитетные учёные неизменно подчёркивали научный интерес к шаманству у казахов Южного Казахстана, на которых, безусловно, оказывала влияние близость к исламским центрам Средней Азии³.

Казалось бы, интерес к шаманам северной периферии этнического ареала казахов пропал вовсе. Для этого были веские причины: активное расселение славянского населения в регионе, социально-экономические изменения советского периода и социально-культурные последствия освоения целины как будто привели к полному забвению практики баксы. Однако современный материал показывает, что этот ареал представляется не менее ярким для изучения казахского шаманства. В Западной Сибири казахи активно взаимодействовали с татарами и бухарцами. Это была среда с господствующей в ней исламской идеологией, с активно распространяющейся в первую очередь через татар мусульманской лите-

ратурой, с формирующимися внеэтническими сакральными центрами мусульман региона (*Селезнёв и др.*, 2009).

Казахское шаманство, как и знахарство, подверглось значительной исламизации (*Басилов*, 1992: 304; *Мустафина*, 1992: 132–133, 142). Степень исламизированности этой оккультной практики у разных групп современных российских казахов различна и явно зависит от степени сохранения группой традиционной культуры и этнокультурного окружения. Поверхностной исламизации подверглось шаманство у наиболее консервативной группы кош-агачских казахов. Хотя, по мнению В.А. Коновалова и В.В. Радлова, шаманство среди алтайских казахов уже в 1870-е годы было пережиточным явлением, а последние камлания здесь проходили в 1930-е годы (*Коновалов*, 1986: 94–95; *Радлов*, 1989: 402–409), однако мы зафиксировали и более поздние случаи. В частности, нам рассказывали о баксы Кадырбае Жуманове из посёлка Арталык, который умер в 1962 году. Наша собеседница, его родная внучка Нургайша М. из Жана-Аула, была в 4-м классе, когда дед умер. (О баксы Кадырбае знали и в других посёлках Кош-Агача, например, с ним дружил отец муллы из пос. Тобелер, Нуршара Мухаметкалиева.) По рассказу Нургайши, духами-помощниками деда были верблюд, змея и беркут, все ли они или кто-то один, она точно не знала. Он лечил от испуга, сглаза (*коз тигизу*, *коз тию*), психические болезни у женщин после родов. Лечение проводил камчой и огнём, лизал раскалённые в костре железные предметы. Также Кадырбай помогал женщинам при трудных родах: по представлениям казахов, баксы имеют власть над албасты, злым духом, представляющимся чаще всего женщиной с огромными грудями, которыми давит рожениц (*Толубаев*, 1991: 45–46; *Мустафина*, 1992: 128; *Басилов*, *Кармышева*, 1997: 55). Кадырбай мог видеть спрятанные предметы, предвидел кто, когда и зачем к нему придёт. По этим отрывочным сведениям Кадырбай предстаёт традиционным «классическим» казахским баксы, каким он известен по многочисленным описаниям в литературе⁴.

И сегодня в пос. Теленгит-Сортогой Кош-агачского района живёт баксы. Это женщина (Н.Н.) лет 40, что необычно – по утверждению В.А. Коновалова, среди казахов Алтая шаманами

были только мужчины (Коновалов, 1986: 96). Прежде, чем стать баксы, Н.Н. 5–6 лет болела сердечно-сосудистыми заболеваниями, из-за этого она начала ездить к *ана* – «бабушкам» – лечиться (первый раз – в Павлодар). Ей помогла известная целительница Агана (Ақ ана) из Алматинской области, после чего Н.Н. «получила дар» и стала лечить сама. Кош-агачская шаманка лечит разные болезни (в том числе диабет и клещевой энцефалит), снимает сглаз. Жёны водят к ней своих мужей лечиться от алкоголизма. Нам рассказали эпизод, когда Н.Н. приглашали в районную больницу Кош-Агача, так как «у больной капельница не работала, что бы ни делали», и после посещения баксы лекарство пошло в кровь. Она может лечить человека индивидуально, а может и в присутствии других людей. Принимает людей каждый день, кроме пятницы, после работы (работает бухгалтером). Жители Теленгит-Сортогая считают её «сильным» шаманом, набирающим силу с каждым сеансом. У неё есть духи-помощники, *аруаки*, и она может видеть аруака того человека, которого лечит. Известно, что шаманам могли помогать не только аруаки (духи предков), но и пэри, дэвы, и джинны, причём «неверные» джинны также могли поддерживать и вредоносную магию. Однако эти представления теперь сильно упростились. Истинному шаману, по современным представлениям, помогают именно аруаки. В противоположность им вредоносные, тёмные силы олицетворяют джинны. Напротив баксы Н.Н. через улицу живёт алтайский шаман. Они не только соседствуют, но и дружат. Между прочим, деревянный столб алтайскому шаману вырезал местный умелец, резчик по дереву, казах Сержан Сватов. Однако местные казахи убеждены, что алтайскому шаману помогают именно джинны.

Мы присутствовали на одном сеансе лечения у Н.Н. Он проходил у неё дома, в низкой комнате отдельной легней постройки, середина которой была свободна. Там было человек 8–10 мужчин и женщин, сидящих на двух диванах у стен. Когда мы пришли, лечение одной пациентки уже началось. Женщина лежала на полу, а Н.Н. кричала на неё, била её камчой, затем начала вращать женщину, взяв за голову, и толкала её, причём та ударялась об пол довольно сильно. Постепенно баксы успокоилась,

отхлебнув из трёхлитровой банки воды, над которой до этого читались молитвы, обрызгала женщину изо рта. Женщина сразу же ушла. И хотя плакала и ругалась, но взяла с собой трёхлитровую банку воды. Впоследствии нам сказали, что из этой женщины изгоняли шайтана. Она занималась ростовщицеством в Кош-Агаче (давала деньги в долг под проценты), поэтому в неё вселился шайтан.

После ухода больной, сеанс продолжался. Баксы начала «кружение»: она металась по комнате с распростёртыми, как крылья, руками, из её рта вырывались крики, напоминающие рёв верблюда (аруаками Н.Н. были лебедь⁵ и верблюдица). Она подбегала то к одному, то к другому посетителю и била их по спине кулаками или камчой. Так продолжалось минут 20–30. Постепенно баксы успокоилась, перестала бегать, но «верблюжий рык» время от времени вырывался у неё и позже.

Следующий этап сеанса проходил спокойно и был посвящён диагностике. Включили магнитофонную запись мусульманских молитв. Каждому посетителю баксы клала ладонь на голову, затем руками проводила вдоль тела сверху вниз, задерживаясь на проблемных местах. Во время диагностики баксы, как будто помимо своей воли, издавала верблюжий рёв: для одних посетителей более сильный, для других – совсем слабый. После краткого разговора и наставлений посетитель подходил к стене, на которой висел коврик с аятами Корана (*шамаль*) на казахском языке, под ним на полочке лежал Коран, и произносил «бисмилля», оставлял рядом с Кораном деньги (по своим финансовым возможностям), а потом уходил. Мы прошли процедуру наравне с остальными посетителями.

В Омской области мы встретились со случаем в полной мере исламизированного шаманства.

В а. Артакшил Омской области мы беседовали с потомственным баксы Кайргельды Танатаровым из рода торе⁶. Шаманами были несколько поколений его предков. По словам Кайргельды, их род имел земли, называемые Каппас-кстау, на территории нынешнего Ерментауского района Астанинской области Казахстана. Эти зимние пастбища его предок получил в качестве *имши* (выделенная доля, наследство) от Аблай-хана. «В этой земле ле-

жит Жайсан Еси́наман, с которого началось наше знахарство. Он мог владеть природой, дождь вызывать». На территорию Омской области в 1932 г., в период коллективизации и последовавшего за ней голода, пришёл его дед Садвакас, который, вероятно, тоже был баксы, кроме того, он 25 лет возглавлял мечеть в Казахстане (умер в 1969 г.).

Мать Кайргельды была из казанских татар, причём её брата, своего дядю, Кайргельды называет Шахман-гальф, аккожа-гальф, «как муфтий». Гальф – это искажённое халифа. В суфизме халифа – звание прямого преемника основателя братства или руководителя ветви, заместителя *пира* (*шейха*, *муришида*) братства или обителя по руководству части *муридов*, представителя главы братства (ветви) в регионе (город, село, обитель); так называют и духовного лидера мусульманской общины.

Отец Кайргельды, Гендолла Танатаров (1928–2002), был знаменитым и очень сильным шаманом (кстати, и дядя Гендоллы Танатарова был баксы – Мустафа-баксы). Отец родился в середине 1920-х годов, в сентябре, во время уборки урожая. Он пролежал в утробе матери 12 месяцев, но родился маленьким. Его называли Тапи, Тапек (от *тапал* – низкий). Учился плохо. Дар его проявился лет с девяти. («Оказывается, в 9 лет открывается знание. Это открытие называется *зейын*»⁷). Лечить начал в 11 лет. Про шаманскую болезнь отца Кайргельды рассказывал отрывками. Так, в детстве отец «ходит-ходит, потом стихами говорит. Много-много». Во время своей болезни Гендолла уходил на кладбище (*зиёрат*), где похоронен Сарсенбай-баксы. В виде старика с белым лицом, в белой одежде и на белой кобылице он являлся во снах Гендоллы. Другой учитель Гендоллы – Айдархан-баксы – после лечения по 7 дней совершал зикр. А всего у Гендоллы было 5 учителей. «Отец был чист тем, что боялся Всевышнего. Никогда не курил, даже животного не материл. Он верил в Коран и Догалык⁸».

По словам Кайргельды, отец чувствовал, когда и кто к нему должен придти, понимал на расстоянии мысли другого. Лечил чтением молитв и «топором», камчой, «по стенкам лазил до потолка». Пришедшие на сеанс садились по кругу. Он ходил внутри круга с золотым перстнем-печаткой с выбитой по-арабски

формулой «бисмилля» (которое после смерти досталось Кайргельды). Кто был ритуально не чист (не *дарет*), тот падал. Здоровые оставались сидеть, а больные собирались в центр круга. Все нараспев читали молитву, а отец начинал бегать по кругу и набирать силы. Потом он останавливался, поднимал руку над головой больного, и под его рукой больной кружился. Затем отец ходил по раскалённому топору, лизал ещё один раскалённый топор, затем водой, над которой читались молитвы, через топор дул на больного. Такая практика называется *зикр*⁹. После зикра отец выбегал из дома, но тут у дверей дежурило несколько человек, которых отец заранее ставил. Они с помощью каната задерживали его, не давали ему убежать. Он во время зикра набирал столько сил, что его еле удерживали 8 человек. Задержанный, он падал без чувств. Если же его не могли удержать, он мог убежать и не вернуться.

Когда Кайргельды было 7 лет, мать умерла, он жил с отцом. Отец утро начинал с молитвы. Потом за чаем рассказывал свои сны и толковал их. Кайргельды считает, что отец через рассказы о своих снах обучал его шаманскому искусству: расшифровывать сны, понимать свои видения, диагностировать болезни и т.п.

Интересна история, связанная с выбором имени для сына Кайргельды. Гендолла назвал внука Аксункар, что значит белый сокол. Именно *акку* (лебедь) и *сункар* (сокол-кречет) играли особую роль в домусульманских верованиях казахов, и связывались, в том числе, с деятельностью шаманов (*Ларина 2011а; Ларина 2011б*). Мальчик умер в семилетнем возрасте, и Кайргельды полагает, что имя также стало причиной ранней смерти («Редкие имена не надо давать, они забирают детей»).

Шаманская болезнь самого Кайргельды протекала отчётливо. Он заболел, когда был в 6 классе. «После этого не учился, а до болезни очень способный был», – вспоминал учитель истории в местной школе С.С. Раисов. По словам другого информанта, отец Кайргельды в это время заставлял его курить. По объяснениям этого же собеседника, если человек курит, пьёт, гуляет, дар ослабевает, отступает. Кайргельды при отце, который был тогда здоров и в силе, не имел права лечить, поэтому надо было ослабить дар, смягчить болезнь. Сам Кайргельды говорил: «Когда

мне было 13 лет, 11 сентября 1978 г. мы сидели, у меня появился испуг. Видения появились – через дом видел чужих людей. Так болезнь возникает. Как по телевизору видишь видения». «Что будет со мной, я давно знал. В 7–8 классе уже знал. Но про себя, про своих домашних мы никогда не говорим». Хотя Кайргельды уже несколько лет лечит, но какие-то «испытания» для него продолжают: «Я каждый год прохожу испытания, хотя не должен бы: топором себя ударил, косой поранился, вилы в ногу попали».

Отец дал благословение-бата Кайргельды в 1993 г., но не напрямую, а через ученика Османа из Степногорска. Это бата было передано Кайргельды сразу после смерти отца в присутствии ещё одной старой баксы. Кайргельды считает, что владеет 30% от знаний отца. Встав на путь баксы, человек должен ограничивать себя. «Нам много запретов, – говорит Кайргельды, – например, думать плохое. Может передаваться». Нельзя употреблять спиртное: «Где водка, я не присутствую. Мне старики ближе. Я на свадьбах, *тоях* не присутствую. Я на похоронах, на *ураза*». Отец Кайргельды считал, что водки не должно быть на традиционных казахских угощениях (*согыме* и *омыртка*¹⁰). Не надо рассказывать о своём даре: «Я во многом не раскрываю свои знания. В себе держу. Есть грань – за неё нельзя». Нельзя заниматься ясновидением, предсказанием, так как только Аллах может знать, что произойдёт.

О своём даре Кайргельды говорит: «Сила есть – это необъяснимо». Когда он смотрит на человека, то видит и ещё что-то. Например, красный цветок или летающую кобылицу – это значит, у человека есть лечебный дар; старика с книгой – у человека был в роду мулла; обрыв – это болезнь, порча. Если такое видение: идёт человек, перед ним пропасть. Он может свернуть направо или налево. Пропасть – это несчастье, т.е. он может в автокатастрофу попасть. Ещё одно видение: «Я вижу железные двери, через которые нельзя пройти. Это родители. Только с благословения родителей можно пройти. Тогда раскрываются железные двери. Зелёная равнина открывается». Через эти видения он видит и болезнь человека. Впрочем, диагноз ставится и вполне рациональным (и традиционным для казахского знахарства) способом – по пульсу на обеих руках. Кайргельды не

отрицает рационального знания: «Анатомию нужно знать. Без этого дар – ничто».

По словам Кайргельды, информацию о том, как лечить больных он получает во сне. «Перед лечением подготавливаемся во снах. Лечение проводим во сне. Человек днём придёт – повторяем, что ночью видели». Однажды ночью он во сне видел женщину, приезжающую из Омска. Этот сон повторялся три раза. «И вот в субботу днём эта женщина приезжает, и её кладут в нашу психбольницу. Я родственникам говорю – срочно забрать, до понедельника не заберёте – поздно будет. Они вытащили её, я её лечил. Сейчас у неё нет проблем. Работает в Астане». У него бывают и дневные сны, когда не может определить, явь это или сон¹¹.

Обучение баксы происходит также через общение. «Току¹² – познание через общение». Общаться с человеком можно независимо от возраста, главное, чтобы этот человек отличался даром (не обязательно шаманским). Так, отец Кайргельды общался с третьеклассником Биби Кемергеровым – будущим известным казахстанским математиком, приходил к ним в дом, разговаривал с ним на равных.

Кайргельды известен не только в своем ауле, но и в Омске, в других районах Омской области. Когда мы у него побывали, там жила девушка, приехавшая лечиться из Омска. По словам Кайргельды, он проводил сеансы в Петропавловске, на которых бывало по 20 человек. «Бывает, по 40–50 человек приезжают. Тогда делаю зикр. В такие дни по 500–1000 человек можно пропустить». В своём ауле его не сразу признали: «Первое время, когда начал лечить, пришли аульчане, побили меня. Были пьяные. Чем-то не довольны. Матерят меня, бывает. Что я мог сделать? Категорически запрещается [отвечать злом]».

Способы лечения Кайргельды традиционные. Это, прежде всего, чтение аятов Корана¹³, зикр и, наконец, лечение топором, которым сейчас почти никто не владеет. Также Кайргельды сам делает мази, лечебный массаж (*сылау*, *укалау*), «читает на воду» (т.е. читает молитвы над водой, которую потом больной пьёт). Основная задача лечения, по его мнению, мобилизовать силы больного человека: «Наше лечение – мы открываем дорогу. По-

том человек сам». Человек должен желать лечения, и не только он сам, но и все его родные и сопровождающие. Для лечения баксы использует Коран, Догалык (сборник молитв, изданный в Казани в 1898 г.), Лечебник (Казань, 1896), книгу гаданий по звёздам «Жулдуз дама». Все эти книги Кайргельды достались от отца, а тому от деда. Также он использует свой посох баксы – *асатаяк*.

Кайргельды лечит многие болезни. Основная современная болезнь – алкоголизм, для лечения которой он в течение 10 дней больному «даёт направление». По его наблюдениям, сейчас очень распространены также кожные заболевания. Для их лечения он сам делает мазь из серы, пенициллина, камфоры. От болезней суставов и простуд делает массажный крем из конского или бараньего жира и подсолнечного масла. Изготовление лекарств обязательно сопровождается молитвой. Лечит детские болезни: пупочную, паховую грыжу, недержание мочи, «младенческое», которое, по словам Кайргельды, протекает как эпилептические приступы. Испуг, после которого, как считает Кайргельды, идёт изменение ритма сердца, он лечит калиной, читает молитвы, суры, читает на воду. Сглаз снимает молитвами. Порча, по мнению Кайргельды, сегодня встречается редко. Есть сильные люди – *дуакиры*¹⁴ (чёрные маги), они могут творить чёрные дела, могут по ветру пускать порчу¹⁵. Зикр Кайргельды применяет для лечения нервных болезней.

Как и отец, Кайргельды может лечить раскалённым топором. Он продемонстрировал нам своё владение этим методом: помощник Кайргельды раскалил топор в печи до красного цвета, Кайргельды лизнул его, а затем прочёл молитвы над пиалой с водой и прыснул через топор по очереди на трёх стоящих перед ним больных. Кайргельды лечит топором, видимо, тяжелые случаи. Именно так он проводил своё первое лечение – местной учительницы, у которой была клиническая смерть. В этом способе сочетаются представления о священной силе огня, воды и дыхания «чистого» человека (*дем салу*).

Кайргельды – глубоко верующий мусульманин, соблюдающий предписания ислама. Говоря о своем даре, Кайргельды всегда подчёркивает, что вся информация, которую он получает во

сне, «от Аллаха», а лечащийся должен думать о Всевышнем и просить себе здоровья; результат лечения также от Аллаха.

Вместе с тем, в арсенале Кайргельды есть и экстрасенсорные методы. Когда он только начинал свою деятельность, то «лечил биотоками». «Сейчас считаю, это – нечистое. Самое чистое [лечение] молитвой». Он «заряжает» энергией воду, мёд и масло, т.е. те продукты, которые сами по себе лечат. «Одеколони, сигареты нежелательно заряжать, у человека могут возникнуть нехорошие мысли».

Сам Кайргельды черпает энергию и восстанавливает свои силы, посещая святые места Казахстана. Он неоднократно совершал паломничества в Южный Казахстан (в частности, дважды был в Туркестане). «Есть желание поехать на Байкал. Сила там большая. Не на Тибет, а нам надо на Байкал». Местную, омскую землю, баксы также считает сильной – на ней родились и выросли многие яркие личности (баксы, целители, историки, математики). Впервые в нашей практике общения с целителями и баксы мы услышали суждения об энергетике земли, природного места. Очевидно, что это – влияние современного знания о шаманстве, результат осмысления информации, почерпнутой из средств массовой информации или общения с другими шаманами. Институализация современного шаманизма – процесс нарастающий. Дар Кайргельды был подтверждён в Алматы – Ассоциация духовных и народных целителей мира в 1993 г. выдала ему «Удостоверение целителя», а Всемирная ассоциация психологов, врачей, духовных и народных целителей – сертификат, подтверждающий, что Кайргельды её действительный член. Причём сертификат подписан той самой Аганой, у которой лечилась и подтверждала свой дар баксы из Кош-Агачского района.

Замечательно, что у Кайргельды довольно много значимых для него предметов, связанных с его практикой. К нему от отца перешёл перстень с хвалой Аллаху, камча, множество чётков, книг, *шежере Адама (шамаль 1895 г. с деревом (генеалогией) предков, идущих от корня пророка и первочеловека Адама до пророка Мухаммеда: Адам – Шиш – Нуш и т.д.)*¹⁶. И совершенно замечательны особым образом расставленные на специаль-

ных полках в шкафу портреты *ауля*, к могилам которых Кайргельды совершал паломничество в Южный Казахстан.

Описанные нами случаи шаманских практик позволяют выделить в них современные особенности. Прежде всего, очевидно, что мы имели дело с разными шаманами. В соответствии с предложенным В.И. Харитоновой разделением шаманов¹⁷, мы определённо можем говорить о баксы из Кош-Агачского района как о неошаманке, а Кайргельды, безусловно, хранитель традиционного шаманства. Оба утратили внешние атрибуты шаманов. Оба варианта сохраняют стержень шаманского культа – веру в посредничество между духами и людьми, обладание духом-покровителем, оба занимаются целительством. Однако практика омского шамана впитала в себя традиции ислама Западной Сибири в его суфийской форме, причём воздействие ислама в этом случае оказалось максимальным. Его главный принцип деятельности состоит в том, что вся она «идёт от Аллаха», баксы активно использует Коран и другие исламские книги, сохраняет культ святых, совершает зикр. В практике кош-агачской баксы исламская составляющая минимальна – в помещении находится Коран, рядом с которым оставляют приношения в благодарность, она произносит «бисмилля», вредоносные силы предстают в образе шайтана. Однако остальные представления и образы, как и её камлание, являются языческими, анимистическими. В этом случае очевидно влияние алтайского окружения, с господствующими языческими религиозными представлениями, а также удалённость от основного этнического ядра казахов, с более глубоко укоренившимся исламом.

Другая характерная особенность казахского шаманства – это совершенно иные представления о так называемых «местах силы», где шаманы получают «энергетическую подпитку». Для казахских шаманов практически не имеют значения объекты природы и территория природопользования, почитаемые шаманами Сибири и Крайнего Севера. Ещё во второй половине XIX века В.В. Радлов отмечал: «Камлание баксы утратило связь с религиозным мировоззрением шаманизма – почитанием природы!» (Радлов, 1989: 408).

Их объекты почитания напрямую связаны с культом предков, являющимся фундаментом всего вообще религиозного мировоззрения казахов. В советское время это были могилы предков баксы, а с религиозным оживлением с конца 1980-х гг. круг почитания расширился за счёт мавзолеев и мазаров Южного Казахстана, паломничество к которым стало неременным для всех вообще знахарей, а тем более шаманов (*Ларина, Наумова, 2010; Ларина, 2011б*). Многие из сакрализованных нынче мест Казахстана имеют привязку к объектам природы (горам, деревьям или источникам, например), однако в современной интерпретации дерево или источник стали святыми в силу соседства с могилой святого (*ауля*). Для паломников это в первую очередь «места силы», где проявляется божественная благодать (*баракат*), это места древней религиозной практики и, наконец, это места исторического и культурного наследия.

Литература:

Басилов, 1992 – Басилов В.Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М.: Наука. 328 С.

Басилов, Кармышева, 1997 – Басилов В.Н., Кармышева Дж.Х. Ислам у казахов (до 1917 г.). М.: Институт этнологии и антропологии РАН. 161 С.

Киргизско-русский словарь, 1965 – Киргизско-русский словарь. Сост. К.К. Юдахин. М.: Изд-во «Советская энциклопедия». 973 С.

Коновалов, 1986 – Коновалов В.А. Казахи Южного Алтая (Проблемы формирования этнической группы). Алма-Ата: Издательство «Наука» КазССР. 168 С.

Ларина, 2011а – Ларина Е.И. Религиозный фактор в формировании национального самосознания среднеазиатских народов // Прошлое и настоящее этнологических исследований. Сборник научных статей, посвящённый 300-летию со дня рождения М.В. Ломоносова. М.: Издательство Московского университета. С. 230–243.

Ларина, 2011б – Ларина Е.И. Традиционные социальные институты и национальное самосознание в Казахстане // Казахстанская археология и этнология: современные достижения и инновационные технологии. Сборник материалов международной научно-практической конференции «III Оразбаевские чтения», приуроченной 40-летию кафедры археологии и этнологии КазНУ им. Аль-Фараби. 29–30 апреля 2011 г. Алматы. С. 45–55.

Ларина, Наумова, 2010 – Ларина Е.И., Наумова О.Б. Паломничество в Южный Казахстан как «малый хадж» у российских казахов // Казахи России: история и современность. Материалы Международной научно-практической конференции. Т. 2. Омск. С. 129–137.

Мустафина, 1992 – Мустафина Р.М. Представления, культуры, обряды у казахов (в контексте бытового ислама в Южном Казахстане в конце XIX–XX в.). Алма-Ата: Казак университеты. 176 с.

Радлов, 1989 – Радлов В.В. Из Сибири: Страницы дневника. М.: Главная редакция восточной литературы. 749 С. (ЭБ).

Резван, 2011 – Резван М.Е. Коран в системе мусульманских магических практик. СПб.: Наука. 218 С.

Селезнёв и др., 2009 – Селезнёв А.Г., Селезнёва И.А., Белич И.В. Культ святых в сибирском исламе: специфика универсального. М.: Изд. Дом Марджани. 216 С.

Толеубаев, 1991 – Толеубаев А.Т. Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов (XIX – начало XX в.). Алма-Ата: Гылым. 214 с.

Харитонова, 2000 – Харитонова В.И. «Священные места» в свете проблем экологии: точка зрения современного шамана // Полевые исследования ИЭА РАН. М. С. 129–149.

Харитонова, 2006 – Харитонова В.И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. М.: Наука. 372 С.

Примечания:

¹ В 2005 г. – в Самарскую область, в 2006 г. – в Кош-Агачский район Республики Алтай и в Оренбургскую область, в 2007 г. – в Астраханскую, в 2008 г. – в Саратовскую, в 2009 г. – в Омскую, 2011 – Курганскую области.

² В 1860–1870-х гг. Василий Васильевич Радлов (1837–1918), основоположник российской тюркологии, путешествовал по Сибири, Казахстану и Средней Азии. В 1884 г. в Лейпциге в двух томах вышла его книга «Из Сибири (страницы дневника)».

³ На это указала Р.М. Мустафина, сославшись на работу Г.П. Снесарева «Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма» М., 1969. Собранный материал о шаманах также относится к Южному Казахстану (*Мустафина, 1992: 131–142*). Материал по баксы у В.Н. Баилова и Дж.Х. Кармышевой также относится преимущественно к Чимкентской и Джамбульской областям (*Баилов, Кармышева, 1997*).

⁴ См. ссылки на литературу в кн.: *Басилов, Кармышева*, 1997: 51–70.

⁵ О роли лебедя (*акку*) в традиционном и современном религиозном сознании см.: *Ларина*, 2011а: 234–239; 2011б: 45–55.

⁶ Представители рода *торе* считаются чингизидами и занимают особое место в иерархии казахских родов – он не включён в *шежере*, его представители почитаются так же, как и считающиеся потомками арабов – *кожа*.

⁷ Зейін (каз.) – способность, разум, внимание, понятливость.

⁸ Сборник молитв, изданный в Казани в 1898 г.

⁹ Воспоминания о шамане, который проводил подобный зикр (но без использования топора), зафиксировала в Илийском районе Алма-Атинской области Р.М. Мустафина, считающая это явление свидетельством слияния образов суфия и шамана (*Мустафина*, 1992: 142).

¹⁰ *Согым* – забой скота на зиму, сопровождающийся угощением. *Омыртка* – букв. позвонок; перен. зимние регулярные угощения, которые устраивают казахи из забитого на зиму скота.

¹¹ В мусульманском сознании сновидение всегда является посланием из потустороннего мира; согласно исламским представлениям, сон – важнейшая область возможного контакта с Богом; в изучении религиозных и целительских практик ислама ведущей предпосылкой является признание сновидческой реальности (*Резван*, 2011: 117–148).

¹² *Тоқу* (каз.) – перенос. освоить, осознать.

¹³ Подробно о лечении аятами Корана см. *Резван*, 2011: 149–173.

¹⁴ Ср. кирг. *дөөкөр* – смелый, решительный. Существует словосочетание *дөөкөр бакши* – искусный бакши (Киргизско-русский словарь, 1965: 199, 101).

¹⁵ «Белая магия» основана на подчинении воле Аллаха и принципе непричинения человеку вреда, «чёрная магия» совершается при помощи демонических сил (*Резван*, 2011: 25–26).

¹⁶ Мы выражаем благодарность В.О. Бобровникову за сделанный перевод *шамашля* и надписи на перстне, а также за ряд ценных замечаний.

¹⁷ «Современное состояние шаманской традиции позволяет говорить о существовании, как минимум, трёх различающихся групп лиц, имеющих отношение к шаманизму: это традиционные шаманы, выжившие и тайно сохранившие свою практику в советский период истории, а также их непосредственные преемники; нешаманы – люди близкие к традиции, но раскрывшие свои шаманские качества посредством иных, не наследственных шаманских практик (например, через целительские техники или духовные практики иных культур); экспериенциальные шаманы – те, кто обратился к выхолощенным шаманским техникам вне конкретной шаманской традиции и использует полученное знание вне рамок определённой традиционной культуры (последние обычно «посвящаются») в современных «школах шаманизма» на Западе). Традиционные шаманы... это люди, занятые своими проблемами, обычно не обращаются к активной общественной деятельности, хотя стараются сохранять традиции предков в родных краях и, разумеется, оберегают известные им священные места, призывая к тому же соплеменников (Харитонова, 2000: 129–130).

**Статья написана при поддержке гранта РГНФ № 11-01-00045а.*

Larina E.I., Naumova O.B.

ETHNOCULTURAL ENVIRONMENT AND SHAMANIC PRACTICE AMONG RUSSIAN KAZAKHS

In common religious practice of Kazakhs, shamanism with its ideas of spirits and spellcraft, keeps its place along with Islam. One century ago it was widespread among Kazakhs in the form of islamized shamanism. Nowadays shamanism survives rather in the form of echoes of what used to be a widespread cult; it is actively replaced with the practice of folk healers (*yemshi*). Thus, each individual case of shamans should be considered important, because it reveals local specificity and influence of local cultural tradition.

Practices of a shaman (*bakhsy*) from Omsk region (traditional shaman) and a female shaman from Gorny Altai (neo-shaman) viv-

idly illustrate this thesis. Both shamans preserve the core of the shaman cult – a belief in mediation between spirits and people, possession by a spirit patron; both are engaged in healing. Still, Omsk shaman's practices absorbed Islamic traditions of Western Siberia in its Sufi form; here Islamic influence showed itself most of all. The main principle of Omsk shaman activities is based on the belief that everything «goes from the Allah»; *bakhsy* actively uses Koran and other Islamic books, follows the cult of saints, and performs *zikh*. In Altai *bakhsy*'s practice the Islamic component is rather small: there is a Koran book indoors near which people leave gifts in gratitude, the shamaness reads «*Bismillah*», and believes that harmful forces appear in the image of *shaitan*. However, her other ideas and images, as well as the process of *kamlaniye* itself, are pagan, animistic.

One more characteristic of Kazakh shamanism is quite a different idea of the so-called «places of power» where shamans are being «fed by power». Natural objects and lands, esteemed by shamans of Siberia and Far North, are practically of no value to Kazakh shamans. Their objects of worship are directly connected with the cult of ancestors, which forms the basis of Kazakhs' religious outlook in general. In the Soviet period these were graves of *bakhsys*' ancestors; with religious revival since the end of 1980s the circle of places of worship extended and included *mazars* of South Kazakhstan. They are primarily considered as «places of power» where *barakhat* (divine grace) descends; secondly, these are places of ancient religious practice; and, at last, objects of historical and cultural heritage.

Лихоманов А.Е.

НЕОШАМАНСКИЕ ПРАКТИКИ В СОВРЕМЕННОЙ ПСИХОТЕРАПИИ (на примере Волгоградского региона)

В современном постиндустриальном обществе активно развиваются различные виды психотерапевтических практик. Наша страна – не исключение. Среди российского населения, особенно среди молодёжи, находится все больше приверженцев (психологов/психотерапевтов и потребителей) психотерапии.

Психотерапия (согласно Страсбургской декларации и деонтологическому кодексу от 21.10.90) является особой дисциплиной в области гуманитарных наук, занятие которой представляет собой свободную и независимую профессию. Разнообразие терапевтических методов психотерапии также гарантировано одним из пунктов Страсбургской декларации, принятой Европейской психотерапевтической ассоциацией (см.: <http://www.europsyche.org/cms-tag/150/regulations>).

На сегодняшний день известно множество различных направлений в психотерапии. В специальной литературе их классифицируют по разным признакам (количеству участников, задачам, целям и т.п.). В свою очередь крупные направления дробятся на более мелкие (обычно по методам и способам воздействия) в настоящее время их около полусотни (арт-терапия, гештальттерапия, гипнотерапия и т. п.). В настоящий момент доподлинно известно около 500 видов психотерапии (*Козлов, 2001; Ахмедов и др., 2003*). В настоящее время в России никто не регламентирует эти методики (*Алехин, 2010; Холмогорова и др., 2010*).

Познать смысл и назначение психотерапевтической деятельности поможет анализ практик, изучение целевой аудитории, руководителей и исполнителей практик, а также пропаганды их идей.

Итак, где же можно столкнуться с подобными практиками?

В первую очередь это государственные и частные клиники, где квалифицированную помощь пациентам оказывают дипломированные специалисты. Во-вторых, психотерапевтическую помощь можно получить в различных социальных и психологических центрах поддержки населения. И третий вариант – специализированные коммерческие центры психологической помощи и личностного роста.

Наряду с распространением практик собственно клинической психотерапии и психокоррекции, особый путь развития получили сакрально-психотерапевтические практики. Общества или группы, их использующие, не являются религиозными в полном смысле. Речь идет о популярном ныне философско-духовном психотерапевтическом веянии. Подобные практики представлены танцевально-двигательными, театральными и

другими телесно-ориентированными занятиями-тренингами (Лихоманов, 2010).

Любопытно отметить, что последние два из названных вариантов получения помощи особенно «пестры» в методиках. В центрах, где они представлены, можно встретить модные сегодня телесно-ориентированные методы работы с пациентами, имеющие подчас экзотические названия. Некоторые методики в рекламных буклетах и на сайтах сообществ самими тренинг-мастерами заявлены как *шаманские* техники. Откуда такие установки?

В конце XX века американский антрополог, исследователь шаманизма Майкл Харнер вводит в научный оборот понятие *core shamanism*, который в принятом его адептами русскоязычном переводе именуется *базовым шаманизмом*. Под базовым шаманизмом подразумеваются шаманские техники экстатических состояний без социо-культурной атрибутики традиционных вариантов шаманизма. Автором методики предлагается сосредоточение на техниках и минимизация обрядовой стороны. Исследователь использовал этот термин, чтобы показать возможность развития некоторых особых качеств психики у любого человека (Харнер, 1994: 407).

Примерно в это же время появляется понятие *неошаманизм* (иногда *неошаманизм* и *базовый шаманизм* употребляют как синонимы). Неошаманизм как современный феномен представляет собой в России «возрожденные» (значительно модернизированные) варианты традиционных форм шаманизма, распространяющиеся преимущественно в городских условиях, а также современный городской шаманизм. Последнее явление популярно в наши дни и, естественно, вызывает интерес у исследователей. Городские шаманы успешно используют базовый шаманизм в своих практиках (Харитонова и др., 2008). Интересно заметить, что среди сегодняшних городских неошаманов встречаются дипломированные психологи, очевидно стремящиеся интерпретировать свою деятельность с научной позиции (Харитонова и др., 2007).

Идеи исцеления (целостности духа и тела) в подобных сообществах выходят за рамки религиозных (сакральных) представлений, равно как и представлений о теле в научной

медицине. Мировоззрение участников таких практик, как правило, эклектично и объединяет в себе достижения знаний о человеке и окружающем мире из разных сфер (научных, оккультных, религиозных и др.), что вполне естественно для настоящего времени. Сами же практики зачастую представляют также некий синтез восточных эзотерических практик и методов современной западной психотерапии.

В статье будут проанализированы различные формы групповой и индивидуальной терапии, представленные в конкретных практиках некоторых объединений и школ психотерапевтического толка в пределах г. Волгограда.

Данная статья подготовлена, прежде всего, на основе собственных полевых материалов, собранных в ходе исследования, с привлечением данных других авторов. Полевые материалы состоят из личных наблюдений, записей интервью с руководителями и участниками исследуемых групп. Использовались различные печатные издания данных групп (рекламные проспекты, буклеты и пр.), сообщения в СМИ (в т.ч. интернет ресурсы).

На сегодняшний день в Волгограде работает множество психотерапевтов – как в специализированных центрах, так и в частном порядке. Проведя анализ рынка вышеуказанных услуг, можно говорить о применении в практиках специалистов и собственно клинических методов психорегуляции и коррекции, и иных, специфических методов работы.

Что общего в методах работы современных психотерапевтов и методе базового шаманизма? В основном, работа с измененными состояниями сознания (ИСС). Если рассмотреть перечень услуг и методик, применяемых сегодня в рассматриваемых вариантах психотерапии, не трудно заметить, что многие технологии заимствованы из восточных эзотерических традиций, предтечей которых, в свою очередь, были местные варианты шаманизма.

В качестве примера можно рассмотреть рынок психотерапевтических услуг в г. Волгограде, проанализировав попутно применяемые методики. Итак, первый из рассматриваемых примеров обозначен как *центр психотерапии и саморегуляции*.

Здесь предлагают, в основном, обучение различным практикам по авторским методикам:

- методам гипноза и самогипноза,
- психонейроиммуномодуляции,
- активной саморегуляции,
- биоэнергетическим тренингам,
- нестандартно-селективной гипнотерапии на основе анализа семантического поля человека.
- развитию сенситивности с помощью анализа семантического поля.

Кроме того, центр оказывает услуги психологической помощи. Отдельной услугой центра является Школа Рейки, где клиент после обучения может получить сертификат мастера или просто пройти курс терапии.

В качестве второго примера, был выбран довольно мощный и известный в Волгограде *центр психологического консультирования и тренинга*. Помимо услуг психологической и психотерапевтической помощи, данный центр, как и рассмотренный выше, осуществляет образовательную подготовку специалистов в рамках Ассоциации телесно-ориентированных психотерапевтов (АТОП).

Там тоже предлагаются многочисленные семинары и программы обучения западной (теория и методология) психотерапии: вегетотерапия Райха, биоэнергетика Лоуэна, биодинамика Боуэнна, бодинамика Марчер, процессуальная терапия Минделла, биосинтез Боаделлы, соматическая психология Левина, телесное осознание Фельденкрайза, рольфинг И. Рольфа, Розен-метод, биоэнергетическая стимуляция тела (БЭСТ) Зуева, метод телесной интеграции Александра, плазменная терапия Янова; а также восточной: йога, цигун-терапия, аюрведа, цалунг, шаманские техники, телесные медитации и др. Здесь используются групповая и индивидуальная ТОП.

Телесно-ориентированная терапия активно занимается лечением зависимостей. Одно из ярких направлений деятельности этого центра – работа с проблемами сексуальности (понятие сексуальности в различных школах и направлениях; представление о здоровой сексуальности; невротические телесные паттерны сексуальности; запреты и стереотипы телесного опыта и др.) Участники

семинаров могут познакомиться и со своей сексуальностью, и с приемами терапии по этой "табуированной" проблематике.

Кроме указанных выше центров для анализа были рассмотрены услуги отдельных частных лиц, приведем краткий перечень направлений психотерапии, используемых в частной практике:

- гештальттерапия
- когнитивная психотерапия
- нейролингвистическое программирование
- поведенческая психотерапия
- психоанализ
- трансперсональная психотерапия
- танатотерапия
- символдрама
- сказкотерапия
- арт-терапия
- рейки

Прежде чем дать краткую характеристику предоставляемых услуг, необходимо заметить, что объективный подход к практикам должен основываться на поисках исторических аналогий каждой конкретной техники, её истоков. Подобные техники исследователями были разделены на три основные группы, направленные на работу:

- 1) с телом (и «энергиями») – телесноориентированные и мануально-энергетические;
- 2) с эмоциями – вербальные и эмоционально-вербальные;
- 3) с сознанием – ментальные.

Телесно-ориентированные техники: Можно утверждать, что эти техники в наибольшей степени получили признание медицины, психотерапии и валеологии; они связаны с телесно-ориентированной психотерапией, созданной учеником З. Фрейда, Вильгельмом Райхом. Основные источники заимствования этих техник: индийская хатха-йога, китайская гимнастика тайчи (тайцзи), японское искусство айкидо.

Телесная терапия включает физический параметр в групповой опыт и предлагает альтернативу чрезмерно когнитивным и рассудочным групповым методам. Она является сильным способом высвобождения эмоций и может вызывать вопросы и чувст-

ва у участников группы, которые наблюдают или облегчают работу своих коллег. Критики возражают против грубости некоторых методов, их ритуальных аспектов и лежащей в основе телесной терапии теории катарсиса.

В основе **мануально-энергетических техник** также лежит активизация и использование т.н. жизненных энергий, наиболее распространенными из которых являются энергия ци (оригинальное прочтение китайского иероглифа) или ки (японский вариант) и змеиная энергия кундалини (заимствовано из индуистских йогических и тантрических учений). На использовании потока энергии ки основана система естественного исцеления или терапии наложением рук японского христианского священника Микао Усуи (1865 – 1926), известная как движение Рей-Ки. Суть его метода заключается в том, что во время инициации от учителя к ученику передается некая энергия: у ученика открывается энергетический канал и энергия проходит от макушки через верхние энергетические центры (чакры), выходит через кисти рук и позволяет лечить больных.

Несмотря на то, что эти идеи широко распространены, последователи движения Рей-Ки утверждают, будто они используют некую уникальную энергию. Считается, что ключевые формулы и символы этой техники Усуи нашел в хранившихся в Тибете древних санскритских текстах, рассказывающих о том, как лечил Будда. Практика в движении Рей-Ки состоит в освоении этого метода лечения путем прохождения цепи инициации, описание которых демонстрирует смешение современной анатомической терминологии и древнеиндийской системы чакр как точек концентрации энергии в теле человека: первая инициация настраивает сердце и вилочковую железу; вторая – воздействует на щитовидную железу, способствуя раскрытию горловой чакры; третья активизирует «третий глаз» («центр высшего сознания и интуиции»), который соответствует гипофизу, и гипоталамус; четвертая инициация открывает чакру макушки головы, «связующее звено с духовным сознанием», соотносимо адептами с шишковидной железой.

Инициации, кроме символической передачи энергии, подразумевают также практические и теоретические занятия, в хо-

де которых ученик осваивает различные позиции рук для их наложения на те участки на своем теле или теле другого человека, в которых «ощущается дисбаланс энергии» (больные места), чтобы восстановить таким образом правильное течение энергетического потока. Посвящения проходят в виде краткосрочных курсов, после которых практикующие регулярно встречаются, чтобы «полечить друг друга», просто пообщаться и удостовериться с помощью присутствующего на них инструктора в правильности усвоения навыков. Сама церемония посвящения детально не разглашается, но, по словам очевидцев, представляет собой некое таинство, где ключевую роль играет «тайное слово», которое передается в ухо ученику.

Предполагается, что сразу после первого ознакомительного сеанса и в последующие дни «пациент» должен почувствовать новые для себя ощущения. При этом его настраивают и на положительный эффект («прилив энергии, улучшение самочувствия»), и на отрицательный («проявились скрытые ранее болячки»). Кроме оздоровительно-исцеляющих качеств, адептами Рэйки провозглашается совершенствование духовных структур человека и всего человечества.

В Волгограде в настоящее время движение Рэйки весьма популярно. Существует масса различных школ, краткосрочных семинаров и центров, практикующих систему Рэйки.

Вербальные техники основаны на использовании слова и его воздействия на сознание человека. Наиболее простые из таких техник заключаются в многократном произнесении определенного набора слов или слогов, значение которых может быть понятно практикующему или восприниматься им исключительно как набор звуков, обладающий особой сакральной силой.

Если используется набор слов на знакомом языке, содержание произносимого текста способно вызывать смысловые и, следовательно, эмоционально окрашенные ассоциации, в противном случае эффект основан только на фонологическом составе произносимого текста/мантры. Исследователи психотехник отмечают, что набор вербальных и вербально-эмоциональных техник в различных религиозных традициях

весьма ограничен, а вот связанные с ними практики и особенно их теоретическое осмысление могут существенно отличаться.

Ментальные техники. Основополагающими в них являются всевозможные медитации. Медитации используются практически во всех нехристианских новых религиозных движениях. Это модное в нашей стране сегодня увлечение (имеющее традиционные восточные корни) проникло к нам, как ни странно, с запада, где имело громкий успех еще полвека назад. Хотя слово «медитация» происходит от латинского глагола, означающего «размышлять, созерцать», эту технику возводят к индийской йоге, а также тибетскому буддизму и китайскому – дзен- или чань-буддизму.

Реальное число используемых медитативных техник весьма ограничено, и практически все они известны с глубокой древности, а вот их интерпретации могут различаться. Распространено мнение, что в результате медитации «расширяется сознание» практикующего, он достигает неведомых ему ранее измененных состояний сознания, познавая относительность реальности внешнего мира и т. п.

Следует согласиться с тем, что целью всех медитативных путей, каковы бы ни были их идеология, истоки, методы, является трансформация сознания медитирующего. Это в идеале, в теории, так сказать. На деле же, реальное наблюдение за участниками исследуемых групп, использующих ментальные практики, свидетельствует о куда более скромных результатах их «внутренней работы». На разных тренингах ментальные техники очень часто сочетаются с другими видами техник (дыхательные и др.). Говоря о дыхательных техниках, стоит заметить, что именно этот вид практик представляется наиболее самостоятельным и редко сочетает в себе (исключения составляют вербальные, когда вибрация слова, ритм речитации и интенсивность вдоха-выдоха дают должный эффект) дополнительные виды. Таким образом, есть основания выделять дыхательные практики в самостоятельный вид техник. В исследуемых центрах, в частности, применялись различные модификации холотропного дыхания, знаменитыми разработчиками которого были исследователи С. и К. Гроф (*Гроф*, 1993; 1996).

Однако, возвращаясь к главной теме данной статьи, стоит отметить еще одну общую составляющую вариантов работы (нео)шамана и психотерапевта – это миф. Не вдаваясь в тонкости сакральной семиотики шаманизма и современной психотерапевтической мифологии, отметить следует лишь общий факт работы обеих систем в мифологизированном пространстве. Медицинский миф и вытекающий из него ритуал позволяют и целителю, и пациенту участвовать в происходящих событиях, дают орудия влияния на окружающие его силы, способы координации природных и социальных явлений, предоставляют язык, в котором могут формулироваться и опосредоваться болезненные ощущения, позволяют ими овладевать (*Ахмедов и др.*, 2003: 257).

На примере анализа современного рынка услуг психотерапии в регионе видно, что на данном этапе используется множество подходов и методов. В практике современного психотерапевта объединилась советская и западная школы. В современных методах немало эзотерики и восточного мистицизма, что придает психотерапевтическим практикам дополнительный шарм.

Подводя итоги, отметим:

- современная российская психотерапия пестрит огромным количеством никем не регламентированных техник;
- рассмотренные выше варианты работы с пациентами во многом совпадают с техниками базового шаманизма.

Таким образом, видно, что указанные практики (с похожими вариантами работы), представляющие в медицине холистический подход, имеют перспективы взаимной интеграции. Такой подход предоставляет простор для экспериментов, включая как создание новых техник, так и понимание многих традиционных психотерапевтических приемов (активного воображения, гипнотерапии, катарсиса и даже некоторых аспектов психоанализа) в новом качестве.

С каждым днем становится яснее, что проблема выявления, изучения и интеграции мифологического в медицине все больше выходит на передний план, так как даже самых совершенных рационалистических технологий недостаточно для полноценного лечения. Перед исследователями стоит задача изучения и адекватной интерпретации практик на основе современного научного

знания. Изучение должно иметь интердисциплинарный характер и осуществляться усилием специалистов разного профиля.

Литература:

Алехин, 2010 – *Алехин А.Н.* Медицинская психология: поле практики и задачи научной дисциплины // Медицинская психология в России. 2010, № 2(3) (режим доступа:

http://www.medpsy.ru/mprj/archiv_global/2010_2_3/nomer/nomer07.php

Ахмедов и др., 2003 – *Ахмедов Т.И., Жидко М.Е.* Психотерапия в особых состояниях сознания. М.: АСТ/ Харьков: Фолио. 768 С.

Гроф, 1993 – *Гроф С.* За пределами мозга. Рождение, смерть и трансценденция в психотерапии. М.: Изд-во Трансперсонального института. 497 С.

Гроф, 1996 – *Гроф С.* Холотропное сознание / Пер. с англ. М.: Изд-во Трансперсонального института. 248 С.

Козлов, 2001 – *Козлов В.В.* Психотехнологии измененных состояний сознания. М.: Изд-во Института психотерапии. 544 С.

Лихоманов, 2010 – *Лихоманов А.Е.* Сакрально-психотерапевтические практики современности (включенное наблюдение антрополога) // Медицинская антропология и биоэтика №1 (1) режим доступа:

<http://jmaib.iea.ras.ru/russianversion/issues/001/publications/lihomanov.html>

Харитонова и др., 2008 – *Харитонова В.И., Ожиганова А.А., Купряшина Н.А.* В поисках духовности и здоровья (новые религиозные движения, неошаманизм, городской шаманизм). М.: ИЭА РАН. 47 С. (Исследования по прикладной и неотложной этнологии. Вып. 207).

Харитонова и др., 2007 – *Харитонова В.И., Топоев В.С.* Шаманское целительство: к проблеме интерпретаций // Полевые исследования Института этнологии и антропологии РАН – 2005. М.: Наука. С. 162–178.

Харнер, 1994 – *Харнер М.* Путь шамана // Магический кристалл: магия глазами ученых и чародеев / Сост. и общ. ред. И.Т. Касавина. М.: Республика. 509 С.

Холмогорова и др., 2010 – *Холмогорова А.Б., Зарецкий В.К.* Может ли быть полезна российская психология в решении актуальных проблем современной психотерапии: размышления после XX конгресса интернациональной федерации психотерапии (IFR) // Медицинская психология в России. 2010, № 4 (5) режим доступа:

http://www.medpsy.ru/mprj/archiv_global/2010_4_5/nomer/nomer09.php

**NEOSHAMANIC PRACTICES
IN MODERN PSYCHOTHERAPY
(ON AN EXAMPLE OF THE CITY OF VOLGOGRAD)**

In the modern post-industrial society various types of psychotherapeutic practices are actively developing. The amount of followers of various forms of psychotherapeutic practices among Russians, especially among young people, is constantly rising. Today we know a lot of different branches of psychotherapy which are classified in the special literature according to various criteria (number of participants, objectives, goals, etc.). About 500 types of psychotherapeutic practices are known at the moment. At present no one regulates these techniques in Russia.

Along with proliferation of actual clinical psychotherapy and psychological correction, sacred-psychotherapeutic practices have taken a special path of development. Such practices include dance and kinetics classes, theater and other body-oriented trainings. (As a rule, modern sacred and therapeutic areas combine the philosophy of Oriental mystical teachings, elements of religious and mystical practices and psychotherapeutic techniques.) Some of the techniques that we can find in brochures and on websites of communities call themselves shamanic techniques. Why such a term is used?

At the end of the 20th century an American anthropologist Michael Harner introduces the term "core shamanism". Core shamanism refers to ecstatic states without socio-cultural attributes of traditional shamanic practices. The researcher used this term to show that it is possible to develop some special qualities of the psyche for every human being. Around the same time a concept of *neoshamanism* appears (sometimes *neoshamanism* and *core shamanism* are used as synonyms). Neoshamanism as a modern phenomenon in Russia is a "reborn" (significantly upgraded) version of traditional forms of shamanism, spreading mainly in urban areas, as well as modern urban shamanism. What are the similarities in the methods of modern psychotherapy and methods of core shamanism? The main one is working with altered states of consciousness (ASC).

The analysis of modern psychotherapeutic services in the region shows a variety of approaches and methods. In the practice of modern psychotherapy, many technologies are borrowed from the Eastern esoteric traditions that were preceded by local shamanic practices. It certainly gives additional charm to psychotherapeutic practices.

Loue S.

ETHICAL ISSUES IN THE CLINICAL PRACTICE AND RESEARCH OF SHAMANISM

Abstract

This presentation focuses on ethical issues arising in the use of shamanic journeys with clients presenting for mental and emotional issues to mental health providers. Ethical issues related to research of shamanism are also explored. One such question is whether shamans should be considered a vulnerable population in the context of research.

Background

Shamans have been described as “the progenitors alike of the physician and the sorcerer, the prophet, the teacher, and the priest” (Dixon, 1908, cited in Charles: 95). Indeed, the role of the shaman has frequently been likened to that of the physician, who is charged with the responsibility of diagnosing and treating illness (Peters, 1979), and the psychotherapist who, through a variety of techniques, breaks down the client’s resistance and facilitates the client’s healing (Dobkin de Rios, 2002). It may be more accurate, however, to liken the shaman’s role to that of the social worker who interacts at multiple levels, with the client as an individual and with the larger family, group, and/or community (Beck, 1967). This analogous function is reflected in the observation that shamanism “is primarily concerned with the bringing together in harmony and maximum mutual fulfillment of the person, the society, and the non-human environment” (Canda, 1982: 13). Frequently, the shaman—in a role analogous to both the psychotherapist and the social worker—must help his or her client pass through difficult and stressful life transitions, sometimes giving advice, sometimes attempting to modify the

client's behavior (*Beck, 1967*). In short, the shaman engages in crisis intervention (*Canda, 1982*).

The shaman must possess keen insight into the cultural and situational context of the illness in order to diagnose and treat it appropriately; just as with a physician, the prescribed treatment must be appropriate to the etiology of the problem (*Beck, 1967; Peters, 1979*). Depending upon the context, disorders or illnesses are often attributed to spirits, who may possess an individual or cause physical illness (*Peters, 1979*). Not infrequently, the onset of the illness is concurrent with a conflict between two or more individuals, suggesting that the true cause of the illness is socio-psychological (*Beck, 1976; Dobkin de Rios, 2002*). Peters (*Peters, 1979: 32*) explained how the shaman must address such situations:

“The shaman's powers of curing are intimately connected to his knowledge of his client's social situations. A social analysis always accompanied a major healing ritual. That is, when the shaman became possessed and gave a diagnosis, the more knowledgeable the “possessing spirit” was of the patient's social relations and troubles, the more impressive he was. The shaman's divination ... was not to determine the future; rather it surveyed the patient's current problems, often his interpersonal conflicts ... So it is obvious that the more in touch with community affairs a shaman is, the more his powers are believed”.

Shamanic practices vary across cultures (*Canda, 1982*). However, in general, the shaman may provide curative treatment through physical means, such as blowing on parts of the client's body (*Beck, 1967; Canda, 1982; Peters, 1979*) or exorcism (*Charles, 1953*); forms of immunization, such as calling on a particular spirit to protect the client, imposing a particular restriction on the patient, or prescribing a specified mantra for protection (*Ackerman, 2001; Beck, 1967*); pharmacopeia through the use of leaves, roots, and herbs (*Beck, 1967*); dream interpretation (*Beck, 1967*); and surgery (*Beck, 1967*). The shaman may utilize a drum or chant to facilitate his or her own entrance into a trance, as well as introducing the client to his or her own trance (*Beck, 1967; Hyman, 2007; Krippner & Kremer, 2008*). In some cultures, the shaman may also use psychoactive substances to facilitate his or

her journey into and through other realms of existence. Just as with a mental health professional, the credibility or power of the shaman rests on his or her ability to discern the underlying conflict and to facilitate relief of the situation (*Beck, 1967*). It may also rest on the shaman's ability to foster transference; as Lévi-Strauss (1967) noted, the shaman is in essence a symbol onto which the client transfers emotion.

Although some shamans may recognize their limitations and refer individuals with severe physical injuries or incapacitating disorders to modern physicians (*Peters, 1979*), some do not and may cause severe injury. As an example, Jochelson (*Jochelson, 1926, cited in Merchant, 2006: 137*) related an incident in which a woman died as the result of a ruptured perineum and punctured bladder, following a shaman's efforts to force the premature delivery of an infant using iron tongs.

Despite their contributions through the effectuation of individual healing and the restoration of harmony and resolution of conflict within families and communities, shamans have not infrequently be subjected to persecution and social sanction. As an example, Glass-Coffin (1999) found in her research in Peru that female shamans are frequently subject to oppression. Shamans in Siberia suffered persecution under the Soviet regime (*Bulgakova, 2003; Hangartner, 2010; Leete, 2005*), with politicians referring to them as “the restrainers of socialist construction work” and opining that the fight against shamanism represented “one of the spheres of class struggle in the North (*Bulgakova, 2003: 132, quoting Suslov, 1932: 172*). Shamans in Mongolia similarly faced persecution and oppression (*Buyandelgeriyn, 2007*). Too often, researchers without an understanding of the social and cultural context in which shamans practice have characterized them as suffering from a psychiatric or epileptic disorder (*Jiler, 2005. See Beck, 1967, as an example.*). In essence, whether intentionally or not, such pronouncements have exploited the shamans participating in these studies through their portrayal as somehow exotic or deviant.

The responsibilities entrusted to shamans and the potential for both benefit and harm to their clients necessarily raise questions relating to their ethical responsibilities in the provision of such services, just as

ethical issues would be raised in the context of care provision by a social worker, psychologist, psychiatrist, or physician. One must also address the ethical issues that arise in the conduct of investigations into shamanic practice and the nature of being a shaman. Because shamans have historically been subject to persecution and oppression across diverse societies and era, it is critical to examine whether shamans as a group constitute a vulnerable population in the context of research involving human participants and. If they do, what special protections should be put in place in the conduct of such research. The remainder of this paper addresses these two critical areas.

Ethical Issues Associated with the Provision of Care

Unlike physicians and mental health care providers such as social workers, psychologists, and psychiatrists, there is no licensing or credentialing examination for shamans. How one becomes a shaman appears to vary across cultures, so that some individuals inherit the skill and status from a parent, while others must undergo exhaustive training. Notwithstanding the lack of licensing or credentialing that would be required of a practitioner of Western medicine, there have been increasing and significant efforts by groups of shamans to develop ethical codes to guide their practice. In part, this derives from the need of legitimate shamans to distinguish themselves from charlatans who wish to exploit their familiarity with shamanic practices for their personal aggrandizement and enrichment (Boyle, 2001).

In general, these various codes require that shamanic practitioners demonstrate compassion and respect for themselves and for others and work for good (*Foundation for Shamanic Studies*, 2008; International Society of Shamanic Practitioners, n.d.; Mokolke, 2008; *Union of Yagé Healers of the Colombian Amazon*, 2000). Some of these codes and writings also enunciate the need to:

- obtain informed consent of the client(s) prior to performing shamanic healing or divination (Mokolke, 2008);
- maintain client confidentiality and privacy (International Society of Shamanic Practitioners, n.d.; Mokolke, 2008);
- confine one's services to shamanic healing if that is what has been requested, rather than utilizing multiple modalities for healing (Mokolke, 2008);

- avoid exploiting clients (International Society of Shamanic Practitioners, n.d.);
- be honest with clients and other practitioners (International Society of Shamanic Practitioners, n.d.);
- offer fair fees for services (International Society of Shamanic Practitioners, n.d.; *Union of Yagé Healers of the Colombian Amazon*, 2000);
- refrain from seeking publicity (International Society of Shamanic Practitioners, n.d.; *Union of Yagé Healers of the Colombian Amazon*, 2000);
- refrain from the use of alcohol during healing rituals (*Union of Yagé Healers of the Colombian Amazon*, 2000); and
- recognize the value of and need for modern medicine and the ability of Western doctors to treat diseases that shamans are unable to cure (*Union of Yagé Healers of the Colombian Amazon*, 2000).

The code of ethics promulgated by the Union of Yagé Healers of the Colombian Amazon (2000) is, as indicated above, particularly comprehensive in its enunciation of the principles that are to guide its practitioners. Importantly, it recognizes the limitations of shamanic practice and the value of biomedicine, thereby strengthening the edict that practitioners should do no harm and work for the good of the client. At the same time, this code seeks to preserve the integrity of the healing process and the healer through its prohibition of alcohol use during healing rituals and its admonition against publicity. The code situates these principles in the context of the history of these shamans, a history that reflects both exploitation and oppression. This brings us to the second issue to be addressed in this paper: whether shamans constitute a vulnerable population in the context of research involving humans and, if so, what special protections can be established for their protection.

Shamans as a Vulnerable Population and Implications for Research

The ethical principles of respect for persons and beneficence, derived from the Nuremberg Code (1949), demand that we as researchers assess the risks and benefits to prospective participants prior to the initiation of an investigation, in order to determine

whether the investigation should even be pursued. In general, special justification is needed for the conduct of research with vulnerable participants (*Council for International Organizations of Medical Sciences*, 2002, Guideline 13). Accordingly, one must first ask whether shamans as a group constitute a vulnerable population within the context of research involving human participants.

Vulnerability refers to those persons who are relatively or absolutely unable to protect their own interests because “they have insufficient power, prowess, intelligence, resources, strength, or other needed attributes to protect their own interests through negotiation for informed consent” (*Levine*, 1988: 72). Vulnerabilities may be cumulative, resulting in what is essentially compounded powerlessness. A review of the treatment of shamans in many cultures argues in favor of a determination of vulnerability in at least some contexts, such as Peru, Mongolia, Siberia, and other locales in which shamans have historically faced persecution and oppression. As a politically marginalized group, individuals may not perceive their participation in research as voluntary (*Barsdorf & Wassenaar*, 2005).

Although the principles of respect for persons and beneficence would suggest that these circumstances disallow the participation of shamans in research, the inquiry cannot stop there. The exclusion of shamans from participation based on such factors alone may, first, constitute a paternalistic overemphasis on the principles of nonmaleficence and beneficence, which provide that researchers minimize harm and maximize good, respectively. Second, it reflects a concomitant failure to acknowledge the principles of respect for persons, which requires individual decision making, and justice, which dictates that the benefits and burdens of research be accessible across populations (*Beauchamp, Jennings, Kinney, & Levine*, 2002; *Erlen, Sauder, & Mellors*, 1999; cf. *Roberts, Geppert, & Brody*, 2004; *Stanley, Stanley, Lautin, Kane, & Schwartz*, 1981). Depending upon the nature of the study to be undertaken, participation in research may represent for a means by which shamans can obtain needed health information and care that they may need for themselves or their clients. This may be particularly true for shamans and their clients who reside in non-urban areas where access to Western medicine is limited. Too, re-

search relating to shamans' abilities and practices may provide information critical to our understanding of emotional states and the connections that exist between emotions, thinking, and physiology, thereby contributing to our greater scientific knowledge.

Accordingly, shamans should be provided with the opportunity to participate in research protocols for which the risks and benefits of participation have been carefully assessed and special protections implemented (*Council for International Organizations of Medical Sciences*, 2002, Guideline 13). Such protections may include heightened provisions for confidentiality and privacy, provisions to ensure the anonymity of participants, and inclusion of a shaman on the ethics review committee charged with responsibility to review the research protocol and monitor the approved study.

Conclusion

This paper has only touched the surface of the ethical issues that are associated with shamanic practice and the conduct of research relating to shamanic practices. Additional ethical issues require examination and discussion. These include, for example, the nature of the shaman's obligations, if any, to the client if adverse consequences should occur as a result of the attempted healing, e.g., physical or psychic injury; whether the shaman has an obligation to inform the client of the potential risks and benefits associated with a particular healing practice as part of the consent process; and how to determine who has the authority to speak for a community of shamans in the context of reviewing proposed research.

This paper has also underscored the wisdom reflected in the development of codes of ethics by various shaman communities. The enunciation of these principles and practitioner adherence to them serves to protect the clients, the shamans, and the healing rituals involved. It is suggested here that other groups or communities of shamans might wish to also examine the need for a clear recitation of guiding ethical principles that are relevant to their historical, social, and political context.

References:

Ackerman, 2001 – *Ackerman S.E.* Divine contacts: Chinese new religions and shamanic movements in contemporary Malaysia // *Journal of Contemporary Religion*, 16(3), 293–311.

Barsdorf & Wassenaar, 2005 – Barsdorf N.W., Wassenaar D.R. Racial differences in public perceptions of voluntariness of medical research participants in South Africa // *Social Science & Medicine*, 60, 1087–1098.

Erlen, Sauder, & Mellors, 1999 – Beauchamp, T.L., Jennings, B., Kinney, E.D., & Levine, R.J. Pharmaceutical research involving the homeless // *Journal of Medicine and Philosophy*, 27(5), 547–564.

Beck, 1967 – Beck, R.J. Some proto-psychotherapeutic elements in the practice of the shaman // *History of Religions*, 6(4), 303–327.

Boyle, 2001 – Boyle, A. Shamans set up a code of ethics to fight shams. Retrieved May 9, 2012 from http://www.msnbc.msn.com/id/3077286/ns/technology_and_science/t/shamans-set-code-ethics-fight-shams/

Bulgakova, 2003 – Bulgakova, T. Nanai shamans under double oppression. Was the persecution by Soviet power stronger than the power of shamanistic spirits? [Trans. T. Mällo]. *Pro Ethnologia*, 15, 131–158. Retrieved May 9, 2012 from <http://www.erm.ee/pdf/pro15/bulgakova.pdf>.

Buyandelgeriyn, 2007 – Buyandelgeriyn, M. Dealing with uncertainty: Shamans, marginal capitalism, and the remaking of history in postsocialist Mongolia // *American Ethnologist*, 34(1), 127–147.

Charles, 1953 – Charles, L.H. Drama in shaman exorcism // *Journal of American Folklore*, 66(260), 95–122.

Council ..., 2002 – Council for International Organizations of Medical Sciences. International guidelines for biomedical research involving human subjects. Geneva, Switzerland.

Dixon, 1908 – Dixon, R.B. Some aspects of the American shaman // *Journal of American Folklore*, 21, 1–13. Cited in *L.H. Charles*. (1953). Drama in shaman exorcism // *Journal of American Folklore*, 66(260), 95–122.

Dobkin de Rios, 2002 – Dobkin de Rios, M. What we can learn from shamanic healing: Brief psychotherapy with Latino immigrant clients // *American Journal of Public Health*, 92(10), 1576–1578.

Erlen, Sauder, & Mellors, 1999 – Erlen, J.A., Sauder, R.J., & Mellors, M.P. Incentives in research: Ethical issues // *Orthopedic Nursing*, 18(2), 84–87.

Foundation for Shamanic Studies, 2008 – Code of ethics of the Foundation for Shamanic Studies. Retrieved May 9, 2012 from <http://www.shamanism.org>.

Glass-Coffin, 1999 – Glass-Coffin, B. Engendering Peruvian shamanism through time: Insights from ethnohistory and ethnography // *Ethnohistory*, 46(2), 205–238.

Hangartner, 2010 – Hangartner, J. The contribution of socialist ethnography to Darhad “shamanism.” // *Inner Asia*, 12, 253–270.

Hyman, 2007 – Hyman, M.A. The first mind-body medicine: Bringing shamanism into the 21st century // *Alternative Therapies*, 13(4), 10–11.

International Society of Shamanic Practitioners, n.d – The principles of integrity: Rules for members of the International Society of Shamanic Practitioners. Retrieved May 9, 2012 from <http://www.lovehealth.co.uk/admin/ethics.htm>.

Jiler, 2005 – Jiler, W.G. Transforming the shaman: Changing Western views of shamanism and altered states of consciousness // *Investigación en Salud*, 7(1), 8–15.

Jochelson, 1926 – Jochelson, W. The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus / In *F. Boas* (Ed.) *American Museum of Natural History Memoirs*, 13, *Jesup North Pacific Expedition*, vol. 9. Leyden, EJ Brill. Cited in *J. Merchant*. (2006). The development/emergent model of archetype, its implications and its application to shamanism // *Journal of Analytical Psychology*, 51, 125–144.

Krippner & Kremer, 2008 – Krippner, S., & Kremer, J.W. Hypnotic-like procedures in indigenous shamanism and mediumship / In *J.W. Kremer* (Ed.). *Selected readings in introductory psychology* (pp. 41–60). Boston, MA: Pearson Custom.

Leete, 2005 – Leete, A. Religious revival as reaction to the hegemonization of power in Siberia in the 1920s to 1940s // *Asian Folklore Studies*, 64(2), 233–245.

Lévi-Strauss, 1967 – Lévi-Strauss, C. *Structural anthropology*. New York: Doubleday.

Levine, 1988 – Levine, R. *Ethics and the regulation of clinical research*. New Haven, Connecticut: Yale University Press.

Mokelke, 2008 – Mokelke, S. Ethical considerations in shamanic healing // *The Shamanism Annual—Shamanism*, 21, 1–3. Retrieved May 9, 2012 from <http://www.shamanism.org/articles/EthicalConsiderations.pdf>

Peters, 1979 – Peters, L.G. Shamanism and medicine in developing Nepal // *Contributions to Nepalese Studies*, 6(2), 27–43.

Roberts, Geppert, & Brody, 2004 – Roberts, L.W., Geppert, C.M.A., & Brody, J.L. A framework for considering the ethical aspects of psychiatric research protocols // *Comprehensive Psychiatry*, 42(5), 351–363.

Stanley et al., 1981 – Stanley, B., Stanley, M., Lautin, A., Kane, J., & Schwartz, N. Preliminary findings on psychiatric patients as research participants: A population at risk? // *American Journal of Psychiatry*, 138(5), 669–671.

Union of Yagé Healers of the Colombian Amazon, 2000 – Code of ethics for the indigenous practice of medicine in the Amazon piedmont of Colombia. Retrieved May 9, 2012 from http://www.bialabate.net/wp-content/uploads/2008/08/code_of_ethics_umiyac.pdf

ЭТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ШАМАНСКОЙ ПРАКТИКИ И НАУЧНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ ШАМАНИЗМА

Статья посвящена этическим проблемам, связанным с оказанием помощи людям в ходе шаманской практики. Роль и этические обязательства шамана сравниваются с ролью и обязательствами врача, психотерапевта или социального работника. Однако в отличие от социальных работников, психотерапевтов и психиатров для шаманов не существует системы лицензирования или аттестации. В статье приводятся примеры этических кодексов, разработанных группами шаманов для регулирования своей практики¹. Отчасти эти попытки объясняются необходимостью «легитимных» шаманов отделить себя от шарлатанов, спекулирующих на своем знакомстве с шаманскими практиками в целях личного возвышения и обогащения (*Boyle, 2001*).

Например, в этическом кодексе, разработанном Обществом целителей Яге Колумбийской Амазонии (*Union of Yagé Healers of the Colombian Amazon, 2000*), признаются ограничения, связанные с использованием шаманской практики, и достоинства биомедицины. Таким образом, соблюдается правило, согласно которому практикующие не должны причинять вреда и должны работать на благо клиента. С другой стороны, кодекс стремится сохранить чистоту и безупречность целительского процесса и целителя, запрещая использование алкоголя во время проведения ритуала и предостерегая шамана против стремления к известности.

В статье также рассматриваются этические вопросы, связанные с исследованиями шаманизма. Один из таких вопросов – должны ли шаманы считаться «уязвимой группой» в контексте научных исследований. Оценка шаманских практик во многих культурах говорит в защиту того, что шаманы являются «уязвимой группой», по меньшей мере, в некоторых контекстах, например в Перу, Монголии, Сибири² и других регионах, где шаманы исторически подвергались преследованиям и гонениям. В соответствии с этим, шаманам должна быть предостав-

лена возможность участвовать в исследовательских протоколах, риски и польза которых подверглись тщательному анализу; на основании этих оценок должны быть установлены специальные меры защиты (Council for International Organizations of Medical Sciences, 2002, Guideline 13). К таким мерам можно отнести усиленную защиту конфиденциальности персональных данных, защиту анонимности участников исследования, включение шамана в состав этического комитета, в обязанности которого входит этическая экспертиза протокола исследования и его мониторинг.

Примечания:

¹ В РФ с 1993 г. («Закон об охране здоровья граждан», ст. 56, 56; в новом Законе, действующем с января 2012 г., ст. 100) лица, оказывающие услуги в области народной медицины и духовного целительства, должны получать специальные лицензии и даже иметь соответствующее образование. (*Прим. Отв. ред.*)

² В настоящее время в РФ шаманы не являются «уязвимой группой»: во-первых, в стране никто не препятствует активному возрождению шаманизма и широчайшему распространению практик лиц, называющих себя шаманами (см. подробно: *Харитонов В.И.* Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий, М.: Наука, 2006, 372 с.); во-вторых, в 3-х сибирских республиках – Тыва, Саха (Якутия), Бурятия – шаманизм законодательно является официальной традиционной религией, наряду с православием, старообрядчеством, буддизмом; в третьих, в других республиках, округах, областях все шаманские организации беспрепятственно регистрируются и свободно работают. (*Прим. Отв. ред.*)

Lu Ping

MANCHU SHAMAN CULTURE INHERITANCE

The Shi Family in Jilin Jiutai as an example *

Manchu people believe in shaman culture from ancient times till now, and a lot of culture materials have been left behind for us.

The Shi family in Jiutai city, Jilin province, China is a typical Manchu family with a long history of shaman culture inheritance. From Qing Dynasty to now, the family preserves the original sacrifice ceremonies and ritual manuscripts as well as shaman inheritance. In this paper, the shaman culture inheritance of The Shi family is briefly introduced based on the materials from my investigation.

The Shi family is namely Shi Ketuili Hala who belonged to Pure Yellow Flag of Manchu. They live in the region of Dongha and Xiaohan villages in Jiutai city which were the locations of Wula tribes—one of the four tribes of Nuzhen Hulun in the history. Some scholars pointed out that the ancestors of Huifa tribe lived along Heilungkiang River, and their original family name was Yikedeli. After migrated to Zhang place, one branch of Wangjichu changed their family name to Nala, however, not all the Yikedeli families changed their family name.

Now many offsprings of Huifa tribe families still use Yikedeli (or Xikedeli, or Shi Ketuili which is abbreviated as Shi) as their surname instead of Nala, and this has lasted for several hundred years, from generation to generation. At the same time they use Shi or Xi as their Chinese surname according to the sound of Manchu language. The Shi family in Jiutai city is the posterity of Huifa tribe, and their family name is Shi Ketuili hala (*Zhao, 2010: 78*). According to the genealogy and the sacred manuscripts of the family, their ancestors ever resided in Shenyang city, and then migrated to Helongjiang province, later returned to Wula street again. Their ancestors once were officials of Wula Yamun, and at last they moved to Dongha village ruled by Jiutai Yamun.

Some old persons of the family said that Shi family divided into two branches during the migration. One moved to Xitun which is the Xiaohan village in Hujia Hui nationality town, located in northeast of Jiutai city and 54 kilometers far away. And the population of this village is over 1800, all the people were Manchu in the past, now about two third are Manchu. Guan, Zhao, Yang and Shi are called “four big families” and Shi family has more than 300 people. The other moved to Dongtun which is the Dongha village Mangka town located in southeast of Jiutai city, 65 kilometers far away, and it is one of the seven Manchu villages in Mangka town. There are more

than 300 Manchu households including Tong, Yang, Shi and Han “four big families”, and Shi family occupies more than one third. In Qing dynasty, Mangka Dongha village ruled by Jiutai Yamun. There also is related records on “Mangka tun belongs to Wula tribe of Nuzhen in Ming dynasty” in the book *Materials of literature and history in Jiutai*.

The descendants of Shi family whether in Xi tun or Dong tun have inherited the family’s tradition. They have lived there for generations, and each branch of the family has its own shamans, and preserved a series of ceremonies such as sacrifices of home gods and wild gods, also saved the sacred-song manuscripts in Manchu language. As early as in the 1980s, the old shamans of Shi family Shi Qingshan, Shi Qingming etc. performed sacrificial rites in Beijing when they were invited by Chinese the institute of national literature, Chinese Academy of Social Sciences, and has left behind precious audio and video materials. Moreover, in 2004, the 7th International symposium on Shamanism was held in Changchun city, the Shi family shamans were invited to attend this conference and performed the magical skill called “running across a fire pool” and undertook a large-scale video-recording activity called *Manchu Shaman Ceremony in China*. And since then the family received extensive attention from the shamanic community around the world.

In recent years, scholars from Japan, Hungary, Britain, and so on, as well as investigation groups from America, Canada, South Korea, and so on visited Shi family continuously, and gave them high appraisal. But it is a pity that the old generation shamans such as Shi Qingshan, Shi Qingming have already dead, and the living Zali¹ like Shi Qingzhen, Shi Wentai also are more than 70 years old. Especially, with the death of shaman Shi Zongxiang and Zali Shi Dianqi one after another, the remained shamans become less and less. So it is urgent to rescue the shaman culture heritage from the memories of the living shamans.

The good news is that the local governments have realized this point and taken some protective measures such as making the six magical skills of Shi family as provincial and municipal non-material culture heritage. In addition, with the growth and progress of the young shamans of the family, the shaman culture can be in-

herited well. It is well known that no inheritors, no shaman culture. Due to several Manchu families like Shi family have always insisted shaman inheritance, Jiutai city is dubbed by “home of shaman culture”². Obviously, Shi family played a major role.

Moreover, it has very important significance for the shaman inheritance to preserve, continue, and develop shamanism. In general, the shaman inheritance of Manchu has two ways. One is “chosen by spirits,” the other is “chosen by family”. The former meant that the novice shaman was chosen by the dead shaman after he became a god, and the latter meant that the new shaman was chosen by the family (recommended by clansman, and chosen by a Mokunda).

There are also two ways for shaman inheritance in Shi family, namely “chosen by spirits” and “chosen by family”. According to the recordation of the sacred manuscripts and the narration of the eighth shaman Shi Zongxiang, the shaman inheritance has come down for eight generations since Qing dynasty in the family, and the order of succession is from the first generation shaman Chong Jide, followed by Da Kabu, Wu Linba (female), Dong Hai, Duo Ming, Shi Dianfeng, Shi Zongxuan, to the eighth generation shaman Shi Zongxiang. The early six shamans were “chosen by spirits” and the rest were “chosen by family” (Lu, 2009:151).

Either “chosen by spirits” or “chosen by family”, a candidate in Shi family should take a systematic study before being a shaman and this was called “xuewuyun”. During the course of studying, the old shaman taught him personally how to mastering rituals of burning incense, killing animals, offering sacrifice, worshiping gods or ancestors, and so on, also the old shaman taught him how to sing the sacred chants. After the studying, a ceremony called “luowuyun” was held to test the outcome. Here “wuyun” was the transliteration in Manchu language, which meant number “nine”³. In general, the new shaman should undergo nine-study-period before he graduated, and every period consisted of nine days, furthermore, the sacrificial offering was replaced every nine days.

Recently, a significant xuewuyun” rite and a splendid “luowuyun” rite were held separately by Shi family in Dongha village in the early spring and the late winter, 2007. The shaman Shi Zongxiang, and Zaili Shi Dianqi were still alive then. And the Shi

Zongxinag took charge of the “xuewuyun” ceremony accompanied by two Zaili Shi Dianqi and Shi Wentai. With the heated beats of drum, the Mukunda Shi Wenrao led all the little shamans to perform the ritual of ancestor worship, hanging the genealogy, burning incense, killing animals, offering sacrifice. Then Shi Zongxiang talked to the gods of ancestors and prayed them to bless the little shamans. After the rite, he taught the little shamans in person. The main contents of “xunwuyun” included: summoning the gods, sending off the gods, offering the gods’ images, using the artifacts, putting sacrifices, telling ritual taboos and the other ritual rules as well as beating drums, tossing the waist bell, and studying dance steps and sacred songs, meanwhile, the novice shaman must also study Manchu language, skills, myths, genealogy and stories about the predecessors.

After the stage “xuewuyun”, the next stage called “luowuyun” (graduation ceremony) was taken to test the learning outcome. From March.8 to March.10 in 2007, the family held the rite “luowuyun”, experts and scholars from the county attended this activity and highly praised it. All the apprentices passed through the exam. Especially the performance showed by 11-year-old ZaiLi Shi Zongpeng and 13-year-old Zaili Shi Jixin was very successful, and they were praised by the shaman and clansmen. Henceforth, there were new inheritors in the family, and this was very significant for protect and inherit shaman culture.

The candidates taking part in this “luowuyun” exam mainly included Shi Zongchao, Shi Wenbao, Shi Jixin, Shi Guanghua and Shi Zongpeng, who are the new generation of shaman inheritance of Shi family in Dongha village. They wanted to be shamans because of different reasons such as obeying the willing of parents, recommended by the clansman, or selected by Mukunda⁴. They could become the candidates because they have good qualities such as intelligence, high responsibility, and good behavior. Shi Zongxiang, Shi Dianqi and Shi Wentai were their masters. At that time, the Shaman Shi Zongxiang was the only living shaman of Shi family in Dongha village who learned how to be a shaman with Shi Dianqi and Shi Wentai before. Because no shaman “chosen by spirits” has lasted for many years, all the clan people has to select Zaili Shi Zongxiang as the shaman for shaman inheritance of the family. But Shi Zongxiang

was more than 70 years old and his health was bad. And Shi Dianqi and Shi Wentai were also over 70-year-old. Consequently, they taught the five disciples very carefully with the strong sense of shaman inheritance. And they hoped to pass all their abilities to their disciples as soon as quickly. Shi Zongpeng was the youngest one who was born in 1996. He studied hard with natural conditions such as loud and clear voice. Therefore, his masters were all fond of him very much. When the ceremony of “luowuyun” was held, he could already sing many sacred songs. It is these folk inheritors of culture inheritance that make the non-material culture be inherited from one generation to another.

Now, the family has not only trained new inheritors but also kept down sacred-song manuscripts. The precious scripts were written by Chinese according to the transliteration of Manchu language, even so, it is absolute a rarity for their full conservation from Qing dynasty to now.

Sacred manuscripts are handwritten copies recording the words of sacred chants, the retained manuscript was written in 1930s when the old shaman Shi dianfeng taught Shi Zongxiang, Shi Dianqi and Shi Wentai, it has been passed for eight generations and several hundred years, so it is quite invaluable. This script contains 47 songs divided into three parts, namely, songs about the home gods, songs about Mangni god and songs about the Wild god.

The first part of songs was sung during ancestor worship, and lords of hearth comprise of the lord of the south hearth, the lord of the west hearth, Aodumafa and the first master etc. The second part of songs was sung when people worshiped the dead shamans, and the Mangni gods consists of Anba, Duofen, Shelengtai, Shulu and Fuqin, etc.

The third part of songs was sung when people worshiped the animals, and the Wild gods include the flying tiger god, the ermine god, the sleeping tiger god, the python god, the leopard god, and so on. Besides, some relevant Manchu vocabularies are attached such as grandfather, father, mother, brother, sister, year, month, day, mouse, cattle, tiger, dragon, spring, summer, autumn, winter and so on. In the end of Qing dynasty, the Manchu people almost abandoned their native language- Manchu language, and few people

knew it, so the words of the songs were written in Chinese according to the transliteration of the corresponding pronunciation of Manchu language. Although there inevitably has some errors because of the sound labeling and delivered to each other by ear and mouth, the entire recorded contents are still preserved well.

There are eleven ancestor worships from the sacred manuscripts which include “nankangjiashen”, “xikangjiashen”, “taomilingshen”, “paishen”, shendouhuihua”, “huansuo”, “aodoumafa”, “toubetaiye”, “jisiyong”, “shunxing”, and so on. “Huansuo” is a ceremony offering sacrifices to Futuo mother, and “toubetaiye” is a ceremony offering sacrifices to ancestors of Shi Keli family, and “jisiyong” is a ceremony offering sacrifices to heaven, and “shunxing” is a ceremony offering sacrifices to stars, especially “aodumafa” is a unique ceremony of Shi family ancestor worships. So to speak, the ancestor worships of Shi family have not only the common gods like heaven, ancestors, futuo mother, star but also their own unique gods as aodumafa, toubetaiye. And “toubetaiye” is the most important ceremony which can be seen from the words of the sacred songs which is described as follow in original text (*in Chinese*).

...舒崇阿妈发比不合
打七杜悖德丝各合
国民山音阿林德
衣兰哈打卧月德

...
卧林七阿（牙尼）分车合
恩杜林危妈发槐他哈
戈（恩瓦）舒克杜力克子德
吴禄滚踪不贞卧KI泥
耑七阿（牙尼）分车合
卧车库妈发沙木打木必
塞崇阿妈发扎伏纳哈
我贞沙妈恩杜力发洋阿
不车乐德戈訥合级
吴哩沙妈白义哈不车合
伏洛国出课妈发戈不合

孤心七阿（牙尼）白义啡
 班吉乐末不哦末
 恩杜力舒拉木克发洋阿街
 孤心德西阿（牙尼）分车合
 街台泥木库巴哈啡
 班吉乐末不哦末
 不车勒德不车合
 唐五阿（牙尼）分车合
 抢扞妈发伏洛国出课
 5

Moreover, the words sing like this in Chinese:

...
 sucungga mafa bibuhe
 daci dube de sigehe
 golmin šanyan alin de
 ilan hada oyo de
 ...
 orinci aniya funcehe
 enduringge mafa hūwaitaha
 geren suksure kesi de
 urgun sebjen okini
 juwanci aniya funcehe
 weceku mafa samdambi
 saicungga mafa jafanaha
 ejen saman enduri fayangga
 bucere de genehe
 uri saman baicaha bucehe
 ferguwecuke mafa gebulehe
 gūsinci aniya baicafi
 banjireme buceme
 enduri sukduri fayangga kai
 gūsin dehi aniya funcehe
 gaitai nimeku bahafi
 banjireme buceme
 bucere de bucehe
 tanggū aniya funcehe
 kiyangkiyan mafa ferguwecuke
 ... (Zhao, 2010: 98–103).

The above cited is a little part of this song which consists of 128 lines. The song sings for “the first generation grand master” whose name was Cong Jide and its contents seem to tell the family history of Shi family. The first grand master in the song is the primogenitor of Shi family. The words” the first generation grand master sucungga mafa, from beginning to end, in Changbai Mountain, on the three peaks, ...” in the song tell the original and life experience of the primogenitor of Shi family. In Shi families, there was a story about the first grand master on his practice in fire going around for generations among the family and producing broad impact in the local area. The story told people that Cong Jide fought his brother in-laws whose surname was Ao using supernatural powers in a river and died in the fighting.

After his dead, he practiced and gained powers till reached an immortal realm, at last he secluded himself from the world in Changbai Mountain and handed down a magical skill called “running across a fire pool” used in rites from then on. Regarding this family story, it is approved in the words of the song. The words of the sacred songs tell that “the Shi family is the relative of Ao Chudao hala, one day, they are talking about magical skills and argue each other. No one would give in, so they decided to summon their gods to fight. The Ao shaman went in the river sitting on a drum, and Cong Jide turned into a cyanine beluga in a hurry and attacked the drum, the Ao shaman stabbed the fish with a steel fork and soon later Cong Jide died” After more than 20 years late, the second generation grand master enduringge mafa was selected. Consequently, the sacred songs have a significant role for shaman inheritance of Shi family.

From another perspective, the song told us that the first generation grand master who was the first shaman of shi family chose the second generation grand master enduringge mafa. And afterwards, the third generation grand master: saicungga mafa, the forth generation grand master: ferguwecuke mafa, the fifth generation grand master: kiyangkiyan mafa were also chosen in the same way. From this song, the hierarchy of the shaman inheritance of the Shi family can be described as follows, namely:

The first generation grand master: sucungga mafa, the Primogenitor;

The second generation grand master: enduringge mafa;
The third generation grand master: saicungga mafa;
The fourth generation grand master: ferguwecuke mafa;
The fifth generation grand master: kiyangkiyan mafa.

The hierarchy of the shaman inheritance also has been recorded in the sacred manuscripts of Shi family, and now the copies were presented as follows in order to make a comparison as the above sacred song.

The first generation shamans:

sucungga mafa
congginan saman
singgeri aniya, born in the year of mouse
ujuci jalan

The second generation shamans:

enduringge mafa
dakabu saman
tasha aniya, born in the year of tiger
jai jalan

The third generation shamans:

saicungga mafa
gūlmahūn, born in the year of rabbit
ilaci

The fourth generation shamans:

ferguwecuke mafa
donghai saman
morin aniya, born in the year of horse
duici jalan

The fifth generation shamans:

kiyangkiyan mafa
domingga saman
meihe aniya, born in the year of snake
sunjaci jalan

The shaman inheritance of Shi family was indicated clearly in the above words of the sacred song. Although there is slight difference in the way of shaman inheritance among the various nationalities believing in Shamanism, “chosen by spirits” is the main way of shaman inheritance. That is, a new shaman must be

chosen from the family after the old shaman died. The words of the sacred song sang this point fully, and many ideas, ceremonies and inheritance also can be found in the sacred songs. Therefore, in a certain sense, the sacred words are an important carrier for shaman culture.

In a word, dubbed as “living fossil of shaman culture”, the shaman culture of Shi family in Dongha village systematically and roundly preserves the primitive state of shamanism, including a complete set of sacrificial rules and magical skills, the best shaman scripts of sacred chants, inspiring and changing drumbeats, harmonious waist bell music, as well as elegant and colorful dance. Now, it is really rare in China to listen to the original taste of sacred chants about the lord of hearth, the mud god and the wild god. The family has a long history and retains features of the patriarchal clan structure and Manchu custom, so it is an unshirkable responsibility for scholars and relevant governments to protect the important shaman culture heritage of Shi family and pay attention to the new generation of heritors of shaman culture.

Notes:

¹ Zaili is candidate(s) to be a shaman.

² In 2006, Jiutai city was named “home of shaman culture” by Chinese Folk Literature and Art Society.

³ Wuyun: means uyun in Manchu language.

⁴ Mokunda is a senior in the family.

⁵ Copies of Shamans of the Shi family, the sacred books for shaman ceremonies of the Shi family in Jiutai.

References:

Zhao, 2010 – *Zhao Dongshen*. Investigation of history in Huifa. M.: Publishing house of Jilin literature and history. 78p.

Lu et al., 2009 – *Lu Ping, Qiu Shiyu*, The Daur Shaman inheritor: Si Qinkua and her disciples. M.: Liaolin Nationalities Publishing House. 151p.

Zhao, 2010 – *Zhao Zhizhong*, Study on the sacred songs of Manchu shaman. M.: Chinese Nationalities Publishing House. 278p.

**Текст статьи публикуется в предоставленной автором редакции.*

НАСЛЕДИЕ МАНЬЧЖУРСКОЙ ШАМАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ

В этой работе рассматривается маньчжурское культурное наследие на примере семьи Ши из г. Цзютай, провинция Цзилинь, Китай. Обычно шаман играет роль лидера в шаманской культуре, следовательно, шаманское наследие имеет большую значимость для сохранения, изменения и развития шаманизма. Семья Ши является знаменитой традиционной маньчжурской шаманской семьей, история шаманов в которой насчитывает к настоящему времени восемь поколений. В целом, «избранники духов» и «избранники семьи» являются двумя способами наследования дара в семье. Неофит должен систематически тренироваться и пройти через две стадии подготовки, именуемые “хуеуцун” и “луоуцун”.

Надо сказать, что семья Ши и ее шаманы внесли огромный вклад в развитие шаманской культуры.

Мурашко О.А.

ТРАНСФОРМАЦИЯ РОЛИ ШАМАНА И ШАМАНСКОЙ МИФОЛОГИИ У НАРОДОВ СЕВЕРО-ВОСТОКА СИБИРИ

В эгалитарных сообществах коренных народов Северо-Востока и Дальнего Востока России, а это широкий круг современных народов (чукчи, эскимосов, юкагиры, коряки, ительмены, нивхи), в XVIII–XIX веках исследователи описывали особый вид шаманства, отличая его от шаманства тюркских и тунгусо-маньчжурских народов. В описаниях отмечалось, что у этих народов шаманство развито слабо. Нет специального шаманского костюма, обрядов призвания шамана, процесса обучения, передачи шаманского дара. Распространена практика семейного шаманства, каждый мог взять бубен или гадательные предметы и произвести гадание, лечение. В описаниях характеристик, соци-

альной роли шаманов и их функций у перечисленных народов отмечалось, что особым почетом в обществе они не пользовались, но призывались обществом или индивидами в случаях затруднений в практической жизни или необходимости проведения обряда в общине.

Отмечалось, что шаманами люди часто становятся после болезни или потрясений, недобровольно, а призванные «духами». Шаманами также становятся люди «превращенного пола», чаще мужчины. При этом на таких людей распространяются запреты для женщин: запрет пользоваться оружием, охотиться, входить в жилище через мужской вход; они должны находиться среди женщин и заниматься женской работой. Женщины шаманки отличаются мужественностью, самостоятельностью, умением выполнять мужскую работу.

Термины «шаман», «шаманство» к этим народам принесли в XVIII веке российские исследователи Сибири, православные священники и колонисты и использовали его по отношению к тем, кто совершал публичные языческие обряды. Этот термин использовался со значением осуждения как в период христианизации коренного населения («О занятии разными лицами волшебством», 1753 г.; «О шаманстве различных лиц», 1753 г. Центральный Государственный Архив Дальнего Востока. Томск. Фонд 1011, опись 1, дела 49, 50), так и в советское, атеистическое время. В языках народов Северо-Востока и Дальнего Востока России для обозначения посредников с миром духов использовались собственные термины, которые в переводе на русский язык обозначали либо функции такого человека, либо его психофизические характеристики.

«Каждая семья обладает священным бубном. Этот бубен употребляется во время различных семейных обрядов, праздников, при жертвоприношениях. ... Эти же бубны употребляются и настоящими шаманами... Особых шаманских бубнов у чукоч нет» (*Bogoras*, 1904–1909: 366–367). «Чукчи разделяют своих шаманов на три категории: шаманы-духовидцы (*келеткулит*) ... имеют постоянное общение с духами ... такие шаманы не внушают окружающим особого почтения, ... шаманы-предвещатели (*гелаталетит*), занимаются предвещаниями будущего при по-

мощи гадания, ...шаманы заклинатели (*эвгаовитколит*) занимаются заклинаниями и чарами, также магической медициной и хирургией... это разделение не очень резко, и нередко все три категории сосредоточиваются в одном лице» (*Богораз*, 1910: 21). «У чукоч, а также у азиатских эскимосов институт превращенных шаманов существует в полной силе» (*Богораз*, 1910: 31). «В рассказах о подвигах шаманов содержатся известные представления о строении мира» (*Bogoras*, 1904–1909: 291–294, 330–332).

«Корякское шаманство весьма похоже на чукотское. Помимо так называемого «семейного шаманства», т.е. семейных обрядов, связанных с употреблением бубнов и призыванием духов, у коряков имеются профессиональные шаманы, которых зовут энгэлгалан, духовдохновенный (от энгеэт – шаманский дух)... У них нет превращенных или меняющих пол шаманов, хотя в преданиях есть упоминания о них, интересно, однако, что шаман носит женские полосатые штаны» (*Jochelson*, 1904–1909: 49).

У юкагиров «шаман называется алма от глагола делать или иркейе, то есть дрожащий ... последний термин подразумевает нервную конституцию шамана». «Алма не был профессиональным шаманом, ...ухаживал за больными своей группы, приносил жертвы, молился богам об успешной охоте, о других благах и вел сношения со сверхъестественным миром...» (*Иохельсон*, 2005: 236). Юкагирские шаманы имели специальный костюм, символизирующий птичью шкуру, по мнению Иохельсона, этот костюм заимствован у тунгусов (*Иохельсон*, 2005: 244).

«У гиляков (нивхов) шаманы претендуют быть главным образом, лекарями...многие гиляки умеют плясать, бить в бубен и проделывать все то, что делают шаманы при отправлении своих обязанностей» (*Шренк*, 1903: 121). «Болезнь это злой дух, забравшийся в тело гиляка и его поедающий. Духи помощники шамана выманивают злых духов из тела человека...Они же носят душу шамана в поисках за украденной душой больного, забираясь с ней даже в царство теней во время камлания» (*Штернберг*, 1904: 48–49). «Если гиляк серьезно заболевает, шаман вырезает из дерева фигурку *пангкх* или показывает, как это нужно сделать, и велит носить ее на груди,

чтобы снова сделаться здоровым» (*Шренк*, 1903: 110). Приведенные описания были сделаны исследователями в конце XIX – начале XX века.

Описания практики общения с духами у народов Камчатки, камчадалов /ительменов, были произведены в первой половине XVIII века, через 40 лет после начала контакта коренного населения Камчатки с российскими колонистами. При этом первые исследователи народов Камчатки также сравнивали эту практику с наблюдениями, сделанными у тюркских и тунгусо-маньчжурских народов Сибири.

«У камчадалов нет особливых шаманов, как у других тамошних народов, но всякая баба, а наипаче старуха, и всякий *коехчучь* волхвом и толкователем снов почитается. При шаманстве не бьют они в бубны, ни платья, для того нарочно сделанного, не надевают... Шаманят же они и во время праздников, когда грехи очищаются, шепчут, курят, махают, отирают тоншичем, обвязывают перевязками, отговаривают пришедших в изумление (*Крашенинников*, 1949: 412).

«Шаманы и шаманки особым уважением среди них не пользуются, и шаманить дозволено всякому... бубнами они пользуются с целью узнать что-либо неизвестное, например, если у них случилась покража, или если им хочется истолковать сновидение» (*Стеллер*, 1999:162–163). «Если с кем-нибудь случится беда, если он заболит или на промысле ничего не добудет... тогда он прибегает к шаманству и делает это до тех пор, пока шаманка не отгадает причины беды», – сообщает *Крашенинников*, описывая типичный обряд гадания, производимый женщиной-камчадалкой и её помощницей» (*Крашенинников*, 1949: 412).

В ранней рукописи «Описание камчатского народа» С.П. *Крашенинников* также сообщает о шаманах превращенного пола, *коехчучах*: «Прежде всего, в каждом острожке бывали жупаны, то есть мужики женскую должность отправляющие, из которых некоторые собственных мужей имели, а иные переменных. Платье же они имели женское и с женщинами вместе сидели, и в трудах женских упражнялись... Жупанов признавали камчадалы за великих волхвов, так что их повеления ни тойоны не присту-

пали и им, пришед с промыслов, лучшего зверя в подарок приносили» (*Крашенинников*, 1949: 695–696).

Г.В. Стеллеру удалось записать термины, которыми обозначали шаманов и шаманов в Большерецком (*гюиспахас* и *юумуисха*) и Нижнем Камчатском острогах (*куильпильчигка* и *киттимиганги*) (*Стеллер*, 1999:162). В настоящее время эти термины не сохранились. В современном языке ительменов (сохранился лишь западный диалект) специального слова для обозначения шамана нет. У Крашенинникова распорядитель ежегодного осеннего «праздника благодарения» называется «знающий старик», «старик, который на все нашептывал», его помощницы – «старухи», «бабы» (*Крашенинников*, 1949: 414–418) – все эти понятия в современном ительменском языке обозначаются словом *Mumx*.

Приводя описание кульминации осеннего праздника, С.П. Крашенинников представил картину сильнейшего массового эмоционального перевозбуждения участников, особенно женщин, доведших себя до обморока: «После того обсели вокруг все старики, тот, который на все нашептывал, ... следующую речь к огню говорить начал: «От Кутхи нам приказано воздавать тебе жертву однажды в год, что и исполняем, чего ради просим, чтобы ты нас хранил и миловал, не причинял бы скорбей и бед и не делал пожару... прочие старики вставали, и, топая ногами и плеская руками, и кричали “алхалалалай”... Во время крику начали выбегать из угла бабы и девки, искося глаза, искривя рот ... дошед до лестницы подняли руки кверху и делая странные телодвижения плясали и кричали во всю голову, а потом одна за другой падали на землю будто мертвые ... где лежали аки бесчувственные, пока некий старик не отшептал каждую порознь... Сие позорище показалось мне противнее и странней якутского шаманства, ибо там один токмо шаман бесится, а здесь целой острожек» (*Крашенинников*, 1949: 417).

Путешественники XIX века не увидели ительменских шаманов и публичных камланий, хотя и слышали о них от казаков. Даже полевому исследователю начала XX века В.И. Иохельсону, оставившему рукопись “Камчадалы”, в разделе о шаманстве пришлось ограничиться цитированием С.П. Крашенинникова и

Г.В. Стеллера. Это же делали и последующие авторы. Н.К. Старкова, ительменка по происхождению, в коллективной монографии 1990 г., процитировав С.П. Крашенинникова, комментирует: «Речь идет, таким образом, не о типичном шаманстве, а скорее о знахарстве и колдовстве. Еще в 30-е годы XX века среди ительменов сохранялись общепризнанные знахари, которые лечили больных травами, а также наговорами и камланием» (Старкова, 1990: 140).

Шаманские мотивы в вороньем цикле фольклора ительменов и коряков проанализированы Е.М. Мелетинским. Вороний цикл включает, по Мелетинскому: 1) сюжеты творения – демиург, 2) рассказы-сказки о вороне – шамане, 3) сказки о животных с героем вороном. (Мелетинский, 1979: 31). Он отмечает, что Ворон-Кутх предстает в текстах как демиург, прародитель и первый шаман. Коряки называют Ворона Творцом в заклинаниях против злых духов, также называют его изобретателем бубна. В топонимических преданиях сохранились священные места, связанные с творением, странствованием и уходом Кутха: «у ительменов – баты (лодки, – *ОМ*) Кутха» – скалы на р. Озерной, у коряков «баты» – вблизи с. Каменского (Мелетинский, 1979: 37). «Шаманское искусство Ворона ... проявляется в исцелении его сыновей, дочерей, в трюках, посредством которых он борется со злыми духами-людоедами, носителями болезней» (Мелетинский, 1979: 43).

Кутх умеет отчуждать от себя части тела и превращать их в своих помощников, влиять на погоду, превращать неживые предметы в живые, умирать и оживать. Е.М. Мелетинский отмечает пародийность шаманских действий в сказках о Кутхе. В XX веке сюжеты о вороне у коряков и ительменов даны пародийно, творческие акты становятся проделками трикстера: «...место странствующей души шамана и его шаманских духов занимает половой орган, безнадежно путающий поручения»; «"временная смерть" шамана оказывается коварным притворством ...»; причины применения шаманских действий Кутхом – похоть, прелюбодеяние, обжорство, попытка обмана, объекты действий и превращений – «низкие предметы» – экскременты, половые органы, похищенная пища (Мелетинский, 1979: 46). В то же время, при-

веденные С.П. Крашенинниковым и Г.В. Стеллером «неприличные рассказы» о Вороне, брачно-эротические анекдоты, свидетельствуют о том, что роль Ворона-трикстера хорошо была известна у ительменов и в XVIII веке.

Следует отметить, что в переведенных на русский язык текстах сказок ительменов, записанных в XX веке и опубликованных в 1974 г., само слово «шаман» употребляется всего лишь один раз. В сказке N177 (22) (Сказки и мифы, 1974), где жена Кутха Мити обращается к «бабке-шаманке», чтобы оживить свою дочку. Эта поздняя запись 1969 г., сделанная А.П. Володиным и данная в его же переводе. При этом сам А.П. Володин в своей книге «Ительмены» указывает на то, что словом «митх» в ительменском языке обозначаются и просто «дедушка /бабушка» и «знающая старушка», то есть шаманка (Володин, 1995: 45–46); возможно, что это единственное упоминание слова «шаманка» в сказках данного периода – лишь авторский перевод слова «митх».

Кутх в сказках, записанных в советское время до 1970 года, предстает как излюбленный герой волшебной сказки, плут и простик, страдающий всеми человеческими пороками, из-за которых постоянно попадает в смешные и опасные положения. В то же время он обладает нечеловеческими возможностями (калечит себя, умирает и мгновенно оживает или излечивается и т.д.), благодаря которым всегда выходит сухим из воды.

Трансформации мотивов шаманского мифологического эпоса и сказочного фольклора, а также социальной роли «неошаманов» продемонстрируем на примере коренных народов Камчатки.

В литературных обработках мифологических сюжетов и сказок писателями ительменского, корякского и камчадалского происхождения последней четверти XX века образ Кутха меняется, иногда романтизируется, сказки упрощаются до дидактических историй, предназначенных для детей.

Сильнейшее влияние на современные представления коренных народов Камчатки о своей культуре и фольклорном наследии оказал наиболее крупный камчатский поэт и писатель, происходивший из семьи камчадалов, Г.Г. Поротов. В стихах и стихотворных поэмах Г.Г. Поротова, содержащих поэтические ре-

конструкции исторического прошлого ительменов и их мифологии на основе переосмысленных фольклорных сюжетов, Кутх представлен то как герой-демиург, то как лукавый весельчак. В поэме «Пихлач» автор обращается к Кутхе за вдохновением: «Вверху кружит легкою птицей отвергнутый внуками Кутх. С ним древние сказы вернулись, полночные думы роя» (Поротов, 1984: 40). К Кутху как к небесному защитнику обращается в этой же поэме легендарная девушка Милва, похищенная злодеем: «О Кутх, убийцу покарай!» (Поротов, 1984: 39). Одновременно Поротов подчеркивает, что бессмертие Кутха в его веселости: «Кто ты такой Кутха? Я не видел тебя, я не слышал тебя, только знаю, что шутка – это радость твоя, это сила твоя. Оттого весельчак и живучий. Даже бог Нустахчах устарел и зачах... Он насмерть с Христом сражался. Нустахчаха уж нет, замело божий след, а ты, балагур, жив остался» (Поротов, 1984: 15).

В одних произведениях Г.Г. Поротова Кутх это демиург-прародитель, таким он выступает в романтической поэме и пьесе «Крылатый Кутх», повествующей о днях творения. Кутх спасает из волн свою будущую жену Миты, бежит с ней от неких «богов», которые ее хотят у него отнять, и после шторма оказывается с ней на берегу страны «еще не открытой, но юной, как мы» (Поротов, 2003; 1:198). В другой, шуточной поэме «Боги», построенной как рассказ ребенку, он называет Кутха богом и шаманом: «Жил да был на свете Кутха. Всех умел в руках держать. Кутха бог, а бог – не шутка, мог неверных покарать... Поклонялись ему люди, приносили щедро дар, а шаман, сплясав под бубен, уносил дары в амбар» (Поротов, 2003; 1:199 – 200).

В прозаических сказках и пьесах, созданных Г.Г. Поротовым на основе фольклорных сюжетов, Кутха остается веселым плутом-перевертышем («Кутха и мыши», «Как Кутха на горбушах катался», «Как Кутха Эмемкута пугал», «Как Кутха заставил Миты труд полюбить» и др.) (Поротов, 2003; 1: 317–356). Двойственное отношение Г.Г. Поротова к Кутху выражено героями его романа «На околице Руси». Поэтически настроенный герой Валва обрывает рассказчика смешной сказки про глупость Кутха словами: «Дьячок нарочно перевирает ительменские песни, чтобы показать, какие, мол, жили тут до нас дикари, а после все по-

вторяют его брехню». Но рассказчик сказки утверждает, что так ему рассказывала его бабушка, а ей – ее бабушка. В споре побеждает романтический герой, запев свою «родовую песню» «Крылатый Кутх» (Поротов, 2003; 2: 81–83). Г.Г. Поротов умер в 1985 г. Для продвижения своих произведений на основе фольклорных сюжетов в те времена ему приходилось писать в предисловиях: «опасности религиозного влияния на современного человека, с его цивилизацией, достижениями в науке, технике нет. Познать же прелесть легенд прошлого и сохранить их для будущего – необходимо» (Поротов; 2003; 1: 340). Вслед за Г.Г. Поротовым поэтической обработкой фольклорных текстов занимались камчатские поэтессы и писательницы Т.Е. Гуророва, Т.П. Лукашкина, Н.Д. Суздалова и другие.

Пересказанные современным русским языком и растиражированные на Камчатке сюжеты ительменского и корякского мифологического эпоса и сказок оказали огромное влияние на национальную интеллигенцию Камчатки 1980-х – 90-х годов, которая использовала их в период восстановления и реконструкции этнического мировоззрения в конце XX – начале XXI века.

В этот период в изолированных общинах коренных народов Камчатки появились люди, которых члены общин стали называть пришедшим к ним из русского языка словом «шаман». Это могли быть работники культуры, учителя, которые возрождали традиционные этнические праздники, а также народные целители. Комплекс культурного наследия, фольклора и современных представлений, бытующий у локальных этнических групп, определил социальную роль «новых шаманов» в качестве хранителей традиционных знаний, обрядов, текстов и в качестве целителей.

Эти «новые шаманы», речь пойдет о тех, кто сам не претендовал на звание шамана для удовлетворения личных амбиций, а ответил на вызовы своего сообщества, удивительным образом повторяют характерные черты своих далеких по времени предшественников, являвшихся посредниками между людьми и сверхъестественными силами.

Приведу пример становления социальной роли двух ительменских «неошаманов», живущих в отдаленном поселке на северо-западе Камчатки.

В начале 1980-х годов тридцатипятилетний ительмен Б. почувствовал острый внутренний призыв возродить культуру своего народа. В это время он был артистом корякского ансамбля в столице Корякии. По его словам, он с детства имел слабое здоровье, отец не брал его на охоту, на морзверобойный промысел, и он охотно занимался собирательством вместе с матерью и другими женщинами. Худенький, маленького роста, подвижный, похожий на ребенка, он дважды пытался учиться в большом городе, год – на художника и год – на балетмейстера, но из-за проблем со здоровьем возвращался на Камчатку. Б. с гордостью сообщал, что ему в это время посчастливилось встречаться с самим Г. Поротовым.

Покинув корякский ансамбль, он вернулся в родное село, жил вместе с матерью, никогда не был женат. Получил работу в сельском доме культуры и поставил себе цель – возродить древний обрядовый осенний праздник ительменов, описанный в XVIII веке С.П. Крашенинниковым. Собирал мелодии, песни, танцы у стариков, рисовал костюмы, вместе с двоюродной сестрой вел кружок ительменских танцев в детском саду и школе (ПМА).

В 1987 г. Б. вместе со своими единомышленниками и учениками, входившими в сельский фольклорный ансамбль «Эльвель», которым он руководил, впервые поставил сочиненный им вместе с участниками ансамбля спектакль на сцене сельского клуба. Клуб вскоре сгорел, а спектакль превратился в народный традиционный праздник на берегу реки, который назвали Алхалалалай по обрядовому кличу, записанному С.П. Крашенинниковым.

По словам Б., вначале старики критиковали этот спектакль. Мелодии и танцы им казались слишком быстрыми, не такими, к каким они привыкли. Но со временем они смирились и в 1995–1997 годах, когда автор наблюдал этот праздник, присутствовали на нем с удовольствием.

Молодыми жителями села этот новый этнический праздник был воспринят с большим энтузиазмом. Организационные проблемы взял на себя тогдашний глава села, впоследствии председатель Совета возрождения ительменской культуры О. Запо-

роцкий. Программа праздника обсуждалась коллективно на заседаниях Совета.

На празднике участниками ансамбля «Эльвель» воспроизводятся в форме танцевально-песенных номеров обряды, описанные у С.П. Крашенинникова. В начале обряда руководитель ансамбля обращается к Кутху на ительменском языке «с молитвой», повторяющей текст, приведенный у Крашенинникова; он благодарит Кутху за его щедрость, просит быть добрым и в будущем году ко всем присутствующим, в том числе, и к иноэтничным гостям, которые приезжают на праздник из соседних сел и даже города. Отдельные части обряда завершаются с участием всех зрителей. В конце обрядовой части праздника устанавливается *хантай*, деревянный столб в виде антропоморфного изображения, включающего черты ворона и рыбы, которому приносятся жертвы пищей. В ночь после праздника под звуки бубнов проводятся соревнования на выносливость в танцах и пении.

Уже через 10 лет после проведения первого обрядового перформанса, молодежь, участвовавшая в очередном осеннем празднике, объясняла автору, что «Алхалалай» – это «праздник очищения от грехов», «благодарения природе», так же как это объяснял ранее и сам Б. (*Мурашко*, 1999: 175).

Во время репетиций перед праздником и на самом празднике Б., которого односельчане, как бы шутливо, называют «шаманом», обладает огромным авторитетом. Но эти же односельчане в обычные дни часто посмеиваются над его образом жизни, неумением обеспечить себя самым необходимым (и снабжают его рыбой и другими продуктами). Односельчане переживают, если он запивает перед праздником, боятся, что обряды будут проведены неправильно, так как они уже привыкли связывать последующие события в жизни села с тем, как прошел праздник (ПМА, 2000).

Как художественный руководитель сельского ансамбля Б. является как бы центром культурной жизни села. Односельчане разных возрастов с удовольствием в течение года ходят на репетиции ансамбля. Разучивают, придуманные Б. новые танцевально-песенные номера. Воспроизведенный Б. однажды в танцевально-песенном оформлении традиционный праздник первой

рыбы в начале июня со временем получил свое обрядовое значение. Так же Б. поставил танцевально-песенный номер для обряда, посвященного медведю, убитому на охоте, который упоминал С.П. Крашенинников.

Б. чрезвычайно креативен и сочинил много танцев, песен и номеров на основе фольклорных сюжетов, которые сейчас известны по всей Камчатке и распространяются в записях. Размышляя о новых номерах, Б. мыслит танцевальными образами и мелодиями. В качестве сюжетов для новых номеров он использует также литературные обработки сказок, выполненные писателями ительменами. Эти номера воспроизводятся фольклорными коллективами, ставятся детьми в школьных кружках (ПМА, 2010).

Также он любит изготавливать и дарить этнические сувениры (амулеты). В своем творчестве он не одинок. Изготовлением традиционных «сувениров» из кости, дерева, бисера занимаются все участники ансамбля. Каждый год из трех с половиной сотен жителей небольшого села в ансамбль приходят новые молодые участники.

В селе есть талантливый поэт-песенник Л., который недавно сменил в ансамбле Б., вынужденного уехать из села «поближе к больницам» в связи с проблемами со здоровьем. Л. признанный острослов, сочинитель юмористических экспромтов, и, несмотря на тяжелые личные потери, всегда держит марку весельчака и заводилы. Его рассказы о рыбалке и охоте похожи на забавные приключения Кутха. Л. также ведет занятия с детьми в школе и детском саду.

Б. всегда был готов полечить односельчан массажем и травами. Но не слишком усердствовал в этом искусстве, так как его односельчанка О. за это же время стала профессиональной целительницей. Она происходит из семьи потомственных целителей. В 30 лет заболела, оказалась в больнице, и одна из целительниц-корячек сказала ей, что она не выздоровеет, если не будет лечить людей. О. с детства обладает даром ясновидения, видит «ауру» больного, пропавшие вещи.

В лечении людей ей «помогают духи» умерших родственников и односельчан, которые являются к ней и дают советы.

Впрочем, она читает медицинскую литературу, освоила приемы массажа и фитолечения. В молодости хотела поступать на медицинский факультет, но ее туда «комиссия (парработников, – *ОМ*) не пустила, «сказали, что ты своим голосом всех больных распугаешь».

Она, действительно, обладает очень низким завораживающим голосом. Самостоятельная, бесстрашная, живет без мужа, с собственной дочерью, удочеренной племянницей и внуками. Лечит пассами, словесными формулами, травами. В 1991 г. крестилась и теперь применяет в лечении молитву. За лечение денег не берет, пациенты добровольно приносят ей пищу и одежду. В 1996 г. была приглашена на жительство в соседний (20 км) рыболовецкий поселок (где проживают рабочие рыбокомбината) для лечения его работников разных национальностей. Официально работает уборщицей. Ведет почти нищенский образ жизни.

В этом поселке она нередко подвергается преследованиям со стороны своих же пациенток, членов православной церковной общины, которые ябедничают на нее приезжающему несколько раз в год служителю церкви, обвиняя в колдовстве. В то же время, она обладает огромным целительским авторитетом, все к ней идут со своими болезнями, пропажами, обращается даже местная милиция при поисках пропавших людей или украденных вещей (*Мурашко, 1999: 173*).

После строительства в соседнем поселке православной церкви в 1997 г., многие местные аборигены крестились, во всяком случае, они носят нательные крестики. При этом они совершенно искренне и простодушно считают, что ношение крестика, посещение церкви, использование амулетов и проведение ительменских обрядов, вполне совместимые вещи. Как объяснил Б., тоже носящий крестик среди других амулетов: «Но это же здесь у нас, где наши предки жили» (*ПМА, 2010*).

Описанные выше «новые шаманы» в своем социуме одновременно являются маргиналами и центрами эмоционального притяжения, так как осуществляют в своей общине психофизическую защиту членов своего сообщества на коллективном и индивидуальном уровне различными способами, близкими традиционным представлениям членов этого сообщества. Они делают

это с помощью воспроизведения мифологической картины мира (реконструкция обрядовых праздников); сублимации индивидуального или коллективного напряжения через мантические и магические действия – жертвоприношение, гадание, произнесение словесных формул, воспроизведение традиционных жестов, создание рукотворных носителей сверхъестественной силы («талисманов»).

Их деятельность востребована не только жителями маленького ительменского села, но и частью населения Камчатки, принадлежащего к разным национальностям.

Литература:

Богораз, 1910 – *Богораз В.Г.* К психологии шаманства у народов Северо-Восточной Азии. // ЭО. 1910. №№ 1–2. С.1–30

Богораз, 1900 – *Богораз В.Г.* Материалы по изучению чукотского языка и фольклора. Ч.1. П.

Bogoras, 1904–1909 – *Bogoras W.* Chukchee (Jesup North Pacific Expedition, v. 7) Leiden N.-Y.

Володин, 1995 – *Володин А.П.* Ительмены. СПб: Просвещение. С. 45–46.

Jochelson, 1904–1909 – *Jochelson W.* The Koryak (Jesup North Pacific Expedition, v. 6) Leiden N.-Y.

Иохельсон, 2005 – *Иохельсон В.* Юкагиры и юкогаризованные тунгусы. Новосибирск «Наука». 676 С.

Крашенинников, 1949 – *Крашенинников С.П.* Описание земли Камчатки с приложением рапортов, донесений и других неопубликованных материалов. М.-Л. 840 С.

Мелетинский, 1979 – *Мелетинский Е. М.* Палеоазиатский мифологический эпос. М.: Наука. 230 С.

Мурашко, 1999 – *Мурашко О.А.* Шаманство и традиционное мировоззрение ительменов. «Избранные духов» – «Избравшие духов». Традиционное шаманство и неошаманизм. Памяти В.Н. Басилова (1937–1998) / Сборник статей М.: ИЭА РАН. С. 160–182. (ЭИ... Т. 4).

Поротов, 1984 – *Поротов Г.* Камчатский мотив. Стихи, поэмы. Петропавловск-Камчатский. 64 С.

Поротов, 2003 – *Поротов Г.Г.* Сочинения в двух томах. Петропавловск-Камчатский: Новая книга. Т.1. 638 с. Т. 2. 560 С.

Сказки и мифы, 1974 – Сказки и мифы народов Чукотки и Камчатки. М.: Наука. 645 С.

Стеллер, 1999 – *Стеллер Г.В.* «Описание земли Камчатки». Петропавловск-Камчатский. 288 с.

Старкова, 1990 - *Старкова Н. К.* Вераования и культы // История и культура ительменов. Л. “Наука”. С. 138–191.

Шренк, 1903 – *Шренк. Л.* «Об инородцах Амурского края», т. III. СПб.

Штернберг, 1904 – *Штернберг Л.Я.* Гиляки. Этнографическое обозрение. Кн. 61.

Архивные данные – «О занятии разными лицами волшебством», 1753 г.; «О шаманстве различных лиц», 1753 г.: Центральный Государственный Архив Дальнего Востока. Томск. Фонд 1011, опись 1, дела 49, 50.

ПМА – Полевые материалы автора.

Murashko O.A.

TRANSFORMATION OF THE IMAGE OF THE SHAMAN AND SHAMANIC MYTHOLOGY AMONG THE PEOPLES OF NORTH-EASTERN SIBERIA

In egalitarian communities of the North-East and Far East of Russia, and this covers a wide spectrum of contemporary peoples (the Chukchi, Eskimos, Yukagir, Koryak, Itelmen, Nivkhs), researchers used to describe a special type of shamanism, differentiating it from the shamanism of Turkic and Tungus peoples. It was believed that these peoples did not have a well developed shamanism. They did not have a special shaman attire, any rituals of invoking shamans, passing over the shamanic gift, process of training. The practice of family shamanism was wide-spread, anyone could pick up a shaman's drum or oracle objects and start fortune-telling or curing. In the descriptions of personal characteristics, the social role of shamans and their functions, the researchers noted that shamans did not enjoy special reverence in the society, but they were summoned by the society or by an individual in case of predicaments in practical life or necessity to restore the serenity of mind and holistic worldview in the community. Researchers reported, that people often become shamans after an illness or a commotion, not of one's own free will, but called upon by the spirits. Among shamans of these peoples one also often finds persons of “transformed gender”,

more often – men. In such cases, taboos existing for women are applied to such men; they have to be among women and involved in women's work. Women-shamans were described as masculine, independent, capable of performing men's work.

The term “shaman” was introduced to these peoples in the XVIII century by the Russian explorers of Siberia, Orthodox Church priests and settlers, and it was used to designate those, who were performing public pagan rituals. This term was used with a connotation of disapproval both in the period of Christianization of the indigenous population, and in the Soviet atheistic time. In the languages of the North-East and Far East of Russia native terms were used to designate mediators with the world of spirits, which, when translated into Russian, meant either the functions of such a person, or his or her psycho-physical characteristics (*Крашенинников*, 1949; *Стеллер*, 1999; *Вогораз*, 1900, 1904–1909, 1910; *Jochelson*, 1904–1909, 2005; *Штернберг*, 1904).

In the mythology of the indigenous peoples of the Kamchatka Peninsula, the first shaman is the Raven-creator (called Kutkh). To the Ithelmen and Koryak, the Raven appeared as a demiurge, a tribal ancestor, a cultural hero, but the folklore texts of the 20th century sometimes call him “the creator”, a mighty shaman and simultaneously a mythological trickster (*Мелетинский*, 1979: 36–37, 40).

During the period of rehabilitation and reconstruction of ethnic religious life at the end of the 20th century – beginning of the 21st century, at the background of destruction of old ideology and ideological vacuum, in the isolated communities of these peoples emerged certain individuals, whom the members of the communities willingly call “shamans”. They were expected to provide the same services that used to be rendered by the experts in communication with spirits.

These “new shamans” are coming from those who do not claim to have the title of a shaman for the sake of satisfying personal ambitions and goals, but they are ready to help their fellow villagers to overcome psycho-physiological discomfort; surprisingly, they possess the same characteristic features that their remote predecessors did. The case study describing the history of formation, personal characteristics, position in socium, particularities of practice of a

man-shaman and a woman-shaman, living in a remote village at the North-West of Kamchatka, shows that the foregoing characteristics, described in ethnographic literature, partially or completely coincide with personal, social and functional characteristics of contemporary shamans (*Мурашко*, 1999: 172–180).

These “new shamans”, being marginal personalities in their communities, are solicited by this community in order to perform psycho-physical defense of its members from the negative impact of the outer world and internal problems at the individual and collective levels. The following are the aims of shamans who use traditional ways of eliminating the occurred disharmony: communication with spirits with the help of construction or re-enactment of the mythological picture of the world, accounting for or eliminating the occurred collective or individual problem, sublimation of the internal tension with the use of magic and mantic actions – sacrificial offerings, uttering of verbal formulas, creation of hand-made carriers of supernatural power (including reproduction of the ritual of thanksgiving to Nature, treatment of illnesses using traditional community methods).

Нальчикова Е.А., Текуева М.А.

ТРАДИЦИОННЫЙ ИНСТИТУТ ТЕЛЫКИ: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ*

Война, и особенно такая масштабная по трагическому вмешательству в судьбы государств, народов, отдельных людей, как Великая Отечественная, вносит большие перемены в повседневность, рутину женского быта. Расширяется круг женских обязанностей, увеличивается число зависимых от женщины и рассчитывающих на ее поддержку людей. Но самое страшное – перманентное состояние трагического предчувствия, ожидание беды, болезненное ощущение неопределенности. Необходимость продолжения жизни, существования в подобных условиях привела к поиску особых практик выживания и адаптации женщин к жестокости военных действий, потерям, лишениям.

Где находить силы, откуда ждать помощи, что может подарить надежду? Ответ ищут в опыте прошлого. В подобной ситуации одним из доступных, «облегчающих», приносящих надежду способов выживания становилось обращение к высшим, сверхъестественным силам. Воплощенные, по народным представлениям, в «избранных», «отмеченных» людях, они придавали уверенности в благополучный исход при столь неблагоприятных обстоятельствах. Именно это средство, проверенное временем, подтвержденное рассказами стариков и уважаемых людей, информация, полученная через «посредников между мирами», стала одним из источников «женской веры» и «женской силы».

Элементы народных верований, специфических этнических суеверий и предрассудков становятся для исследователей одним из источников этнологического анализа традиционных культурных систем, позволяющих реконструировать повседневную женскую действительность, определить проявления бессознательного в их поведении, использовать экстремальные обстоятельства жизни этноса для выявления архетипического пласта культуры.

Обращение к нарративным источникам – рассказам женщин, переживших войну, – позволяет нам исследовать некоторые аспекты этнографического характера. Наиболее остро обсуждаемыми оказались сюжеты, касающиеся темы «лиминальных» людей – феномена «посредников между мирами», визионеров, имеющих сведения о пропавших без вести, погибших на фронте и т.п. Этот инструмент утешения, снятия эмоционального напряжения у женщин, ждущих близких с войны, можно назвать компонентом языческой культуры адыгов, связывающих драматическую реальность с архитектурным этническим сознанием.

Посреднические «межмировые» функции отчетливо выражены в адыгском институте *тепльыкI*, к изучению которого практически никто не обращался (существуют наработки об аналогичных институтах у других кавказских народов, в частности, абхазов, грузин и др.). Возможность заполнения этой информационной лакуны определяется фактом, что информанты, и особенно сами визионеры, остаются одним из наиболее доступных (а в отдельных случаях – единственно доступным) и

семантически насыщенных источников при исследовании некоторых аспектов традиционного мировоззрения и ритуальной практики.

Прежде всего, следует уяснить, как адыги представляли себе загробный мир. У адыгов нет традиционной двухполюсной схемы «край – ад»; в их домусульманских верованиях дифференциация «того света» по признаку «хорошее – плохое» отсутствует: все будем в одном месте, где-то под землей (локализация неточная, противоречивая, но наиболее популярная в фольклорных источниках). Участник Кавказской войны на стороне горцев Т. Лапинский ёмко сформулировал еще не скорректированные исламской идеологией представления адыгов о посмертном существовании: «Они верят в будущую лучшую и вечную жизнь (в награду, но не в наказание) после смерти и представляют ее совершенно сходной с земной, с той только разницей, что она будет лучше и приятнее и не прекратится смертью» (*Лапинский*, 1995: 136).

Это мир, где встретятся все, когда-либо жившие на земле, независимо от возраста, сословия, пола, правда, там «с каждым обращаются в соответствии с его заслугами» (*Мариньи*, 2006: 304). В плачевых песнях адыгов (*гыбзэ*), имеющих импровизационный характер и создаваемых непосредственно в горестный момент, упоминаются все ожидающие (встречающие) умершего примерно следующими словами: «Несмотря на то, что у нас горе, но там тебя ждет отец, мать...» (Информаторы Нагоева Л.К., 1929 г.р., с.Карагач; Озрокова А.Л., 1917г.р., с. Черная речка, Кабардино-Балкарская Республика и др.). Уходящих успокаивала перспектива встречи с ушедшими: «Хорошо мы с Хаджи жили, На том свете мы будем вместе» (Кабардинский фольклор, 2000: 369). Роза Нова (информатор Темирканова Ж.С., 1963 г.р., с.Аргудан, КБР), до конца не верившая в летальный исход своей болезни, когда ей становилась совсем плохо, пыталась успокоить себя словами, что на том свете у нее больше близких (родители, муж, брат, дочь), чем на этом. Этот утешительный мотив используется в ситуации неизлечимой болезни, неизбежной трагедии и т.п.

В период Великой Отечественной войны перманентно тревожное ожидание вестей с фронта о судьбе родных возвращало

женщин к аутентичному архаическому сознанию в мир привычных духов и верований. Подобные проблемы с «правильным» мусульманским восприятием «жизни после смерти» характерны для адыгов в периоды разных исторических коллизий. Так, например, к XIX в. относится свидетельство Ад. Берже об известном ему княжеском семействе, члены которого с большею или меньшею набожностью исполняли обряды ислама. Один только «...дряхлаый старик, глава этого семейства, упорно отказывался от принятия мусульманской веры, – как вдруг случилось ему жестоко заболеть; старик был при смерти. – Родственники его уже привели муллу и стали уговаривать его принять ислам, чтобы открыть себе путь в Мухаммедов рай, столь цветисто описываемый муллою. Старик долго слушал ненавистного ему проповедника и молчал, но, наконец, махнув рукою, сказал: «Лучшие годы моей жизни я провел с людьми, теперь уже покойниками; они и не думали о мусульманской вере, но были благороднее, храбрее и простодушнее людей нынешних; не хочу я вашего рая: куда они пошли, туда и я пойду, – мне лучше быть с ними» (*Берже*, 1992: 20). Это несомненное свидетельство стойкой народной веры в возможность, и даже неизбежность, встречи со всеми ранее умершими.

Как узнать точнее о том, что нас ждет после смерти? Подобно другим мировым религиям, ислам утверждает, что физическая кончина не является итогом человеческого существования. Смерть переводит душу и тело в иные ипостаси. Праведники после Суда обретут вечное блаженство в раю – *ал-Джанне*. Коран изобилует красочными зарисовками райских садов, где текут прохладные реки и большею частью красавицы обносят чашами с вином облаченных в роскошные одеяния (*Нешитов*. 2004: 85). Тех же, кто попадет в *ад-джаннам*, разумеется, ждет совершенно иная судьба. Им предстоят невероятные муки. Адыгский писатель-просветитель Хан-Гирей пишет: «Черкесы единодушно и искренне веруют, что люди за грехи свои подвергнутся в будущей жизни наказаниям, соразмерно преступным их деяниям, но что, будучи мугамеданином, человек не делается вечной жертвою, а возвратится снова к блаженствам рая» (*Хан-Гирей*, 1989: 151).

Видение убийцы героя народной песни Джембулата позволяет представить зримые представления адыгов о рае и аде: «...лучезарное здание – то был рай, жилище блаженных... земля поколебалась, расступилась, и открылось подле меня огненное жерло, из которого выходили пламенные столпы, тучи дыма, и показывались какие-то чудовища – то был ад!» (*Хан-Гирей*, 1989: 146).

Адыги считали принципиально важным прожить достойную жизнь, возможно и потому, что последняя определяла, по народным представлениям, характер посмертного существования. Сегодня многие кабардинцы старшего поколения также, заявляя, что они мусульмане, считают, что райской жизни могут добиться порядочностью, доброжелательным отношением к людям, не взирая на то, что не выполнили некоторые из пяти основных заповедей ислама (Информаторы: Соблирова Л.Х., 1932 г.р., с. Герменчик; Хакунов Л.А., 1930 г.р., с. Псынабо, КБР).

Своеобразное совмещение домусульманских и мусульманских представлений находим в рассуждениях героев А.-Г. Кешева: «...не скупись ни в чем, будь щедр на хлеб-соль, на дары, тогда только можешь предстать с чистым лицом перед судом того, кто правит нашими делами, тогда и я не отвергну от тебя лица» (*Кешев*, 1988: 68). Предполагается, что человеку, жившему, «как настоящий черкес», «бог даст царство небесное».

Понимание того, что смерть имеет необратимый характер, и умерший не может вернуться, привело к заполнению информационного вакуума относительно специфики посмертного существования и устройства загробного мира посредством свидетельств так называемых визионеров. Максимальная нагрузка приходилась на них в годы Великой Отечественной войны и послевоенные годы (в связи большим количеством мужчин, пропавших без вести). Это могло быть связано не только с вышеназванными причинами, но и с антирелигиозной пропагандой, приведшей к повторной частичной утрате мусульманских представлений, почему вновь оказались востребованы традиционные способы, источники знаний о неизбежном будущем.

Все известные типы людей, имеющих связь с потусторонним миром, адыгская ментальность рисует в женских образах

(*жещтео, удд, теллыкI*), но приходящий перед смертью – мужчина (*Псэхэх*), ибо душа так крепко держится за тело, что часто нужна большая физическая сила, чтобы разлучить их (Информаторы: Хаткова Ш.Х., 1919 г.р., а. Уляп, Республика Адыгея; Озрокова Аслижан Лукмановна, 1917 г.р., с. Черная речка, КБР). *Псэхэх* приходит в разном обликии, поэтому перед смертью умирающий видит родственника (информатор: Лафишева Л.Х., 1922г.р., а. Красный Восток, КЧР; Кишева С.В., 1948 г.р., с. Чегем II, КБР), тень (информатор Хакунов Л.А., 1930 г.р., с. Псынабо, КБР), чудовище (информатор Нагоева Л.К., 1929 г.р., с. Карагач, КБР), птичку (информатор Бижоева Р.А., 1960г.р., с. Псынабо, КБР¹) и т.п.

Момент прихода *Псэхэх* – это грань между жизнью и смертью, промежуточное, переходное состояние, когда человек еще не умер, но уже практически и не жив. Этот посланник другого мира приходит за тем, что никто не видел, но о существовании чего все знают. После визита *Псэхэх* жизнь прекращается. И для подавляющего большинства хранителей культуры в момент трагедии несущественны ни топография «того света», ни, соответственно, размышления о месте и способе проникновения души умершего в мир иной. Гораздо важнее правильно его снарядить, похоронить, а впоследствии поминать. Соблюдение правил, контролируемое деревенскими ритуальными специалистами, которые обычно одновременно являются и религиозными лидерами, обеспечивает сохранение равновесия мира, нарушаемого с каждой смертью (*Кормина*, 2001: 300).

Но после первых скорбных дней приходят размышления о посмертной судьбе покойного: где он, каково ему? И если он оставил после себя доброе имя, то, скорее всего, он находится в «хорошем месте». Кроме вышеупомянутых редких письменных этнографических описаний и фольклорных данных, сегодня нам не доступны другие источники, позволяющие реконструировать традиционные представления адыгского этноса об устройстве загробного мира. Единственным исключением являются показания визионеров. Вообще, совершенно исключительная роль в развитии представлений о рае принадлежит видениям. То, что на богословском уровне излагалось абстрактно и схематично, обре-

тало наглядность и живость в рассказах визионеров. Помимо наглядности образов популярность видениям обеспечивалась стремлением апеллировать к сверхистинности догматов на реальном житейском материале. Следует говорить, как минимум, о двух основных видах видений. Во-первых, это рассказы людей, души которых временно покинули тела в период тяжелой болезни (реже – сна). В качестве варианта укажем мотив явления душ умерших живым. Во-вторых, это рассказы о посещении рая (чаще его окрестностей) живыми людьми (Алексеев, 2003: 197).

Этих «пороговых» людей в этнологии называют «лиминальными *personaе*» (Тэрнер, 1983: 17). Они обладают амбивалентностью, поскольку не укладываются в рамки каких-либо классификаций, размещающих состояния и положения в культурном пространстве. Лиминальные существа – «ни здесь, ни там, ни то, ни се», они в щелях и промежутках (Тэрнер, 1983: 18). У адыгов существовала и существует по сегодняшний день категория лиц, которых можно назвать перманентно лиминальными. Это *телыкI*, обладающие способностью, по народным представлениям, периодически посещать загробный мир, и, соответственно, знакомых с устройством последнего. Внешние маркеры состояния *телыкI* в момент «перехода» проявляются в своеобразном превращении в «умершего»: продолжительный временной промежуток они обходятся без еды, и вообще, всякого движения, практически без дыхания.

Принадлежность к этой группе определяется не только гендерным статусом – в роли *телыкI* традиционно выступают женщины – но и своеобразной «избранностью». Процедура появления у женщины подобных функций/способностей разнообразна – в результате тяжелой болезни, трагедии, но часто без видимых причин. По воспоминаниям нашего информанта (Темирканова Н.Б., 1929 г.р., с. Аргудан, КБР) в с. Аргудан жила зажиточная женщина, которая считалась жадной. В один из последних дней весны 1945 года она удивила все село, внезапно начав раздавать имевшиеся в хозяйстве продукты бедным. Потом односельчане получили объяснение странностям ее поведения. Женщина утверждала, что побывала на том свете и узнала, что человек после смерти имеет не то, что для него раздали близкие,

а что он при жизни раздал сам. Она решила, что это был сон, но не смогла встать с постели, так как на ее ногах были сильные волдыри от прогулок по загробному миру.

В XX веке основная масса примеров обращения к *теллык* связана с пропавшими без вести в годы Великой Отечественной войны. Нагацуев Хажмурид из с. Кахун пропал на фронте в 1942 г. Жена Хауа долгие годы пыталась найти мужа, и начала поиск именно с обращения к *теллык*, которая «побывав в мире ином, сказала, что среди мертвых Хажмурида нет». До последних дней своей жизни Хауа не поверила в гибель супруга и не осуществила обязательных поминок по усопшему (записано со слов внучки покойного – Темиркановой Жанны Султановны, 1963 г.р., с. Ар-гудан). Также отнеслась к известию о Баге Патовиче Жемухове, без вести пропавшем под Сталинградом в августе 1942 г. супруга Фариза, которая все еще надеется на его возвращение (*Улигов*, 1994: 166).

В институте «*теллык*» посреднические функции женщин между живыми и мертвыми были предельно отчетливы (*Карпов*, 2001: 298).

Основная масса респондентов считает, что *теллык* – это та, кто не единожды совершал путешествие в загробный мир, она вообще может быть названа посредником между двумя мирами, ибо не только посещает его многократно, но и может выяснять или передать определенную информацию. Например, наш информатор Дзагова Хангуаша Зулкарнеевна (1910 г.р., с. Герменчик, КБР) рассказывает о *теллык* из с. Аушигер. Эта женщина в момент перехода в иной мир вела себя следующим образом: 2-3 часа лежала, не шевелясь, с закрытыми глазами, но не спала, практически не дышала (налицо имитация смерти). В этот момент к ней можно обратиться с вопросом о посмертной судьбе интересующего вас человека, ибо путешествуя по загробному миру она имела возможность видеть всех умерших. Отсутствие там интересующего вас человека трактовалось как добрый знак его присутствия в мире живых.

Информатор Бижоева Рамета Ахтобиевна (1960 г.р., с. Псынабо) поведала историю *теллык* из с. Старый Черек, ушедшей из жизни в конце прошлого века. Когда в селении кто-нибудь уми-

рал, эта женщина по имени Шаризат лежала, опухала (*бэзт*), не шевелилась, не ела, не ходила в туалет, не говорила. Пробыв некоторое время в этом состоянии, она сообщала, что тот или иной покойник чего-то желает. К ней после трагической гибели мужа и сына обратилась Т. О-ва, после чего осуществила поминальные мероприятия в соответствии с полученными пожеланиями. С этой *телькI* произошла одна сохранившаяся в памяти односельчан история. Шаризат работала в колхозе, когда с ней стали происходить странные вещи и все заговорили о ней, как о *телькI*.

Этим слухам не поверил колхозный бригадир, и когда на работе она впала в «переходное» состояние, он, решив разоблачить женщину, лежащую на скамейке, разжег костер под ее ногами и ушел по своим делам. Когда через несколько часов женщина вышла из транса, то на подошвах ног у нее были сильные волдыри и ожоги. «Через несколько лет бригадир умер, и после смерти приходил к ней с просьбой о прощении» (Информатор Нагоева Л.К., 1929 г.р., с. Карагач, КБР).

Интерес вызывает также использованный бригадиром прием – проверка на чувствительность к боли. Именно отсутствие реакций на внешние раздражители и считалось у адыгов основным критерием смерти. Указанный способ проверки коррелирует с используемым еще в нартских сказаниях: чтобы выяснить, мертвы ли Саусырыко, его враг, Челахстен говорит: «Возьмите бурав, приставьте к пятке Саусырыко и просверлите ее...» (Нарты, 1974: 267).

«Межмировые» посредники имелись и у других кавказских народов. У грузин «ими непременно бывают женщины или девушки не моложе 8–9 лет. Они беседуют с душами (умерших), для чего совершают и уход к ним *«сулиши-тцаслва»*. Месултане узнает от души: какая невзгода или несчастье могут постигнуть селение (смерть или болезнь), но не высказывает всенародно, кто именно умрет, кого постигнет несчастье, боясь в этом случае тех душ, которые могут плохо поступить с нею...» (Карпов, 2001: 299).

Сама процедура осуществлялась следующим образом: «Месултане, собираясь уходить к душам [для выяснения причины болезни], ложиться дома на землю, начинает засыпать, прикидываться умирающею и что-то бормочет... она «беседует с душа-

ми» (Карпов, 2001: 302). «Пребывая в экстатическом состоянии, месултане общалась с душой умершего и передавала его родным волю покойного» (Карпов, 2001: 302).

Поведение абхазской прорицательницы (*ацааю*) описывалось приблизительно сходным образом: «В сильном волнении ходила по комнате, ломая руки, краснея и бледнея. Наконец, она уселась... и несколько раз возбужденно зевнула... дико вскрикнула...» (Карпов, 2001: 302), после чего присутствующие на сеансе начинали задавать интересующие их вопросы.

Очевидно, основная миссия визионеров – передавать просьбы и пожелания как в загробный, так и земной миры. Инициаторами общения могут выступать не только близкие умерших, но и они сами (являясь к «посредникам», как правило, во сне). Основная масса обращений к *телыкI* исходит от женщин – вдов, матерей и сестер тех, кто безвременно ушел из жизни.

Часто обращения к *телыкI* не требуется – она сама приходит с полученной информацией, которая позволяла совершить похоронно-поминальный цикл в соответствии с пожеланиями покойного.

Знакомство с потусторонним миром делало «пороговых», лиминальных людей не только источником сведений о последних желаниях умерших, исполнение которых приносило успокоение их близким, но, в целом, формировало общую картину народных представлений о посмертном существовании.

Таким образом, в суровых условиях военного и послевоенного быта, в экстремальных или безвыходных обстоятельствах женщины начинают искать помощи, моральной поддержки в сверхъестественном, в обращении к потусторонним силам. Именно надежда на помощь небес становится источником ее «женской силы».

Но в том случае, когда случилось самое страшное: смерть, потеря близкого, – тогда вера в «будущую лучшую и вечную жизнь» ее близких позволяла справиться с бедой. Благодаря комментариям «визионеров», загробный мир – место встречи всех когда-либо живших на земле – становился менее страшным, и дальнейшая жизнь и женщины (на земле) и ее ушедших близких (на том свете) обретала смысл.

Литература:

Алексеев, 2003 – Алексеев А.И. Представления о рае в период Средневековья // Образ рая: от мифа к утопии. Серия “Symposium”, выпуск 31. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество.

Берже, 1992 – Берже Ад. Краткий обзор горских племен. Нальчик: Эль-Фа.

Кабардинский фольклор, 2000 – Кабардинский фольклор / под ред. Г.И. Бройдо. Нальчик: Эль-Фа.

Карнов, 2001 – Карнов Ю.Ю. Женское пространство в культуре народов Кавказа. СПб.

Кешев, 1988 – Кешев А.-Г. Записки черкеса / Вступ. статья и подг. к печати Р.Х. Хашхожевой. Нальчик: Эльбрус.

Кормина, 2001 – Кормина Ж.В. О соотношении мифа и ритуала в свете народной веры // Смыслы мифа: мифология в истории и культуре. Сб. в честь 90-летия проф. М.И. Шахновича. Серия «Мыслители». Выпуск №8. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество.

Латинский, 1995 – Латинский Т. Горцы Кавказа и их освободительная борьба против русских. Нальчик: Эль-Фа.

Мариньи, 2006 – Мариньи Т. Поездки в Черкессию. Нальчик: Эль-Фа.

Нарты, 1974 – Нарты. Адыгский героический эпос / Сост. А.И. Алиева, А.М. Гадагатль, З.П. Кардангушев. М.: Наука.

Нешитов, 2004 – Нешитов П.Ю. «Жизнь последняя» в Коране и «жизнь вечная» в Новом Завете // Материалы VII Молодежной науч. конф. по проблемам философии, религии, культуры Востока. Серия “Symposium”. Вып. 33. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество.

Потто, 1994 – Потто В. Кавказская война. Т.2. Ставрополь: Кавказский край.

Тэрнер, 1983 – Тэрнер В. Символ и ритуал / Отв. ред. Е.М. Мелетинский. М.: Наука.

Улигов, 1994 – Улигов У. Отдал жизнь за родину // Боевая слава Кабардино-Балкарии. Кн.6. Нальчик.

Хан-Гирей, 1989 – Хан-Гирей. Черкесские предания. Нальчик: Эль-Фа.

** Статья выполнена в рамках реализации ФЦП "Научные и научно-педагогические кадры инновационной России" на 2009-2013 гг. Соглашение № 14.В37.21.0013 "Женщины Северного Кавказа: прошлое определяет настоящее".*

**TRADITIONAL INSTITUTE OF TELIYKI:
PAST AND PRESENT**

A war makes a great change in women's everyday life. Especially the Great Patriotic War intervened in the tragic fate of states, nations, individuals. A woman has more duties, more people to rely on her support. But the worst thing is a tragic premonition, expectation of disaster, painful state of uncertainty. However, one should go on living and exist in such conditions, and women had to adapt to these cruel military actions, losses and hardships for survival.

Elements of folk beliefs, superstitions and ethnic prejudices become one of the sources of ethnological analysis of traditional cultural systems for researchers. The systems allow to reconstruct the reality of women, to determine the manifestations of the unconscious in their behavior, to use the extreme circumstances of the ethnic group for identification of the archetypal reservoir of the culture.

A category of people so called "tellyki" still exist in the Adyge society. According to popular notions, they have the ability to visit the afterlife periodically. Belonging to this group depends not only on the gender status (traditionally female), but also on a kind of "Selectness."

The primary mission is to transmit requests and suggestions both to the other and earthly worlds. The initiators of communication may be not only relatives of the dead, but vice-versa as well (coming to "middlemen" in the dream). More often women – widows, mothers and sisters of those who died prematurely – address "tellyki". At the moment of "transition" "tellykis" themselves become a kind of "dead": they do not eat for a long period of time, they do not move and hardly breath. Another indicator is the lack of response to external stimuli, insensibility to pain.

Thanks to these "threshold" liminal people people get to know not only last wishes of the dead, execution of which brings comfort to their relatives, but a general picture of the other world.

НЕОШАМАНИЗМ И НЕОЯЗЫЧЕСТВО: ПЕРСПЕКТИВЫ РЕЛИГИОЗНОГО ТВОРЧЕСТВА

В последние десятилетия в рамках так называемой *новой религиозности* заметны новые тенденции. Классические новые религиозные движения – Церковь Сознания Кришны, Церковь Объединения, Церковь Сайентологии и др. – становятся все менее актуальными по сравнению со слабоструктурированными небольшими группами, объединенными довольно туманными идеями *New Age*, а также разнообразными неоязыческими общинами – *викканцами*, *друидами*, последователями *асатру*, *родноверами* и др.

Аморфное поле новой религиозности с трудом поддается попыткам классификации. Существующие типологии новой религиозности (например: *New Age* в узком понимании [астрология, таро, ченнелинг и т.д.], классические новые религиозные движения и неоязычество) не отражают всей сложности и эклектичности рассматриваемого явления. Тенденции последних лет подтверждают, что движение *New Age* становится все масштабнее, адаптируя идеи самых разных религиозных (мистических, оккультных – в контексте *New Age* это практически синонимы) традиций. Все чаще понятие *New Age* употребляется в широком смысле, как включающее всю палитру современной нетрадиционной религиозности.

Сложную проблему представляет собой и неошаманизм. Является ли неошаманизм одной из форм современных неоязыческих движений или это самостоятельное направление новой религиозности? В какой степени он связан с традиционным шаманизмом, сохранившимся в ряде регионов мира?

С одной стороны, исследователи характеризуют неошаманизм как эклектичное собрание верований и практик, заимствованных из научно-популярной литературы, психотерапевтических тренингов и Интернета: «Это изобретенная традиция, основанная на сконструированном метафорическом романтизированном образе «идеального» шамана, который зачастую имеет

мало общего с традиционным шаманизмом» (Townsend, 2006: 15). С другой стороны, нельзя не отметить, что иные направления неоязычества, хотя и претендуют на «возрождение традиции предков», «реконструкцию древней обрядности», в значительно большей степени являются продуктом современного мифотворчества, нежели неошаманизм, последователи которого, если и не являются прямыми продолжателями традиции, то, в большинстве случаев, активно взаимодействуют с ними. В этой связи некоторые авторы предлагают говорить о «возрожденном шаманизме» (Харитоновна, 2006; Харитоновна и др., 2008: 6).

В сущности, эта проблема не только научная, но и этическая. Последователи данных религиозных течений не согласны с приставкой *нео-*, они утверждают, что являются наследниками автохтонной древней традиции, существовавшей в скрытых формах в течение всех веков доминирования христианства, и предпочитают соответствующие самоназвания (в славянском варианте – «родноверы», «внуки Дажбога», «дети Сварога», «воины Перуна» и т.д.).

Сейчас изучение современной религиозности невозможно без тесного сотрудничества с представителями изучаемых сообществ, многие из которых имеют ученую степень, участвуют в научных мероприятиях, издают труды под грифом научных организаций. В свою очередь, размываются границы научного сообщества, изменяются критерии «научности», классическое разделение субъекта и объекта исследования становится невозможным.

Нам представляется, что говорить о «возрождении» языческих религиозных традиций можно лишь в значительной мере условности. Новая среда, новые люди, новые установки, прежде всего – на универсальное религиозное сознание и индивидуализм – позволяют провести границу, разделяющую религиозную традицию и различные инновационные явления.

За последние десятилетия число приверженцев языческих верований во всем мире увеличилось многократно. Одновременно происходит укрепление структуры языческих общин, в частности, создается институт служителей веры – жрецов, колдунов и т.п., причем главным критерием избранности стано-

вится владение специфическими навыками – телепатией, гипнозом, целительством.

В этой связи ряд авторов говорит о возрождении языческого этнического самосознания, о новой волне реассимиляции, которая, распространившись по Западной Европе, проявилась в особо активной форме в Прибалтике и добралась до России, где в 1990-х гг. начала формироваться целая субкультура «русского языческого мира». Считается, что происходит новое восстание «природы человека» против враждебной техногенной культуры, ассоциирующейся с христианством, которое, в свою очередь, воспринимается как религия, чуждая здоровому, «естественному» сознанию (*Сморжевская, 2010*).

Таким образом, неоязычество расценивается как контркультурное движение, осуждающее современную цивилизацию как большую, аморальную, противоестественную.

Активное распространение языческих религий в современном мире относят к парадоксальным проявлениям глобализации (*Костелло, 2009: 295*.) Но по сути ничего парадоксального в этом нет, т.к. неоязычество не воспроизводит какую-то конкретную этническую религиозную традицию. Фактически лидеры общин создают новую традицию, с одной стороны – из этнографических и фольклорных исследований, с другой – из основных мифов New Age.

Современное неоязычество – это реконструкция совокупности адаптированных религий, оно объединяет все традиции, становясь, таким образом, инклюзивной, а не эксклюзивной системой. Существуют группы так называемого «неоязыческого эклектизма», открыто использующие различные языческие традиции, однако, и в группах, декларирующих приверженность лишь одной из традиций, заметны черты интегрального восприятия, плюрализма и синкретизма.

Движение «Анастасия/ Звонящие кедровые сосны России», лидером которого является В. Мегре, – пример глобального, универсального неоязычества. Хотя героиня книг Мегре Анастасия и объявляет себя «ведрусской», проект возвращения к жизни на земле и возрождения «родового» уклада жизни обращен ко всему человечеству. Показательно, что анастасийские общины

(*родовые поселения*) возникают во всем мире: в США, Западной Европе, Болгарии, даже Турции.

Современное неоязычество кардинально трансформирует базовые понятия народной религии. Так, «традиция» начинает осмысляться, скорее, не в реставрационном, а в инновационном духе: она вечна и незавершена, поэтому неоязычники объявляют себя наследниками традиционных культов, исчезнувших из культуры, но продолжающих свое существование на «тонком плане».

Другое ключевое понятие – «род» – осмыляется неоязычниками не как сообщество кровных родственников, а в качестве «общины верных», доступ в которую открыт любому желающему. Таким образом, главным становится самосознание и самоопределение человека. В сочинениях В. Мегре центральное место занимает идея создания своего *рода*: надо вырастить линию потомков в *родовом поместье*. Получается, что неоязыческий род – это общность, обращенная не в прошлое, а в будущее.

Но в реальности лишь незначительное число неоязычников состоит в родовых общинах, большинство – одиночки. Таким образом, возникает принципиально новая концепция общины как объединения по общности мировоззрения, а не близости проживания, общность, в перспективе стремящаяся распространиться на весь мир, создать единое человечество. «Акцент делается уже не столько на восстановлении или возрождении некоей утраченной веры предков, сколько на определении истинного духовного пути, на творческом конструировании по сути новой религии» (*Костелло*, 2009: 302).

Не случайно исследователи все чаще отмечают существование двух категорий новых религиозных или мистических движений: церкви и организации, адепты которых исповедуют доктрину одного или нескольких лидеров, и индивидуальные системы, которые человек самостоятельно создает на основе разнообразных источников. В последние годы число таких индивидуальных религиозных систем резко возросло.

Последователи как новых религиозных движений, так и неошаманизма – в большинстве своем не маргиналы, они

включены в общество, а контркультурная направленность оказывается лишь декларацией. Они разделяют общее стремление к достижению счастья, понимаемого в базовых категориях, предлагаемых современной культурой: материальное благополучие, здоровье и реализованная личная жизнь. Эти три составляющие счастья являются и целью, и маркером успешности жизни.

Важной целью деятельности неоязыческих общин является экология, сохранение природы. Но стоит отметить, что этот «экологизм» гораздо ближе американским идеям «здорового образа жизни», нежели патриархальному мировоззрению. Традиционные бытовые предписания, как правило, истолковываются неоязычниками с точки зрения их утилитарности – «это полезно», «это практично».

Последователей самых разных направлений новой религиозности объединяет особое отношение к здоровью. Зачастую основной декларируемой целью реализации религиозной практики становится улучшение состояния здоровья, воспринимаемого в неразрывном единстве физического и психического благополучия, избавления от болезней. В отдельных случаях провозглашается утопическая идея достижения *абсолютного здоровья* вплоть до бессмертия.

Позиционирование шаманизма как, в первую очередь, целительской системы и способа самооздоровления, в полной мере проявилось в так называемом «базовом» шаманизме, т.е. универсальном, очищенном от этнических компонентов. Не случайно книга М. Харнера (автора термина «core Shamanism», переводимого у нас как «базовый шаманизм» и одного из лидеров неошаманизма) «Путь шамана» начинается словами: «Шаманы... – это хранители замечательных древнейших приемов лечения и предотвращения болезней». Аналогичным образом, книга известного американского психотерапевта, основателя процессуальной психотерапии, А. Минделла называется «Тело шамана. Новый шаманизм для преобразования здоровья, межличностных отношений и общества». Таким образом, в современном мире шаманская практика становится, прежде всего, средством помощи больным: «Совер-

шая героические путешествия и поступки, шаман помогает больным людям переступить границу обычного, повседневного осмысления действительности, в том числе и осмысления своей болезни» (Харнер, 1996: 15).

Лидеры неошаманизма утверждают, что большинство западных людей способны легко постичь практические основы шаманства. С одной стороны, утверждается, что эти методы очень просты и эффективны, они не требуют ни присутствия «веры», ни каких бы то ни было изменений в привычном повседневном восприятии действительности. Именно универсальность и простота метода приобретения необычного опыта измененного состояния сознания (шаманского путешествия) во многом определили популярность этих практик на Западе (Mokelke, 2009).

С другой стороны, подчеркивается, что древние шаманские традиции «настолько могущественны», «так глубоко проникают в сознание», что культурные представления уже не имеют существенного значения.

В неошаманизме отсутствуют какие-либо признаки этноцентризма. М. Харнер отмечал, что представленные в его книгах методы практики шаманов Северной и Южной Америки, были переработаны таким образом, чтобы западные читатели, независимо от своих религиозных и философских воззрений, могли применять их в повседневной жизни. Таким образом, в неошаманизме акцент делается на практике особых состояний сознания, позволяющих достичь больших результатов в жизни, стать более здоровым, более успешным.

В неоязычестве изначально доминировали другие тенденции. Сначала формировались социальные практики – реконструкция традиционного уклада жизни, питания, общения, воспитания детей и т.д.; создавались новые обряды, призванные обозначить рождение нового языческого самосознания (например, обряд раскрещивания, обряд разлома «рабского ошейника», «подключение» вновь рожденного язычника к природе).

Только в последнее время под влиянием New Age стали заметными тенденции распространения психофизических практик среди славянских неоязычников. Родноверы, изучая и

систематизируя этнографические и фольклорные исследования, подошли к использованию культовой практики молитв, нашептов, заговоров, заклинаний.

В украинском движении Родовое Огнище Родной Православной Веры разработана целая система духовной практики (радения), которая включают целительскую систему «Жива», практику состояния Священной Тишины, молитвославия и славословия, осознанное обрядодейание.

Идеологической эмблемой современного язычества стал магический хоровод – олицетворение кругового движения солнца. Считается, что посредством хороводной обрядности человек напрямую общается с Родными Светлыми Силами. Необходимыми условиями обряда является вращение хоровода посолонь (слева направо), наличие нескольких хороводных кругов, соответствующий внутренний настрой (психоэнергетическая цепь). Результат успешного выполнения практики – впадение в состояние экстаза.

В рамках славянского неоязычества, по аналогии с восточными практиками йоги и цигун, разрабатываются системы работы с телом и психофизиологией, например, комплексы «Белояр» и «Любки».

Создатели системы «Белояр» сообщают, что она родилась при «слиянии древних родовых знаний славян и учений лучших умов русской психиатрии – Выгодского, Бехтерева, Сеченова, Лурии». Важнейшим принципом системы служит утверждение «всякое движение заканчивается мыслью, и всякая мысль заканчивается движением», являющееся, якобы, сутью русских былин. Основная задача совершаемых упражнений состоит в разрешении внутреннего конфликта через естественное движение, и, в соответствии с принципом обратной связи, избавлении от любых психологических проблем и комплексов.

Таким образом, по словам создателей системы, происходит «психологическая реабилитация глубинных деструктивных процессов в центральной нервной системе, что приводит к повышению уровня защитных функций организма на уровне подсознания».

Система «Белояр» включает в себя три этапа: терапевтический, пластический и уровень «овладения боевой формой». На первом этапе практикующие избавляются от заболеваний позвоночника, астмы, аллергии, сердечно-сосудистых болезней, диабета, наркотической зависимости и т.д.

На втором этапе все упражнения соединяются в единую систему естественного движения, осваивается «древнеславянская методика массажа и самомассажа». Также практикующие учатся формировать цели и достигать их независимо от окружающей среды, они становятся более спокойными, рассудительными, уверенными в себе.

На третьем этапе изучается русский национальный танец и способы его применения в единоборствах с «полным логическим обоснованием каждого движения». Считается, что на этом уровне возникает целостное мировоззрение, что позволяет решать любые поставленные цели.

Таким образом, создатели системы «Белояр» ставят перед собой глобальные задачи – достижение абсолютного здоровья, решение всех личных проблем, создание прочных семей и «восстановление генетического фонда России» (<http://www.beloyar.ru/>).

Система «Любки» изобретена как «древняя славянская практика работы с телом» в 1991 г. (для нью-эйджевского мировосприятия это заявление отнюдь не является оксюмороном). Основатель школы – представитель Профессиональной медицинской ассоциации народных целителей России Евгений Багаев – утверждает, что «Любки» – это «наследие скоморошьей традиции, но получены они были из офеньской традиции». Поскольку вся жизнь офень-коробейников протекала в движении, они считали, что движение управляет жизнью и является ее основой, соответственно, изучая основы движения, можно изучать и «жизненность», т.е. здоровье.

Авторы метода говорят, что «Любки» можно считать оздоровительной, а в каких-то случаях и лечебной гимнастикой, но этим они не ограничиваются, т.к. «Любки по своей сути огромны». Говорится об условном разделении их на четыре основных направления: «Лечебные Любки», которые работают с

телом, освобождая его от болезней и болей; «Боевые Любки», т.е. боевое искусство, работающее с мышлением и разумом и возвращающее подвижность ума; «Философско-мировоззренческие Любки» как особый способ видения мира; «Потешные Любки» – праздничное веселье, игра.

Современные альтернативные духовные учения и практики сочетают в себе как контркультурную направленность, выражающуюся в критике существующей социальной реальности (государства и государственных институтов: образования, здравоохранения и т.д.), так и включенность в эту самую социальную реальность.

В современном обществе наблюдается постоянно растущий «спрос на здоровье», по выражению Ж. Бодрийяра, – «потребительская мания медицинских услуг». Это объясняется невротичностью современного человека, потребляющего лекарства и медицинские услуги, чтобы заглушить тоску, что сопоставимо с употреблением алкоголя, шопингом, коллекционированием. С другой стороны, отмечает Бодрийяр, тело – этот самый прекрасный объект поклонения, стало предметом спасения и «буквально заменило собой душу в этой моральной и идеологической функции» (Бодрийяр, 2006: 168).

Неорелигиозные движения сейчас успешно выступают на рынке медицинских услуг – целительских и оздоровительных, в чем значительную роль играет декларация холистической концепции человека (тесной взаимосвязи духовного и телесного), а также заимствованное из протестантской этики представление о мирской успешности человека как критерии его духовности.

Соответственно, здоровье становится важнейшим маркером не только экономической состоятельности, но правильности жизни человека – его психологического, морального благополучия.

Если в традиционном шаманизме целью практики было восстановление баланса между миром духов и миром людей, и исцеление становилось лишь свидетельством установившейся гармонии, то последователи неошаманизма уверены, что шама-

низм был изобретен именно как целительская практика, что лечат не духи, а они сами силой своего сознания (*Branton, 2003*).

Итак, мы можем отметить основные характерные черты современного неоязычества, в том числе и неошаманизма: универсальность учения, доступность методов, прагматичность задач – улучшение качества жизни (успешность), наличие глобальной цели – изменение природы человека (в более мягком варианте – «раскрытие внутренних резервов», но в любом случае – желание стать *другим*).

Нам представляется, что неошаманские, как и другие индивидуальные религиозные (или шире – мировоззренческие) системы, получат в будущем широкое распространение, т.к. они отвечают все больше проявляющемуся в современном обществе стремлению к автономности, независимости, творческому самовыражению, реализации собственного духовного пути.

Как отмечал Б. Брантон, неошаманизм предлагает наиболее демократический духовный подход, предоставляющий широкую персональную свободу и независимость каждому последователю. С. Мокельке считает причиной популярности неошаманизма отсутствие гуру: каждый имеет свои автономные взаимоотношения с духами-помощниками. Характерная для всех новых религиозных движений установка на личный опыт, имеющий научное обоснование как в области психофизиологии, так и в этнографии, а не на веру, также является весьма привлекательной чертой, т.к. не вынуждает неофитов к кардинальной трансформации мировоззрения.

Литература:

Бодрийяр, 2006 – Бодрийяр Ж. Общество потребления. М.

Костелло, 2009 – Костелло А. Современные языческие религии Евразии: крайности глобализма и антиглобализма // Религия и глобализация на просторах Евразии. М.

Минделл, 2004 – Минделл А. Тело шамана. Новый шаманизм для преобразования здоровья, межличностных отношений и общества. М.

Сморжевская и др., 2010 – Сморжевская О.А., Шиженский Р.В. Современное язычество в религиозно-культурной жизни: исторические очерки. Н. Новгород.

Харнер, 1996 – *Харнер М.* Путь шамана или шаманская практика. Руководство по обретению силы и целительству. М.

Харитонова, 2006 – *Харитонова В.И.* Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. М.: Наука.

Харитонова и др., 2008 – *Харитонова В.И., Ожиганова А.А., Купряшина Н.А.* В поисках духовности и здоровья. Новые религиозные движения, неошаманизм, городской шаманизм. М. (Исследования по прикладной и неотложной этнологии, № 207.)

Branton, 2003 – *Branton B.* The Reawakening of Shamanism in the West // *Shamanism*. Vol. 16. N 2.

Mokelke, 2009 – *Mokelke S.* Core shamanism and daily life // *Shamanism*. 2009. Issue 22.

Townsend, 2006 – *Townsend J.B.* Individualist Religious Movements: Core and neo-shamanism // *Shamanism*. Vol. 19, N 1, pp. 14–19.

Townsend, 2003 – *Townsend J.B.* Western Core and Neo-Shamanism: Trends and Relations with Indigenous Societies // *Rediscovery of Shamanic Heritage*. Ed. M. Hoppal and G. Kosa. Budapest.

Ozhiganova A.A.

NEOSHAMANISM AND NEOPAGANISM: PERSPECTIVES OF RELIGIOUS CREATIVITY

Modern tendencies in the sphere of New Religious Movements have become visible in recent years. Amorphous, unstructured groups (neoshamans and neopagans are among them) are getting more popular and rising numerous scientific and ethical problems. Pretending to be the followers of ancient traditions their members speak about religious revival while researchers see them only as modern artificial eclectic systems.

Such movements as Anastasia/Ringing Cedars of Russia, systems Beloyar and Luybki (we can consider them as Russian New Age) include different elements from a number of traditions, but in fact are a result of religious and to some scale social creativity of their founders and ordinary members. So we can say that such flexible systems prove to be more attractive to contemporary believers and replace the old authoritarian New Religious Movements.

SHAMANISM AND ART IN THE CONTEMPORARY WORLD

For the *Buryat Shamans*, a shamanic costume is a living being with a strong spiritual significance, enabling intangible connections between the middle world populated by men and the upper and lower worlds, inhabited by spirits. The same applies to the *paraphernalia*, above all the *drum*, representing the shaman's horse, the *drumstick* representing the whip, *bells*, *feathers*, *snakes* and other symbols of helping spirits, that when applied to the costume, help the shaman achieve his ecstatic flight. Based on this, we discuss the influence of shamanic practice on the global system of contemporary art, using two important Italian exhibitions that made an unusual and original comparison between art and neo-Shamanism.

In the exhibition *TranSiberianArte*¹ organised in 2005 at the *Galleria Transarte* in Rovereto, the artist Franco Vaccari highlighted, for the first time, the connection between contemporary art and shamanic art, the latter consisting of ritual objects that belonged to traditional shamans and neo-shamans of Mongolia. In the other, *The Nine Doors: Shamanism and Contemporary Art*² in Rome in 2011, archaic Himalayan and Siberian shamanic religious expressions were in direct comparison with work by some contemporary artists. Among these was the shamanologist Martino Nicoletti, who in addition to exhibiting his work was one of the curators of the exhibition and also a photographer and performer of shamanic rituals.

By careful analysis of these two exhibitions, the author highlights how *neo-Shamanism* and the invention of the *shaman-artist* are a result of power games within the art system, but also the consequence of changes in the contemporary world, in perpetual conflict between tradition and innovation.

Neo-Shamanism in Western art

To begin, we will use some examples to clarify the concepts of *shamanhood*, *shamanism* and *neo-Shamanism*. This both as to their historical and geographical contexts, origins and practices, and also as to how we can apply such terms to traditional shamans or to mod-

ern artists, who with a shamanic *aura* seem to produce therapeutic effects in *New Age* rituals or in the contemporary art world.

The *shamanhood* concept, as Juha Pentikäinen proposed in 1998: «is not aimed to replace the terminologically overloaded term of SHAMAN-ISM, but rather is offered, at least, to emphasize the anti-dogmatic nature of the phenomenon and its comprehensive personal and cultural connotations, manifold symbolic and spiritual expressions in their ecological milieu, besides nature in their social and cultural environment and, last but not least, as a personal and family matter among people within shamanic cultures. The study of shamanhood is the way to interpret the WAY OF KNOWING, and to better understand shamans, those who know and who share the knowledge of shamanic language, its vocabulary, folklore and music in their oral memory» (Pentikäinen 2001: vii).

Today, many neo-Shamans, when they refer to their neo-Shaman practices, use the word *shamanhood*: searching the Internet we can find many *NEW AGE* sites that offer all kinds of spiritual experience anywhere in the world.

Often neo-Shamans involve indigenous-Shamans in *spiritual journeys* to supposedly sacred sites, such as *Machu Picchu* in Peru or *Stonehenge* in England (Wallis 2003). Neo-Shamans inspired by traditional shaman practices however, avoid the problematic aspects of such practices, preferring to unify their approach, talking of universal spiritual concepts and absolute truth, made available *ab initio* to all by spiritual entities taken from all religious *pantheons*.

Robert Wallis in his *Shamans/Neo-Shamans: Ecstasies, Alternative Archaeologies and Contemporary Pagans* discusses the archaeological, anthropological, indigenous and/or neo-Shamanic implications of neo-Shamanism. He suggests adopting an *experiential anthropology*, which: «deconstructs the paralogism of absolute ‘objectivity’ and ‘detachment’, and replaces them with the nuanced understandings the ‘insider’s’ view can bring» (Wallis 2003: xiv).

Challenging the *insider-outsider* divide, in the opinion of Markus and Fisher: «urge self-reflexive anthropologists to use the ‘self-as-subject’ as an ethnographic category» (Wallis 2003: 4), thus closing the gaps between *insiders* and *outsiders*. To understand the strategies and tricks of neo-Shamanism, Wallis suggests: «The key

to recognizing the positive and negative aspects of neo-Shamanism is the diversity of practices and practitioners, rather than catch-all stereotypes. [...] Neo-Shamans tend to hold romantic images of the past and utilise primitivist stereotypes of ancient peoples such as 'the Celts'. Notions of Celtic and Nordic (or more generally 'Northern') shamans in antiquity tend not to be entertained by specialist academics, but meanwhile neo-Shamans reinvent, revive or reconstruct these 'shamanic' traditions according to literary sources and archaeological evidence » (*Wallis* 2003: xv).

Also religious historians and psychoanalysts have produced a rich bibliography on the phenomenon of shamanic practice, but anthropologists should take up the challenge of neo-Shamanism, which feeds on the most diverse neo-romantic ideas, for which someone may suddenly decide to become a shaman, just as we may feel a sudden *aura* and decide to become artists.

From our point of view, the cultural construction of the *artist-shaman* and of the *shaman-artist* within the system of contemporary art plays an important role in two phenomena: the *exotic* and the *aura*. Phenomena that when closely observed, failing any precise practical or theoretical terms of reference, and are in any case vague, provide fictitious reasons for *New Age* practice by neo-Shaman actors.

***Fluctuations
of the exotic and the aura
between artists and shamans***

The term *exotic* alludes to a Euro-centric strategy, useful for distancing oneself from the *other*, so avoiding confrontation between our concept of art and the art of *other cultures*. The latter, once again remains a *primitive* art or in the best case, for market reasons, absorbed in the orbit of the contemporary art system, assumes the *status* of a work of art, but losing its original artistic prerogatives of artefact. *Exotic* art poses no problem of authenticity to us Westerners, as neither did primitive art, before it entered the orbit of Western art. We must bear in mind that exoticism is not a Western prerogative, but can also refer to the opinion of *others* as to us: we too are *exotic* and *primitive* in their eyes.

The *aura* is the scene setting by the *art system* which, in close cooperation with the market, pays special attention to rituals that are

a necessary support when presenting works of art to the public. While sharing common strategies and practices, the *art system* acts independently and this is particularly evident in artists; but the same belief in *aura* by the audience justifies the art system methods. As for *aura*, Andy Warhol said: «Some companies were recently interested in purchasing my *aura*. They didn't want my products. They kept telling me: *we want your aura*. I could never understand what they wanted. But they would be willing to pay a lot of money for it. I thought then that if someone was willing to pay so much, I should try to imagine what it was» (Warhol 1998: 67). The *circle of aura* is established in this process, involving those who come into contact with each other, creating a circular power that flows from the objects to those who own it and vice versa.

With this premise, we can see that the *aura*, surrounding the work of art and justifying it as such, is a cultural construct. The *aura* is under the influence of the surrounding world and in turn influences this world. In acquiring aesthetic, economic and symbolic value, the artwork, performance and in our case shamanic practice and *paraphernalia* become the subject of a story that feeds the art system's plot. It is the task of anthropology and ethnographic research, supported by criticism of ideology and hermeneutics, to enter this world and expose the meanings implicit in the speech and actions of those who are part of the same art system. In the circle of *aura*, ambiguity and *conspiracy*, commonly seen in the protagonists of the modern art system and among neo-Shamans, hide the meanings of their actions, and leave ample room for adjustment while staying at a safe distance, to maintain greater control over themselves and over others and in essence over culture too. Except for the work of art, no other object possesses such a quantity and quality of *aura* and power, feeding the dreams of wealthy collectors and major museums, in competition with each other in the struggle to hoard contemporary art: a class of merchandise created intentionally for this market, by artists who exude *aura* from all their pores.

We can find a case of *shamanic aura* and at the same time of *exoticism* oriented to the creation of the *shamanic-artist* in the catalogue *Nam Jun Paik. The shaman of the video*. There, the curator Gino Di Maggio, with no explanation or critical justification, attributes the title

of shaman to the artist. The word *shaman* appears once in the title and twice in the text: «Paik foreruns a technological nomadism and is the first to incarnate the figure of the technological shaman» (*Di Maggio and Stella* 1994: 10). Meanwhile in another quotation Di Maggio considers that the role of art is to create anxiety, and writes: «I am not thinking about a critical role of the existent but much more simply (and also much more difficultly) about a presence that marks a difference which is prior to anything else of an ethical nature – although also shamanist» (*Di Maggio and Stella* 1994: 13).

In an article in the same catalogue, the Art historian Professor Yongwoo Lee informs us that there is a work by Paik entitled ‘Shamanism’ and that: «Beuys and Paik are shamans who link history to the events of the past. The art of Paik and Beuys are incantations issuing from them. To give the incantations a concrete shape, Paik and Beuys agreed to stage a shaman rite on the occasion of the 1988 Seoul Olympics. This plan was aborted by the unexpected demise of Beuys. But Paik held a memorial shaman rite in honor of his late friend. During the rite Paik drew Crimea, Siberia and Korean peninsula in a map of Eurasia» (*Di Maggio and Stella* 1994: 74). This is all that N. J. Paik, in spite of the title, shares in this catalogue, with neo-Shamanism.

«The return of the Western mind to the ancient shamanic idea of the artist as a visionary healer is the chief subject of *Dreaming with Open Eyes*» (*Tucker*1992: xxii), writes Michael Tucker in the preface to his book, where he considers a large number of western artists. He calls shamans – for various ‘neo-Shamanic’ reasons – artists such as J. Arp, J. Beuys, C. Brancusi, P. Cézanne, M. Chagall, M. Ernst, W. Kandinsky, P. Klee, Y. Klein, R. Long, H. Matisse, H. Moore, P. Picasso. He also includes musicians such as J. Cage, G. Coltrane, J. Hendrix, K. Jarret. This indicates that neo-Shamanism in general and contemporary art in particular, initially a western cultural construct, are now globalized. Neo-Shamanism has reached its highest peak with the *New Age* movement, as foreseen by Eliade and as noted by Jeremy Narby and Francis Huxley (*Narby and Huxley* 2004: 4).

We must not forget that the binomial idea *artist-shaman* is an operation of image and marketing, linked to the phenomenon of *au-*

ra, with which Shamans seem to be particularly gifted, due to appearing to be *masters in techniques of ecstasy*.

Having so far discussed Western artists, we should now ask, what is the role of *Shaman-artists* living in Eurasia and in countries of shamanic tradition? What is the *status* of *shamanic works of art* and traditional artefacts, namely the *paraphernalia*, according to the perspectives of anthropology and aesthetics? And under what circumstances and in what contexts can we speak of *shamanic art*?

The world of contemporary art has become the place of reference for artists who belong to the *other* cultures: artists in order to have their work acknowledged, must confront the art system, with the concept of art postulated by aesthetics and Western criticism, and governed by art market strategies. We can try to understand the dynamics of incorporating art from *other cultures* in the contemporary art system. This is the inclusion of objects, ethnic artefacts and *paraphernalia* in our case or even just the idea of art that the *aspiring-craftsmen-artists* of the third world produce; once again we must keep in mind that the cultural roots of *contemporary art* are Western.

The TranSiberianArte

The author believes that *TranSiberianArte* was the first exhibition where shamanic artefacts, i.e. *paraphernalia*, interacted with contemporary art, with equal *status* and operating within a single art *installation*. The scope of this exhibition, a brainchild of the author with the help of the artist Franco Vaccari³, was to create a dialogue between ethnic artefacts – usually locked away in ethnographic museums or stacked in collectors' warehouses – and contemporary art, both short of prospects and public. Until now, ethnic art, still considered by many as primitive art, has been compared to modern and contemporary art, focusing on the concept of affinity, or similarity.

To avoid the comparison within the context of affinity, *paraphernalia* and works of art, in the new socio-cultural context of the exhibition *TranSiberianArte*, were differently proposed in a socio-political perspective, thus avoiding wrapping everything within exoticism and *aura*. For this occasion a darkroom was prepared, with linings of original felt from Central Asia. Access was only for those who, with a torch, chose to forget sight and undertake a journey or experience of discovery and knowledge, using other senses. Franco

Vaccari in the invitation pointed out: «Our culture and in particular Western art prefers *a visual point of view*. New technologies have exasperated this *Visual bulimia*. Hence the choice of *darkness*. It reactivates the other senses, usually obscured by visual priorities and gives a renewed importance to hearing and especially to touch: if sight projects us outwards, in *darkness* we are forced inwards. *Darkness* instils calm and lets us rediscover our physical being in a different perception of reality»⁴. Only by using this darkroom could the signs of an ancient shamanistic culture materialise and be received: costumes, drums, amulets and other *paraphernalia*.

TranSiberianArte, a name evoking the railway connecting Moscow to Beijing, represents the value of crossing geographic locations and territories of art, as an opportunity to expand one's knowledge and experience. The author stresses that Eurasian shamanic culture was not chosen by chance, in his invitation to the exhibition: «Shamanism is not based on faith or on a belief system, it does not spread any doctrine; it relies solely on the acquisition of knowledge through experience. For the shaman, the concept of truth is founded on personal experience. He may know things and be aware, because he practices them. His only source of energy comes from within and through practice awaits awakening»⁵.

The aesthetic and at the same time ethical experience proposed by *TranSiberianArte* called into question the out-dated notions of primitive art and contemporary art and cancelled the qualitative division of art in the world: on the one hand *ours*, on the other *theirs*.

Two other Italian exhibitions

Besides considering the exhibition *The Nine Doors: Shamanism and Contemporary Art* held in Rome in 2011 – which for reason of brevity, we will call the *first* – we mention a *second* show, *Beuys and the Shaman, Ecstasy Rite and Art*, in Perugia until 4th March 2012, that can be considered as an appendix of the *first*. The ethnologist, shamanologist and artist Martino Nicoletti, who is the curator of the *first* and the curator of the *second*, exhibits his own work in both exhibitions. Fascinated by the exotic, both in the invitation to the *first*, as in the press release of the *second*, Nicoletti writes: «Enshrouded in the darkness of the night, a man, dancing like a whirlwind, renounces the world we can see around us and

makes his way, alone, to a parallel universe, one that for most is both imperceptible and unknown, a cosmos inhabited by gods and spirits that we can talk to, make blood sacrifices to, and make demands on⁶. This is the shaman, a hero of the last frontier, a mystic, an actor and an all-round performer».

Then in the invitation to the *first* we find: «In the half-light of his studio, and in complete silence, another man is striking a long piece of tree trunk with an axe. Each successive blow reveals a shape whose features become increasingly sharp. A shape belongs to another place and slowly seeks to sink itself into the trunk. The man is an artist, battling with his own creativity. A man who transports images from one side to the other, a catalyst of archetypes». In the press release of the *second* show we read: "In a bare room, the artist Joseph Beuys, draws white chalk marks on blackboards. Hints of phrases, sketches of figures. Shapes and words seemingly from elsewhere that slowly demand material decantation. The man is an artist, battling with his own creativity. He carries images from one side to the other, he catalyses archetypes».

While in the *first* an anonymous artist is described as chopping a log with an axe, in the *second* the artist has a name: Beuys with his six blackboards in the exhibition. Nicoletti is romantically comparing the action of a shaman to the creative gestures of Beuys, providing a new example of globalized neo-Shamanism. The comparison between the titanic efforts of the shaman and of the artist Beuys, made in these terms, not only does not clarify what is seen in the show, but also wraps everything in a cloud of *aura*, presenting as works of art even the educational posters, more in number and larger in size than the works of art themselves, that illustrate the shamans' activity. A missed opportunity to clarify, from a theoretical and methodological point of view, the relationships between neo-shamanism and contemporary art. Even the suggested connection between the six Beuys' *blackboards* from Perugia 1980 and the four installations by Martino Nicoletti in 2012 is not justified. Perhaps we can suppose that Nicoletti's work was placed between the six *blackboards* of the great artist Joseph Beuys, in the hope of receiving some of the *aura* that emanates from them.

In the invitation to the *first* exhibition in Rome, we read: «Two distant universes are brought face to face in this extraordinary multi-

medial exhibition conceived by Romano Mastromattei, the Italian shamanologist and anthropologist who passed away in 2010: a dialogue between the activity of few contemporary artists and the documents belonging to the archaic shamanic religions of the Himalayas and Siberia. The exhibition comprises a series of magnificent magical objects, complex cosmological drawings, video documentaries of shamanic séances, music and photographic images that describe the rich aesthetic and ecstatic elements of shamanism».

Then reading the second part of the invitation to the *first* exhibition, while in our opinion the two distant universes, compared but poor in ethical content, remain distant; there is no logical display of the objects exhibited, nor any theoretical justification, so we feel suspended in a *New Age* spirituality, awaiting new *epiphanies*. We also noticed the participation by Bruno Corà, as an expert on contemporary art; but with no exhibition catalogue and not having had the chance to be there myself on November 10th, 2011 at six, when he, with the other three co-curators, made his speech, I cannot understand what his contribution was to the preparation of the event.

The curators of the exhibition, embracing a formalist vision of art, rendered the works of art and the tribal objects compatible by an aesthetic approach, with a romantic idea *of art for art's sake*. According to which, thanks to the creative acts by the artist and by the shaman, who becomes comparable to the artist, the appearance of reality turns into an idea; art separates from nature and from the daily facts of life, becoming an intellectual and emotional product of thought. Simply comparing *ethnic art* with *contemporary art* from an aesthetic perspective, because of the ethnocentric connotation of this perspective, is therefore theoretically sterile. But if we consider art produced by different cultures, as a social as well as a cultural construct and as a result of an artist's creativity and experience, combined with the connected artistic practice, what for anthropology was *material art*, such as shamanic art, in the contemporary globalized world becomes comparable to *Western art*.

In the conflict between tradition and innovation, to reconstruct the historical dynamics of traditional shamanism in the contemporary world and to find out, to what traditions neo-shamanism and shamanic art relate, we must tackle the problem of the relationship

between multiculturalism and contemporary art. This is a central theme as Jean-Loup Amselle argues: «The current artistic multiculturalism, namely the constant and almost obligatory reference to other artistic cultures, is therefore only another way to define an art form, that of the contemporary art, in this case» (*Amselle* 2007: 959).

Conclusions

The matter discussed, rather than reaching conclusions needs new research. In agreement with Wallis, an archaeology of shamanism must begin not with shamanism of the past, but with the neo-Shamanism of the present: «Neo-Shamans are, in some instances, powerful forces for social and political critique, not simply consumers promoting individualistic psychological and/or spiritual betterment; They thereby give an ‘extra pay’ to shamanism and empower neo-Shamanism in new ways» (*Wallis* 2003: 228). The latter consideration seems to contradict what we have tried so far to highlight: neo-Shamanism does not feed only on *a priori* values, on stories found outside the tradition of 'shamanism'. This is the case of many *New Age* practices, invented by neo-Shamans to meet the new needs of spirituality of the post-modern age. But it also allows some neo-shamanic practices, over time and with the recognition of new values by the community involved, to become authentic experience. This phenomenon, in any case, should not be snubbed by orthodox shamanologists.

Notes:

¹Compare Poggianella (*Poggianella* 2005). “TranSiberianArte”. Installation by Sergio Poggianella and Franco Vaccari. Photos and video by Sergio Poggianella. Compare also Poggianella and Sposito (*Poggianella and Sposito* 2010: 42–45).

²Compare Corà (*Corà* 2011). The curators of the exhibition are: Bruno Corà (art critic, Burri Foundation), Martino Nicoletti, (artist and ethnologist from University of West Scotland, UK), Orfeo Pagnani (art director, Exòrma Editions, Rome) and Galina Sychenko (ethnomusicologist, curator. M.I. Glinka, Novosibirsk, RU). The invited artists are: Bizhan Bassiri, Rodolfo Lama, Martino Nicoletti, Renato Ranaldi and Maziar Mokhtari. Supporting the exhibition: documents on the work of Beuys, Boetti, Klein, Lee Byars and others.

³Regarding the bibliography of F. Vaccari, compare Poggianella and Sposito (*Poggianella and Sposito* 2010).

⁴Invitation to exhibition “TranSiberianArte“. Installation by Sergio Poggianella and Franco Vaccari, Transarte Gallery, Rovereto (Trento) from 24 settembre to 25 ottobre 2005.

⁵Ibidem, p.2

⁶In the invitation of the Roman exhibition, after the ‘demands on’, we do not find the word *attention*, which, on the contrary, appears in the press release of the show in Perugia.

Reference:

Amselle 2007 – *Amselle J. L.* L’arte africana contemporanea. Torino: Bollati Boringhieri.

Corà and Nicoletti et al., 2011 – *Corà B. and Nicoletti M., Pagnani O., Sychenko G.* Le Nove Porte. Sciamanesimo e Arte contemporanea. Roma: Sala Santa Rita, Via Montanara, 4 novembre – 1 dicembre.

Di Maggio and Stella 1994 – *Di Maggio G. and Stella D.* Nam June Paik. Lo sciamano del video. Milano: Palazzo Reale, Arengario, 3 giugno-9 ottobre 1994. Con contributi di Daverio P., Di Maggio G., Stella D., Fagone V., Bonito Oliva A., Lee Y., Martin H., Palazzoli D.

Narby and Huxley 2004 – *Narby J. and Huxley F.* Shamans Trough Time. 500 Years on the Path to Knowledge. New York: Penguin.

Pentikäinen 2001 – *Pentikäinen J.* Shamanhood Symbolism and Epic. Budapest: Akadémiai Kiadó.

Poggianella 2005 – *Poggianella S.* TranSiberianArte. Installation by Sergio Poggianella e Franco Vaccari; Rovereto (Trento): Galleria Transarte, 24 settembre – 25 ottobre 2005.

Poggianella and Sposito 2010 – *Poggianella S. and Sposito M.* Franco Vaccari. Le tracce occultate – Storie di codici a barre e di sciamani. Rovereto (Trento): Galleria Transarte, 26 febbraio – 5 aprile 2010.

Tucker 1992 – *Tucker M.* Dreaming With Open Eyes: The Shamanic Spirit in Twentieth Century Art and Culture. San Francisco: Harpercollins.

Wallis 2003 – *Wallis R.* Shamans/Neo-Shamans: Ecstasy, Alternative Archaeologies and Contemporary Pagans. London and New York: Routledge.

Warhol 1998 – *Warhol A.* La filosofia di Andy Warhol. Milano Costa&Nolan.

Примечание отв. ред.:

Избранные иллюстрации к статье С. Паджанелло см. в разделе Приложение (с. 326–331).

Поджанелла С.

ШАМАНИЗМ И ИСКУССТВО В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

В статье автор обсуждает отношения между современным искусством, шаманизмом и неошаманизмом, уделяя особое внимание двум выставкам: *TranSiberianArte* 2005 г. и *The Nine Doors: Shamanism and Contemporary Art* 2011 г. Обе они были символически в представлении необычного сравнения между произведениями современного искусства и шаманскими предметами, художниками и шаманами, критиками искусства и шамановедами.

Сем Т.Ю.

ВЫСТАВКИ ПО ШАМАНИЗМУ НАРОДОВ СИБИРИ КАК ИСТОРИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК И ПРЕЗЕНТАЦИЯ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ: СТРУКТУРА И МАТЕРИАЛ ПО ТУНГУСО-МАНЬЧЖУРСКИМ НАРОДАМ

Шамановедение – одно из актуальных современных направлений исследования в этнологии. В научной литературе были предложены различные подходы в изучении шаманства: историко-этнографический, культурологический, феноменологический, этнопсихологический и более частные – этномузыкальный, этнофольклористический, гендерный.

В музееведении сложилось свое особое видение предмета исследования шаманства, базирующееся на сочетании регионального и этнического подходов с функционально-семантическим, что позволяет раскрыть как содержание, так и структуру феномена шаманства. Опыт музеев Санкт-Петербурга РЭМ, МАЭ, ГМИР показал разнообразие видения проблемы.

Одна из первых демонстраций предметов шаманского культа была предпринята в виде выставок 1925 года. В МАЭ была показана галерея шаманских костюмов и бубнов, а в РЭМ – шаманское мольбище в виде шаманского чума с двумя

галереями и атрибутами в них. Спустя почти семьдесят лет возобновился интерес к данной теме в музеях Санкт-Петербурга.

История первой выставки по шаманизму в РЭМ (1992 г.) уходит своими корнями в изучение традиционной культуры тунгусо-маньчжурских народов Сибири и Дальнего Востока, чья религия – шаманизм. Тунгусские шаманы считались одними из наиболее сильных в Сибири. Для эвенков, например, было характерно родовое шаманство с элементами жреческого – с обилием атрибутики и ритуалов. У народов Амура родовое шаманство сочеталось с медвежьим праздником и культом предков, а также элементами семейного шаманства. В РЭМ именно в коллекциях по тунгусо-маньчжурским народам содержится наибольшая часть уникальных и редких экспонатов по шаманизму.

В процессе подготовки выставки состоялось обсуждение проблем шаманства, в котором участвовали сотрудница ГМИР Т.В. Жеребина и сотрудница РЭМ Т.Ю. Сем. Обе исследовательницы работали также в Институте народов Севера РГПУ им. А.И. Герцена преподавателями по истории религии и мифологии народов Севера. В результате дискуссии были созданы две разные выставки.

Первой экспонировалась выставка РЭМ «"На грани миров": Шаманизм народов Сибири в системе обрядов» (1992 г., авторы Т.Ю. Сем, К.Ю. Соловьева). Основная цель выставки была показать мировоззренческую сущность феномена шаманизма через разнообразие форм его проявления у разных народов Сибири.

Выставка открывалась демонстрацией атрибутов, важных для профессионального становления кандидата в шаманы. Центральная сцена выставки представляла камлание в шаманском чуме, моделирующем космос. Использовалось уникальное шаманское сооружение эвенков Подкаменной Тунгуски. Кульминацией выставки был мировоззренческий раздел, характеризующий строение космоса, его структуру, взаимоотношение человека и природы. Главный акцент был сделан на основных функциях сибирских шаманов: лечебное камлание, промысловое камлание, гадание, проводы души в загробный мир.

На втором уровне выставки были показаны различные формы проявления шаманского культа по отношению к социуму – семейная и профессиональная формы шаманства у народов Северо-Востока Азии и Южной Сибири. Особое внимание уделялось дифференциации мужского и женского шаманства, а также белых и черных шаманов. Дальнейшее формирование выставочного пространства шаманизма осуществлялось путём уточнения его структуры и акцентов, дополнений в атрибутах и сценах.

В 1995 г. в МАЭ была построена выставка «Шаман и Вселенная». Структура выставки включала идею путешествия шамана по духовным мирам, она представляла шамана как медиатора между людьми и духами. В первом разделе был показан сакральный мир шамана, во втором – модель мира, в третьем – родовое священное место жреца. Далее демонстрировались сцены: заговаривания на успех в жизни, зарождения жизни, покровителей, сакрального искусства. Особое внимание было уделено празднику Ысыах, где был представлен белый шаман якутов, а также родовому медвежьему празднику, ритуалам лечения и проводам души у дальневосточных народов.

В 1999 г. состоялась выставка по шаманизму ГМИР. Основная идея этой выставки заключалась в сравнении шаманства и иных народных верований. Здесь были представлены материалы по культам нанайцев, эвенков, хантов, чукчей и коряков, якутов, бурят и других народов Сибири.

Все эти выставки имели дальнейшее продолжение в российских и международных проектах. Выставка РЭМ экспонировалась в Голландии, США, Москве, Италии, Германии; выставка МАЭ – в Финляндии, Голландии, Швеции, Петрозаводске; выставка ГМИР – в Чехии. Обратим особое внимание на выставки РЭМ. Выставка в Голландии (г. Амстердам) состоялась в 1997 г. в музее Королевской академии наук. Основное внимание в ней было уделено представлению о строении вселенной, образам духов-помощников и духов природы, атрибутике шаманов и экспонированию сцен с использованием галлюциногенов в ритуалах. По результатам выставки было опубликовано две книги: в Амстердаме «Wat bezielt de sjamaan?»

Genezing. Extase. Kunst» (1997) и в Лейпциге «Schamanen zwischen Mythos und Moderne» (1999).

В 1997 г. состоялась еще одна выставка – в США: в Кливленде и Спрингфилде. Это была объединенная выставка «Путешествие в другие миры» (*Journer to the other worlds. Siberian collections from the Russian Museum of Ethnography, 1997*), где был отражен мир повседневной жизни народов Сибири и мир сакральный. В разделе по духовной культуре особое внимание было уделено шаманским костюмам и атрибутике шаманов. Был издан и одноименный каталог коллекций из собрания РЭМ.

Следующая выставка по шаманизму из материалов РЭМ проводилась в США в Анкоридже в 1999–2000 гг. Она называлась «Шаман: духовный проводник Сибири». Главный акцент выставки был сосредоточен на роли атрибутики и костюмов шаманов в путешествии по мирам вселенной. Отмечалось также отличие мира обыденного и мира сакрального.

В Москве выставка по шаманизму проводилась в рамках комплексного выставочного проекта «Северная цивилизация на пороге XXI века: Мифология, быт, культура» в 1999–2000 гг. В ней были расширены сцены по картине мира, включены экспонаты, характеризующие мифологические сюжеты, расширены сцены по ритуалам.

Ещё одна выставка «Шаманизм: символы в культуре Сибири» (*Il volo dello sciamano. Simboli ed arte delle culture Siberiane, 2003*) состоялась в Италии (Рим) в 2003 г. Она посвящалась семантике основных образов в сибирском шаманизме. К началу выставки была издана книга научных статей с каталогом.

Особым этапом выставочной деятельности РЭМ явилось создание альбома по шаманизму в 2006 г., в основу которого была положена концепция первой выставки 1992 г. Этот альбом включал идеи всех выставочных проектов по шаманизму РЭМ. Поэтому остановимся на нем подробно, отмечая особенности тунгусского шаманства как основы всех коллекций. Альбом, также как и первая выставка, называется «На грани миров: Шаманизм народов Сибири» (2006). В альбоме много именных фотографий сибирских шаманов из фототеки РЭМ. Тексты к альбому были написаны коллективом авторов (Горбачевой В.В.,

Сем Т.Ю., Соловьевой К.Ю.). Аннотации были составлены сотрудниками отдела Сибири и Дальнего Востока.

В разделе «*Феномен и особенности шаманства*» была отмечена универсальность данного явления у народов мира. В основе шаманства лежала идея взаимозависимости человека и природы, мира духов. Шаман являлся посредником между людьми и духами. Он был избранником духов, он обладал способностью видеть иную, особую реальность.

Шаманизм сформировался в рамках архаичных представлений о мире, что нашло отражение в разделе «*Картина и модель мира*». В этом разделе помещены фото и экспонаты, характеризующие образы мирового древа, мировой горы и мировой реки.

Рисунок трех солнц, характеризующий основной *мифологический сюжет мироздания народов Амура*, изображен на шаманской картине-иконе. Особое внимание уделено изображению моделей мира в виде круга-змея и креста, мирового дерева на шаманских костюмах нанайцев и эвенков и на бубнах эвенков и манегров, мандалы на коврике эвенков, изображения трех миров в виде трёх птиц-орлов на шаманской одежде эвенков. Интересны изображения духов-хозяев природы народов Сибири. Представления о душе рассмотрены на материалах народов Амура: были выставлены изображение хозяйки плодородия, стадий развития души человека у удэгейцев и изображения родовых деревьев душ у ульчей.

Тема «*Избранники духов и посредники между мирами*» представлены следующими экспонатами: изображением духов-помощников, родовых предков, шаманских костюмов высшего посвящения эвенков и костюма тофаларов с изображением скелета двойника-птицы шамана.

В рубрике «*Шаманы и шаманки: рождение души и получения дара*» отражены два типа шаманских костюмов хакасов – мужской и женский. Причем на черном плаще хакасской шаманки второго посвящения изображены роженицы. Редким является халат удэгейского шамана для камлания над кандидатом в шаманы. Ценным считается также ритуальный очаг эвенкийского шамана, из которого во время ритуала вылетает душа будущего шамана. Его сторожит родовой дух в образе медведя и

четыре духа предка. После ритуала рождения души шамана очаг разбивался деревянной фигурой рыбы-зверя, обозначающего мамонта – участника мифического творения земли. Разбивание символизировало акт творения на космическом уровне. В этот раздел помещен также костюм женщины-шаманки манегров, имеющий своеобразное оформление.

В разделе «*Обретение силы: первые шаманские атрибуты*» выставлялись: посох тувинцев, колотушка эвенков, дымокур нивхов, изображение духа-покровителя шамана Аями, шаманский бубен с рисунками, нагрудник, изображение предка алтайского шамана. Уникальным предметом среди них являются две шаманские инициальные картины-иконы, на которых изображены духи верхнего и нижнего мира.

Раздел «Испытание временем: от семейного шаманства к профессионалам» был представлен атрибутами семейного шаманства народов Чукотки и Камчатки (чукчи и коряки). На экспонировавшихся фото отображены: жертвенное место, семья с семейным бубном, ритуальные маски, семейные охранители, прибор для добывания ритуального огня, а также два костюма шаманов превращенного пола, считавшихся наиболее сильными в этом регионе. Профессиональное шаманство представлено на примере бурят. Был выставлен костюм шамана второго посвящения: одежда с обилием железных труб и раковин каори, головной убор с перьями, деревянные маски-амулеты, бубен с колотушкой и онгоны Борто, посохи, железная корона.

Среди атрибутов профессиональных шаманов высшего посвящения удэгейцев выделяется головной убор с маской Хамбаба – хозяина Вселенной.

Особое внимание в альбоме, как и в выставках, уделяется шаманскому чуму. Этот раздел называется «*Путешествие по Вселенной*». Имеется в виду ритуал лечебного камлания, проводимый в шаманском чуме. Шаманский чум с загородками представлял собой модель вселенной. Иллюстративный материал (фото) отображает фрагмент гадания во время лечебного камлания шаманом Ф. Полигусом. Значительное внимание уделяется атрибутике профессионального шамана-эвенка, имеющего два посвящения. Отдельно представлен набор масок шамана,

шаманский шнур – символ пути на небо, наспинная подвеска-броня, защищающая шамана от злых духов, и фигурки предков.

Сила шамана заключалась в его функциях *гадателя, лекаря, проводника по мирам*. Гадали на шаманских зеркалах *толи*, луке, топоре, медвежьей лапе, колотушках, изображении личного духа-помощника *сэвэ*. Наиболее разнообразны лечебные амулеты нанайцев, орочей, бурят, эвенков – в виде идолов, рисунков, амулетов. Интересен лечебный коврик эвенков из шкуры с головы оленя с изображением двух рыбок на берестяном круге. Уникальна лечебная одежда 18-летней шаманки с изображением её духов-помощников, родовых духов и богов вселенной.

«*Ритуал проводов души*» в иной мир совершали у удэгейцев и нанайцев самые большие шаманы *касатэй*. В альбоме представлен костюм такого шамана и его атрибуты – посохи, коврик, а также идол – проводник по мирам Бохосо удэгейцев, изображения души умерших паня ульчей, фото большого шамана Одзял в специальном головном уборе из шкур животных с бубенцами нанайцев.

«*Промысловое камлание*» показано на примере народов Западной Сибири. Фото представляет общий вид шаманского мольбища кетов с р. Сургутиха. Имеется несколько деревянных изображений духов-покровителей с этого мольбища, костюм шамана селькупов и изображения хозяина места и Ямала ненцев в виде ритуальной деревянной скульптуры, а также изображения духа – покровителя промыслов.

Шаманы отдельных народов Сибири делились на *белых и черных*. Черные занимались лечением и проводами души и камлали в три мира вселенной, белые совершали ритуалы только к богам верхнего мира. Имелись и смешанные шаманы. В альбоме представлены атрибуты белых шаманов алтайцев и якутов (костюмы), нанайцев (изображение белого коня – духа-помощника шамана), а также фотоснимок жертвы духам Верхнего и Среднего мира эвенков и алтайцев.

Известно, что на шаманизм сибирских народов повлияли мировые религии – буддизм, ислам и христианство. Среди экспонатов альбома в разделе, посвященном этой проблематике, имеются фото птицы Коори нанайцев – аналог индо-буддий-

ской Гаруды, культового сооружения – Обо, хозяина священного места шаманистов и буддистов, даосско-буддийская божница мяо нанайцев, изображение Белого Старца тувинцев. Интересны эвенкийские шаманские предметы с христианским влиянием: головной убор с изображением Архангела Михаила, Амулеты, изображающие Св. Николая и Христа.

Раздел по современному шаманству представлен фотографией нганасанского шамана Д. Костеркина на празднике Севера.

Последующие выставки РЭМ по шаманизму народов Сибири совершенствовали свою структуру в различных направлениях. Выставка в Германии «Шаманы Сибири: Маги. Медиаторы. Лекари» проходила в 2008–2009 гг. в Штутгарте.

Основной акцент выставки был сделан на биографиях шаманов. К открытию был приурочен выход сборника статей (сост. Э. Кастен), в котором, в том числе, опубликованы работы авторов выставки – сотрудников отдела Сибири и Дальнего Востока (Schamanen sibiriens. Magier. Mittler. Heiler. 2008–2009). В их статьях отражены темы: личность шамана, представление о космосе, эвенкийский шаман, чукотско-корякские шаманы, алтайский шаман, бурятский шаман, селькупский шаман.

В 2012 г. планируется открытие новой выставки во Франции под названием «Хаос в шаманстве», где будет отмечена роль шамана в организации Космоса.

Более половины экспонатов выставок и альбома РЭМ по шаманизму представляют *материалы по тунгусо-маньчжурским народам*. Основу этой коллекции составили сборы сотрудников РЭМ.

А.А. Макаренко, известный исследователь и собиратель, сотрудник ЭОРМ, совершил две сложные экспедиции в енисейскую тайгу в 1907–1908 гг. и в Забайкалье в 1914 г. и привез в музей уникальные предметы с шаманского мольбища, которым нет аналогов ни в одном музее мира. Мольбище включало шаманский чум, моделирующий Вселенную. С двух сторон на Западе и Востоке от чума имеются галереи, в которых размещались идолы предков-охранителей в образе оленей, рыб, мамонтов, медведей, людей, символизирующих духов верхнего и нижнего миров, и перегородки, закрывающие

вход злым духам в мир людей. Эвенки считали, что с запада на восток сооружение пронизывала мировая река, устье которой находится в нижнем мире, истоки – в верхнем мире, вертикальный шест по центру чума маркировал мировое дерево. Из Забайкалья А.А. Макаренко привез шаманские деревья с изображением 9 небес и фигурками духов-помощников. Они служили шаману путем на небо и лестницей для верховного божества.

В шаманской практике эвенков имелись материальные воплощения дорог шаманов в виде жгутов с подвесками (несколько были привезены в музей П.Е. Островских). Один служил для поднятия шамана на небо во время камлания хозяину верхнего мира с целью оздоровления души больного, другой был предназначен для походов шамана с целью добыть душу ребенка, третий – для вызова верховного божества и удачной охоты. А.А. Макаренко было зафиксировано на фото одно такое камлание Верховному божеству Сэвэки шамана Ф. Полигуса. Шаман через своего духа-предка с помощью посоха, медвежьей перчатки и жгута – символа пути – гадал о причине болезни.

В 1914 г. от инженера путей сообщений Обь-Енисейского междуречья Е.В. Близняка поступила в ЭОРМ редкая коллекция шаманских атрибутов. Среди них – костюм эвенкийского шамана, символизирующий космос. На костюме имелось изображение трех крестов, символов трех миров вселенной. На спине шаманского кафтана располагались три поперечные железные подвески в образе птиц-олений.

На другом костюме из коллекции Российского этнографического музея, который поступил в 1948 г. из Витимо-Олекминского округа, на спинке имелись пять разноцветных полос, символов верхних миров, и радуги шаманских полетов.

Кафтан принадлежал большому шаману с реки Нюкжи С. Урканову, являвшемуся «специалистом по регуляции погоды, землеустройству, сопроводителем душ умерших людей в мир мертвых». В этом костюме шаман мог совершать полеты в верхний и нижний миры.

Самым главным атрибутом в шаманстве эвенков считался бубен *унтувун*. Он служил местом сбора духов-помощников,

являлся средством передвижения по мирам в виде лодки или коня, оленя, птицы. Бубен, привезенный Е.В. Близняком от эвенков р. Каса, как и костюм шамана, имел космическую символику в виде креста, символизирующего ориентацию в пространстве вселенной.

От Д.М. Головачева, начальника отделения Землеустроительного и Переселенческого управления Читинского края в ЭО РМ поступила в 1907 г. коллекция редких предметов с шаманского захоронения. Помимо костюма с редкими костяными подвесками птиц, металлических подвесок фигур животных – тигров, медведя, кабана, козла, гагары и рыбы, а также посохов, жгутов, в коллекции был набор хорошо сохранившихся масок. Они использовались эвенкийскими шаманами для отпугивания злых духов, для обретения силы духа предка шамана, хозяина вселенной. Маски из металла и дерева надевали на лицо во время камлания, но они использовались и как амулеты, с ними разговаривали как с предками, кормили, просили совета, считали духами-помощниками.

Крупные коллекции по тунгусским народам (нанайцам, манеграм, ульчам) привез в 1910 г. в музей известный охотовед России, географ по образованию, член РГО Д.К. Соловьев. В его собрании по манеграм два костюма, бубен, идолы.

Женский шаманский костюм отличается высокой семантической насыщенностью. Считалось, что три пары клапанов изображали входы в три мира вселенной, бронзовые диски-зеркала образовывали броню шамана, защищавшую от стрел злых духов. Изображение хозяина грома на кафтане придавало сакральную силу шаману. Бронзовые зеркала обеспечивали шаману способность видеть иную реальность, помогали гадать, предсказывать и лечить.

От нанайцев Д.К. Соловьев привез лечебную одежду и атрибуты 18-летней шаманки и ее инициальные картины, изображающие видения шаманки при путешествии в верхний мир и получении шаманского дара, а также при путешествии в нижний мир для обретения животной силы.

Коллекция П.П. Шимкевича, титулярного советника делопроизводительной канцелярии Приамурского Генерал-Губерна-

торства, привезенная из Приамурского края в 1896 г., состояла из собрания лечебных и промысловых изображений духов-помощников шамана (наиболее сильные из них относились к группе животных – пантеры, тигра и медведя), а также амулетов, шаманской одежды, посохов, бубна с колотушкой, лечебных картин.

Одни из самых многочисленных коллекций РЭМ были собраны В.Н. Васильевым, крупным этнографом, сотрудником ЭОРМ и МАЭ. В течении 1910–1913 гг. он совершил несколько поездок по рекам Амур и Амгунь, на острова Сахалин и Хоккайдо, в Якутию и Южную Сибирь. Он работал среди нивхов, айнов, тофаларов, якутов, нанайцев, негидальцев и ороков. Нивхские коллекции включают более 300 предметов культа, в том числе изображения духов-помощников шамана, лечебные амулеты, изображения духов-хозяев природы, которым приносили жертвы во время весеннего и осеннего праздника кормления воды и медвежьего праздника.

Особым статусом пользовался хозяин Вселенной. Считали, что он водил шамана за нить, к нему обращались на медвежьих игрищах, во время моления небу и в лечебной практике. Родовой дымокур был одним из первых шаманских атрибутов, получаемых шаманом нивхов. С помощью его шаман советовался с родовыми духами, как лечить, какими средствами.

Известный путешественник, краевед, военный поручик В.К. Арсеньев обследовал Амурский и Уссурийский край в течение многолетних экспедиций 1906–1927 гг. В РЭМ он подарил две коллекции культовых предметов верхнеамурских и уссурийских нанайцев, удэгейцев и орочей. В коллекции много редких и особо ценных предметов.

Значительный интерес представляет изображение шаманского покровителя Бучу (орочи) по имени Ерга. Этот образ воспринимался как ясновидящий помощник шамана. К его советам шаман прислушивался во время многих обрядов, например во время проводов души, на промыслах, определял погоду, гадал, предсказывал, помогал при лечении болезней.

Значительный вклад в комплектование шаманских коллекций РЭМ по народам Амура (нанайцам и удэгейцам) внес со-

трудник ЭО РМ, археолог по образованию, Е.Р. Шнейдер. В тунгусоведении он снискал славу крупного собирателя-этнографа, фольклориста, и лингвиста. В 1927 г. он совершил две экспедиции на Амур к нанайцам, удэгейцам и негидальцам по поручению Комитета Севера. Среди его сборов – изображения домашних и промысловых духов, лечебные амулеты, обрядовая и шаманская одежда, шаманские идолы-помощники.

Из идолов наиболее интересна фигура покровителя шамана Аями (нанайцы), который являлся создателем шамана, главным инициальным духом, сопровождавшим его всю жизнь. В качестве его помощников, изображенных на голове Аями, были – дух ветра Бучу и шаманский предок Манги. Манги, считалось, был связан незримой нитью с хозяйкой вселенной в образе небесной лосихи.

В 1927–1928 гг. на Амуре и Сахалине побывала тунгусская экспедиция Музея Народоведения и Академии наук, которую возглавлял профессор МГУ, этнограф и археолог Б.А. Куфтин. Он работал среди орочей, нанайцев, нивхов и удэгейцев, у которых собрал уникальные материалы по шаманизму, включая шаманскую одежду, бубны, колотушки, посохи, амулеты, изображения духов болезни.

С шаманского мольбища р. Тумнин им были привезены предметы, принадлежавшие шаманке Марии – шаманское дерево, два посоха, амулеты. Посохи имели изображения птицы и медведя – духов-помощников шаманки, они защищали ее от злых духов, помогали передвигаться по мирам и являлись советчиками.

Во время обряда их оживляли, для чего надевали на руки, ноги и голову стружки из дерева жизни – черемухи или вяза, ивы. Особый интерес представляет шаманское дерево с изображениями птиц и медведей на нем.

Коллекции по тунгусским этносам в собрании РЭМ являются уникальными, подлинными свидетельствами феномена шаманства народов Сибири.

Выставки по шаманизму народов Сибири представляют собой, таким образом, исторический источник и презентацию традиционной культуры.

Литература и источники:

Wat bezielt..., 1997 – Wat bezielt de sjamaan? Genezing. Extase. Kunst. Amsterdam.

Schamanen..., 1999 – Schamanen zwischen mythos und moderne. Leipzig.

Journer..., 1997 – Journer to the other worlds. Siberian collections from the Russian Museum of Ethnography. Illinois State Museum Society.

Il volo..., 2003 – Il volo dello sciamano. Simboli ed arte delle culture Siberiane. Roma. Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni Popolari.

На грани миров... 2006 – На грани миров: Шаманизм народов Сибири (Из собрания Российского Этнографического Музея: Альбом). М.: ИПЦ «Художник и книга». 296 С., ил.

Schamanen sibriens ..., 2009 – Schamanen sibriens. Magier. Mittler. Heiler (Erich Kasten (Hgr). Reimer Linden Museum, Stuttgart. Staatliches Museum fur Volkerkunde und Dietrich Reamer Verlag. Gmbh., Berlin, 2008–2009.

Sem T. Y.

THE EXHIBITIONS ON SHAMANISM OF SIBERIAN PEOPLES AS A HISTORICAL SOURCE AND PRESENTATION OF TRADITIONAL CULTURE: STRUCTURE AND MATERIALS ON TUNGUS-MANCHU PEOPLES

The studies of shamanism are one of the contemporary branches of ethnologic research. Different approaches to the studies of shamanism were suggested in scientific literature: historical-ethnographic, culturological, fenomenological, ethno-psychological, ethno-musicological and other.

A peculiar view on the object of shamanic studies was developed in museology based on a combination of regional and ethnical methods with functional-semantic approaches. The practices of St.Petersburg Museum of Anthropology and Ethnology (MAE) and Russian Museum of Ethnography (REM) showed a variety of approaches to the problem. The main aim of the exhibition of REM called “Between worlds. Shamanism of the peoples of Siberia in the system of rituals” (1992) consisted in showing the worldview impli-

cations of the phenomenon of shamanism through a variety of its manifestations among different peoples of Siberia.

Behind the structure of the exhibition by MAE called “Shaman and Universe” (1995) was the idea of a journey of a shaman to spiritual worlds where a shaman was represented as a mediator between people and spirits. Its first part showed the sacred world of a shaman; the second one presented a model of the universe; the third part demonstrated the family sacred place of a priest.

More than a half of exhibits of the REM exhibition on shamanism was composed of materials on Tungus-Manchu people. Among items were objects which have images of the Universe model. In this regard costumes and drums, unique objects from shamanic places have special value. It shows a wide variety of attributes of professional shamans of different initiation. A special place among shamans’ attributes is given to objects influenced by Buddhism and Christianity.

Sun Yunlai

SHAMAN CEREMONY OF CHINESE BANNER IN JILIN *

In history, Chinese banner is a special group as an important part of Manchu Eight Banners System. During the course of integration with Manchu, Chinese banner has formed its distinctive culture and custom including its most characteristic shaman ceremony. And this traditional custom has been preserved and inherited completely by the people of Chinese banner in Jilin province and has become one of the unique features of regional culture in Jilin. At the same time, it is a part of precious intangible culture heritage of northern ethnic minorities in China. In their daily lives, this custom still plays a very important role.

In Qing Dynasty, the Eight Banners System is a social organization of Manchu as well as a military organization, which has multiple functions such as administration, manufacture and military. Usually, the bannermen act as not only soldiers but also farmers, so the agriculture and war are not neglected¹. Furthermore, the Eight

Banners System played a significant role to strengthen the rule for all the nationalities and improve the social and economic development in Qing Dynasty. As far as we know, there are “Manchu eight banners”, “Mongolia eight banners”, and “Chinese eight banners” in the Eight Banners System.

The Chinese banner was established officially in the period of emperor Taizong. The main body of Chinese banner originated from the Han people lived in Liaotung, and they made great contributions for the foundation of Qing Dynasty. So the Chinese banner is different with the common Han people because the people of Chinese banner achieved the bannerman qualifications.

They called themselves as “Chen Chinese Army” till the Qing Dynasty invading Shanhaiguan to differ from the new Chinese bannermen. The present offspring of Chinese banner lived in Jilin province moved here from Liaotung in early Qing Dynasty. With the establishment of the two yamen hunting wula chief bureau and wula associated leading yamen, a part of Chen Chinese Army bannermen were carried forward to Wula area. Till now, these descendants have lived in Jilin Wula for over a hundred years.

Shaman ceremony of Chinese banner is also called Chinese banner burning incense, which is a main form of sacrifices popular in Chinese Bannermen. It originated from the burning incense sacrifice of Han people lived in north-east of China, was basically an evolution of Ming-incense under the historical conditions of Qing Dynasty. The burning incense sacrifice of Han people lived in the northeast was called Peace Drum, which was commonly referred to as Ming-incense. This kind of sacrifice activities got popular throughout the northeast of China centering on Liaoning. Ming-incense in the northeast was influenced by not only local culture and customs but also the burning sacrifice of the Han immigrants from the Central Plains.

Belief in Shaman ceremony for Chinese banner was formed gradually with the production of Chen Chinese Army, thus this belief has also gotten the deep impression of Manchu culture which has especially impaction on The Shaman ceremony insisted by people of Chinese banner lived in Jilin.

With the integration of Chinese banner and Manchu, the burning incense ceremony began to be influenced by the Manchu Shaman ceremony, and the people of Chinese banner offered ancestor worship by wearing divine caps, swaying waist bells and dancing single-side drum, even held rites to summon ancestor like Manchu Shaman filling a pig ear with liquor.

So to speak, all the important aspects of Shaman ceremony for Chinese banner were influenced more or less by Manchu Shaman ceremony. That is why the Shaman ceremony of Chinese banner evolved to a different sacrificial offering pattern from the early Ming-incense. In this sense, the Manchu Shaman ceremony is one of the sources for Shaman ceremony of Chinese banner.

It can be seen from the above, the Shaman ceremony of Chinese banner has two sources, one is the traditional burning incense sacrifice of Han people lived in the northeast of China, the other is Manchu Shaman ceremony. In essence, the Shaman ceremony of Chinese banner is the perfect integration of Manchu culture and Chinese culture. The reason facilitating this kind of integration lies in the attributes of Chinese banner. On the one hand, the people of Chinese banner have been given impressions by Han nationality culture, on the other hand, they have accepted the Manchu Eight Banners System and Manchu's life custom.

The Shaman ceremony of Chinese Banner which is a main sacrificial offering form for Chinese Eight Banners in Qing Dynasty, once prevailed widely in northeast three provinces of China, and it is one of the most important parts of Chinese Eight Banners culture. Moreover, the rituals of Chinese banner showed the characteristics both of Manchu and Han culture due to its attribute of dual sources. So to say, it is a kind of integration of Manchu and Han cultures, and this integration makes Shaman ceremony of Chinese banner be a special branch of Shaman culture as well as an important regional culture in Jilin province.

In Jilin province, there are two fundamental patterns for Shaman ceremony of Chinese banner, namely Shaoguanxiang and Shaojunxiang.

Shaoguanxiang is a sacrificial offering activity for the entire race with complex procedure in large scale. And the rituals are han-

dled together by the whole clan. Usually, Shaoguanxiang is chosen to be hold in the year of dragon and tiger in order to hope for good luck. Occasionally, it is also hold in the year of mouse for some special reasons. During the process of sacrifice, the activity of “Xuzupu” is always performed to enforce the acceptance of the same clan.

Shaojunxiang is mainly conducted by a family. The scale of this kind of sacrificial offering activity is determined by manpower, financial and material resources supported by the family. And the rich family could hold a more complete ritual than that of a poor family. In addition, each ritual has different objectives, so Shaojunxiang can be divided into Shangmingtang, Taipingxiang, and Xuyuanxiang according to its objectives.

In general, a shaman ritual of Chinese banner in Jilin Wula consists of twenty-six procedures in order which complete in three days. The procedures are: inviting the Chama, eating snacks, inviting gods, putting the altar, paying homage to gods, putting the artifacts, and so on.

Furthermore, a solemn Xuzupu ritual which is commonly referred to as Guasuo is hold during the Shaoguanxiang ceremony. Because Shaoguanxiang must be hold in the year of dragon and tiger, then it can be seen with little chance. So nowadays, an activity called Shaotaipingxiang is much more popular than Shaoguanxiang.

**Текст статьи публикуется в предоставленной автором редакции.*

Сунь Юньлай

ШАМАНСКАЯ ЦЕРЕМОНИЯ У МАНЬЧЖУРОВ КИТАЙСКОГО ЗНАМЕНИ¹ В ДЖИЛИНЕ

В докладе рассматриваются результаты анализа шаманской церемонии у маньчжуров китайского знамени в Джилине. Китайское знамя является одной из важных составных частей восьмизнаменных маньчжуров, имеющих особую культуру и обрядность, в том числе особую шаманскую обрядность. По-

следняя была сохранена и в полном объеме унаследована народом Китайского знамени в провинции Джилин и стала одной из уникальных характеристик региональной культуры населения этой провинции. В то же время, она является ценным нематериальным культурным наследием северных этнических меньшинств Китая.

Примечания:

¹ «Восьмизнаменные маньчжуры», «китайское знамя» – речь идет о структуре маньчжурского войска, состоявшего из восьми подразделений, «знамен», в основе формирования которых лежал этнический признак. (Прим. переводчика)

Харитонова В.И.

“ВОЗРОЖДЁННЫЙ ШАМАНИЗМ” В РОССИИ: КОНТЕКСТЫ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ*

Введение

В статье рассматривается довольно широкий круг явлений, которые в той или иной степени включаются в комплекс, условно именуемый «возрождённым шаманизмом» (далее – *ВШ*). Многие из них к собственно шаманизму и его «возрождению» имеют косвенное отношение. Однако их адепты апеллируют в обосновании своих практик к различным традиционным вариантам шаманизма. Западные коллеги в этой ситуации, скорее, использовали бы термин «неошаманизм» – термин расплывчатый, с многочисленными толкованиями, что позволяет исследователям и адептам/последователям соотносить его то с Нью Эйджем, то с собственно шаманизмом, модернизирующимся в наши дни (см., напр.: *Townsend* 2004: 49–56; *Winkelman* 2004: 187–191).

Я буду говорить о *ВШ* (ранее см. подробно: *Харитонова* 2006 и др. работы автора), не выходя за пределы его рационального восприятия: в статье не учтены «новоязовские» творцы «шаманских волховских практик», авторы «новых шаманских концепций» и текстов (например: *Эстрин* 2006). Используемые материалы охватывают:

– *городской шаманизм* (т.е. практики, базирующиеся на опосредованном знании определённых шаманских/этнических традиций; часто это практики психологов, сочетающие разные варианты целительства, в том числе шаманского; они распространены преимущественно в крупных городах¹);

– *экспериментальный шаманизм* (*Core Shamanism* – шаманизм по М. Харнеру, хорошо привившийся в России, благодаря деятельности его учениц: прямых – в первую очередь, А. Слободовой – и опосредованных – например, Анжелы Сергеевой; последователи именуют эту практику *базовый шаманизм*);

– *неошаманизм* (значительно осовремененный вариант традиционного шаманизма, который связан с опосредованным обращением к шаманской практике наследников традиционных шаманов);

– *(нео)шаманизм* или *шаманизм* (восстановленные напрямую – через реальное посвящение/обучение адептами – практики шаманов разных традиций, но бытующие с известными нарушениями этих традиций, вызванными современными трансформациями явления в целом).

Названные варианты *ВШ* имеют много общего, однако они не во всём едины. И это понятно: если *городской шаманизм* и *экспериментальный шаманизм* представлены практиками обученных каким-либо техникам новых «шаманов», которые в большинстве своём либо были психологами, либо наспех изучили «психологии» в заведениях, активно предлагающих второе и третье высшее образование, то *неошаманизм* и *(нео)шаманизм* представлен теми, кто пытается восстановить собственные этнокультурные традиции, приспособившись к современной религиозной и культурной ситуации в стране, а также к законодательству в области здравоохранения и свободы совести.

Именно поэтому я буду обращаться при необходимости к разным вариантам названных «шаманизмов», рассматривая в различных контекстах распространение и бытование этого широкомасштабного на сей день явления. В небольшой обзорной статье можно только бегло затронуть несколько из них: религиозный, социально-политический, культурный, целительский,

научный, этнотуристический, бизнес-контексты. Начнём с наиболее актуального для обновлённых практик *ВШ* вопроса об их взаимоотношениях с религиозной идеей и рассмотрим их

религиозный контекст...

Вопрос о том, какое отношение имеет шаманизм к религии, – изначально дискуссионный – получил свою порцию дров в огонь в период перестройки. Как известно, в начале 1990-х годов три республики – Тыва, Саха (Якутия), Бурятия – в своих законодательных документах включили шаманизм в списки традиционных религий (подробно: *Харитоновна*, 2006). Эта акция была вписана в общий контекст «страстей по религии», стимулируемых в стране с 1980-х годов, и национального возрождения. В данном контексте термин «шаманизм» оказался использованным, по сути дела, в идеологических целях, но это повлекло значимые трансформации существовавших ранее практик. Вера естественна для шаманов и шаманистов, однако религия с её догматом и идеологическими устремлениями находится в стороне от их богатой духовной жизни: психология и идеология порождают несколько различные феномены. Феномен шаманизма, вызываемый к жизни и тысячелетиями поддерживаемый человеческой психофизиологией, при попытках задействования его в идеологических программах любого временного среза, превращается в определённой своей части в жреческие и религиозные практики, а они в реальности требуют для своей реализации других специалистов, которые должны обладать несколько иными качествами и свойствами, способностями, нежели чем собственно шаманы (*Харитоновна* 2004; 2006; *Харитоновна и др.* 2007; *Kharitonova, Ukrainitseva* 2012).

Узаконенный религиозный контекст потребовал от людей, обратившихся к шаманским практикам и группировавшихся в тот период в целительские организации, «новых идей», которые не замедлили появиться в заимствованном из известных образцов варианте партийно-профсоюзной структуры (впрочем, можно сопоставить и с колхозно-административной системой); чуть позже она стала совершенствоваться в сторону копирования собственно религиозных структур. Включение шаманизма в список официальных конфессий обязало создавать и юриди-

чески регистрировать *шаманские организации*, что потребовало наличия своего рода *молельных домов*; впрочем, в них легко трансформировались уже имевшиеся помещения.

Разумеется, это совершенно никак не вязалось с традиционным шаманским мировоззрением и практиками шаманизма. Однако со временем – под давлением социокультурного и религиозного контекста – стало наблюдаться усовершенствование *ВШ* в плане копирования религиозных идей и принципов. Скромного шаманского центра / молельного дома уже не хватало для воплощения конфессиональной идеи – появились замыслы строительства *храмов* или целых *храмовых комплексов* (например, у МРОШ «Тэнгэри» в Улан-Удэ², у «Тос Дээр» и «Адыг Ээрен» в Кызыле). Стало заметно трансформироваться осмысление собственной значимости и характера деятельности: в устах шаманов зазвучала даже непривычная лексика – *паства, молебн, прихожане, сан шамана*...

Интересно, что одновременно с этим некоторые из адептов, причисляющие себя, в том числе, к шаманам, активно создавали и «возрождали» свои «традиционные религии» (наиболее активно в тех регионах, где распространено православие, – Якутия, Хакасия). И здесь деятельность неошаманов уже переходит из собственно религиозного в

социально-политический контекст...

Отдельные наиболее активные неошаманские лидеры, начав с создания централизованных организаций (а без этого, как известно, нельзя было по закону сформировать «конфессию»), далее озвучивали идеи объединения шаманов Сибири, например. Это пока не произошло, но представить объединение на уровне нескольких республиканских организаций (хотя бы *де юре* и только на бумаге) вполне возможно³. Одну из попыток централизации предприняла МРОШ «Тэнгэри», созвав в апреле 2011 г. региональную конференцию шаманов, но на тот момент реального объединения всех шаманов Бурятии ещё не произошло. Однако вторая конференция (апрель 2013 г.) оказалась более продуктивной, в итоге в конце 2013 г. на базе этой организации появился «Межрегиональный центр шаманов "Хаан-Тэнгэри"». Отмечу, что несколько ранее возникли некие международные организации, к созданию и существованию кото-

рых причастны шаманские лидеры (например, Н.А. Степанова, именуемая себя Верховной Шаманкой Бурятии, – создала первую шаманскую организацию в Республике Бурятия, а позже организовала «институт бурятского шаманизма «Энхэрэл» в Италии» <http://slavzso.narod.ru/s-d/10/S3.html/>; Б.Ж. Цырендоржиев создал в Берлине «филиал» своей организации «Тэнгэри»). Зарубежные формирования не затрагивают практику сибирского и, в целом, российского *ВШ*.

Впрочем, в России шаманы не хотят всеобъемлющей централизации, и не только потому, что помнят советский период с его сквозным подчинением по вертикали – многие знают традиционные каноны (http://www.vesti.ru/only_video.html?vid=209403). Это подтвердилось в результате казуса (см. www.youtube.com «Песня дня 12.05.2009» и др. ролики), который спровоцировал *городской шаман*, активно проявляющий себя в культурной и этнотуристической сферах, работающий под псевдонимом Эльвиль Олард Диксон. Он и его супруга (псевдоним Шончолай Ховенмей) объявили – в интернете, а потом в СМИ и на ТВ – весной 2009 года выборы Верховного Шамана России (http://www.shamanstvo.ru/news_shaman/2009/news-30.htm).

На специально созданном сайте был вывешен большой список «претендентов» на этот пост; кстати, в списке я насчитала не менее шести покойников на тот момент. Разумеется, это не было установкой на выборы «в двух мирах»; недоразумение произошло от элементарного незнания ситуации, поскольку сведения о «шаманах» были взяты, в том числе, из чужих научных трудов. Я не буду останавливаться на этической стороне и подробностях этой довольно комичной, особенно по итогам её разрешения, ситуации, но обращаю внимание на то, что в адрес добровольно-самозванного «Избиркома» посыпались письма от сибирских (нео)шаманов, обнаруживших себя в этом «списке претендентов» на столь высокий пост, и от целых шаманских организаций с требованием убрать из «списка для голосования» их имена – т.е. имена людей, не знавших вообще об этой акции и не дававших своего согласия на участие в ней; разумеется, основным требованием было требование прекратить саму акцию. Серьёзные (нео)шаманы и руководители шаманских объединений, как, например, Ай-Чурек Ш. Оюн, Б.Ц.

Ринчинов, высказывались против такой «политики» по многим причинам, в том числе и потому, что не хотели выстраивать вертикальную структуру с ориентацией на столицу.

Очевидно, политизация шаманского возрождения в варианте встраивания шаманизма в религиозно-политические рамки и структуры не отвечала представлениям самих сибирских адептов о шаманизме. Притом что неошаманские практики значимо изменили своё функционирование в сравнении с традиционным шаманизмом, создавать религиозно-административную структуру на уровне страны (нео)шаманы не были готовы. Однако на местном уровне многие из них не только являются членами МРОШ, составляя тем самым низовую религиозную ячейку, но и участвуют в политической жизни – например, в предвыборных кампаниях. Впрочем, в различные политические акции они стараются не ввязываться, особенно на стороне протестующих. Например, в Бурятии молодёжные протесты против включения в укрупнённые административные образования Усть-Ордынского АО и Агинского бурятского АО шаманскими организациями не были поддержаны, хотя многие неошаманы на словах были солидарны с идеями молодых. В то же время некоторые из местных неошаманов в округах, будучи приглашенными на официальные церемонии поддержки правительственной позиции, в этом участвовали. Занимаются они и консультированием по разным вопросам вполне официальных лиц (ср.: «Подъехав к дому деда Данило (Сушкенова, – В.Х.), мы заметили у ворот две черные «Волги» с синими номерами — оказалось, шаман консультировал работников отдела внутренних дел» – *Кеткович 2004*). Иногда же их подопечными становятся и чиновники «первого круга»...

Более значимыми для *ВШ* стали, естественно, духовная и культурная составляющие. Актуализации этих сторон традиционного *шаманства* и *шаманизма* (о разграничении терминов см.: *Харитоновна 2004, 2006; Функ, Харитоновна 1999, 2012*) в стране уже в период перестройки способствовало национальное возрождение, а также сложившийся

культурный контекст...

Национально-культурное возрождение периода перестройки стремилось к поиску отличительных, особенных составляю-

щих в культуре заинтересованных в этом возрождении народов. Именно шаманизм, трансформированный и почти искоренённый в советский период (см. об особенностях трансформаций шаманизма в СССР – Харитонова 2010), остатки которого ещё сохранялись на сибирской территории, отвечал этому запросу. Однако собственно *шаманизм* с его культом личности со специфическими особенностями, позволявшими предсказывать, диагностировать и лечить, активизировался в русле развития *народного целительства*. А в процессе культурного возрождения на первый план выдвинулись жреческие практики, легко актуализированные за счет хорошо сохранявшегося *бытового шаманства* (см. о сохранении традиции, например: Функ 1997; Пименова 2007). Фольклорная составляющая шаманства вышла при этом на первый план, породив любопытные процессы. Отмечу несколько важных и интересных моментов.

Первый – включение «шаманских» элементов в «возрождаемые» (создаваемые по сценариям, писанным, в том числе, с использованием этнографической и фольклористической литературы) народные праздники, часть из которых стали узаконено республиканскими (с 1991 г. *Ысыах* в Республике Саха (Якутия) <http://www.sitc.ru/chronika/2002/06/yusyuach.html>, с 1995 г. *Чыл-Пазы* в Хакасии – <http://www.19rus.info/news/98740.html>; <http://www.khakasia.com/forum/showthread.php?t=209>, с 1987 г. в п. Ковран, а с 2010 г. официально в Камчатском крае *Алхалала-лай* <http://www.sgan2009.ru/Prasdniki/Alxalalay/Alxalalay.html>); другая часть существует в более скромных локальных вариантах.

Второй момент – очень частое появление актёров в роли шаманов на профессиональной сцене и в кино, а (нео)шаманов на сценах и экранах как шаманов-целителей, предсказателей. К сожалению, иногда они демонстрируют полное незнание традиций и активно нарушают их.

Третий – фольклоризация феномена с десакрализацией его – как, например, в случае исполнения шаманского фольклора потомками шаманов из рода Костёркиных (см. труды О.Э. Добжанской, например, т. 15, ч. 2 данного издания). Перенесение элементов шаманской практики на профессиональную сцену и, тем более, в сферу художественной самодеятельности –

явление не новое, такие попытки уже были в советское время. Но интересен общий контекст происходящего: на сцену выходят и в сферу художественной самодеятельности попадают люди, считающие себя современными шаманами, или прямые наследники шаманов. Никого из них не заставляют это делать под давлением пропаганды идей атеизма; наоборот, в стране имеет место активный и откровенный курс на религиозацию.

Что это: наследие атеистического воспитания прошлого или, например, победа «мировых» религий, в первую очередь протестантизма, активно распространяющегося в северных и сибирских регионах и меняющего отношение к традициям? Возможно, это результат жизни людей в стране, на несколько десятилетий избравшей атеистический путь, что позволило десакрализоваться в их сознании и образу шамана, и феномену шаманизма в целом?

В любом случае для прямых и опосредованных наследников шаманов важной остаётся его главная составляющая – предсказательское (ясновидческое) и целительское начало шаманизма, возрождение и модернизация которого с 1980-х годов активно встраивались в

целительский контекст...

Важнейшей составляющей современного *ВШ* является практика духовного целительства, сопряженная с предсказаниями/гаданиями, а также с элементами народного лѣкарства, с одной стороны, и профессиональной психотерапией, с другой. Это предопределено направленностью традиционного шаманизма на восстановление духовной и психофизиологической целостности членов социума, опекаемых шаманом. Возрождение шаманизма, можно сказать, удачно вписалось в процесс формирования *народного целительства (НЦ)*, начавшийся в 1980-х годах. Оставим в стороне вопрос об уровне развития советской медицины и развале здравоохранения в эпоху перестройки, на что часто списывается появление народного целительства как профессии и актуализация шаманских целительских практик. Обратим внимание на иные, более близкие шаманизму, процессы.

Оживление интереса к целительскому пласту духовной культуры и лекарским практикам шло параллельно становле-

нию *НЦ* – феномена, представляющего в постсоветском пространстве своеобразный аналог *традиционных медциин*, которые в отдельных регионах (или странах) формировались в поздних вариантах в XX столетии как государственно (Китай) или персонально (например, Корея) заданные системы, базирующиеся на основах этнической магико-медицинской практики. РФ идёт отчасти по пути Китая: конечно, наша система *НЦ* сформировалась не по директиве лидера страны (ср. Китай: *Lynteris* 2012), но при активном формировании её несколькими заинтересованными лицами от медицинской науки и близких научных сфер. Процесс шёл, с одной стороны, как стихийное возрождение этномедицины (и *магико-медицинских*, и *магико-мистических практик*), с другой стороны, как регулируемый сверху неким сообществом ученых, в первую очередь, медицинской и психологической направленности.

В него был втянут и шаманизм, опирающийся на психотерапевтические, духовные практики, а также на лекарскую деятельность. Кстати, многие первые неошаманы приходили к началу практики опосредованно: они учились у различных народных целителей, гипнологов, парапсихологов; некоторые прошли через школы подготовки целителей по специальным программам.

Естественно, дальнейшее становление неошаманов и собственно народных целителей шло в большинстве своём параллельно: отдельные неошаманы, как и практикующие целители, получали целительские дипломы, участвовали в различной сертификации, становились членами академий, приобретали бумаги, аналогичные государственным удостоверениям, свидетельствующим о наличии учёной степени кандидата или доктора наук (в том числе, в области психологии). Даже после того, как объединённые на современный манер группы неошаманов юридически оформили свои центры в варианте МРОШ, они, естественно, не перестали заниматься духовным целительством и практическим лекарством⁴ (разве что по результатам административных проверок их деятельности убрали со стен расценочные списки за свои услуги – см. например: *Харитонова* 2008). Обратим внимание, что в Уставах МРОШ

обычно нет указаний на лекарскую деятельность (для её ведения с 1993 г. требовалось получение документов о специальном образовании и лицензий).

Таким образом, лекарская практика в религиозных организациях де юре оказывается незаконной, де факто она продолжает существовать, но не афишируется, однако местное население хорошо знает о том, что именно всегда делали традиционные шаманы-врачеватели и лекари, и активно обращается с соответствующими просьбами к неошаманам.

С 2012 г. ситуация с духовным целительством значительно упростилась: по новому Закону о здравоохранении (фактически действует с 1 января 2012 г.) эта деятельность не имеет отношения к медицине и не требует лицензирования. Лекарские же услуги, предлагаемые шаманами разного толка, не отслеживаются, значит, и не запрещаются (как, впрочем, вся этническая медицина). Предлагаемые вкупе с шаманскими методиками варианты психокоррекции также остаются на совести психологов/шаманов; обычно такие специалисты сертифицируются по каким-либо направлениям психологии и психотерапии, но это не означает, что они работают в рамках только тех практик, по которым имеют сертификаты.

Поскольку спрос на шаманские услуги в настоящее время значителен не только в традиционно шаманских регионах, но и у определённой части населения всего мира, то за помощью к специалистам *ВШ* обращаются даже зарубежные клиенты. Они приезжают в Россию (вариант специфического научного туризма или этнотуризма); сами специалисты выезжают в различные страны мира, где проводят свои «обучающие семинары» (http://www.shamanstvo.ru/news_shaman/2005/news-37.htm) с сеансами шаманского целительства, а некоторые организуют постоянно действующие центры (например, как уже указывалось, Н.А. Степанова – в Италии и Франции и т.д.); клиенты и шаманы-целители встречаются на научно-практических конференциях, а особенно часто на мероприятиях псевдонаучного характера.

Притом, что целительские практики в настоящее время не требуют даже сертификации, желание получать какие-то удостоверения у представителей *ВШ* прослеживается: порой не

только психологи/*городские шаманы*, но и *неошаманы* стремятся разными способами включиться в

контекст науки...

Эта ситуация требует в настоящее время специального подробного анализа (что, к сожалению, невозможно сделать в небольшой работе обзорного характера). Сейчас уже можно констатировать, что в настоящее время (во многом благодаря интернету) в анализируемой нами сфере сформировалось то, что по аналогии с *массовой культурой* должно именоваться *массовой наукой*. «Интеграция» научной мысли и метафизических концепций, а также теорий на основе «контактёрских озарений» активизировалась ещё в 1980-е годы. Великолепной иллюстрацией к этому являлись многочисленные мероприятия типа конференций/конгрессов, где, например, обсуждалось *народное целительство*, а также осваиваемые новые психологические направления и, тем более, необычные феномены.

Отличительная черта таких мероприятий – их «междисциплинарность». Когда собираются представители различных научных областей знания, да ещё вместе с практикующими открывателями истины с помощью различных виртуальных персонажей (от традиционных духов, божеств и богов до космических учителей и инопланетян), то основная идея «междисциплинарности» воплощается довольно быстро: ищущие истину легко оказываются «между дисциплинами», а также между наукой и «божественным откровением», будучи уверенными в том, что им «два эти ремесла» уже удалось интегрировать... Во многих случаях это порождает убеждённость одних в том, что они приобщились к откровениям, которые пока наука не может объяснить, а вот кто-то уже «прочувствовал» и несёт в мир новую истину; у других одновременно возникает «осознание» того, что именно они помогают науке и «научно», но на ином, «более высоком уровне», интерпретируют неизведанное.

Массовая наука, как и *массовая культура*, явление в наши дни неизбежное и неизбывное – интернет и СМИ активно тому способствуют. От неё нельзя избавиться, но ситуацию необходимо корректировать. Во-первых, для того, чтобы ученые, путающиеся *интердисциплинарный метод* исследования с ком-

плексным изучением конкретных феноменов, при котором собственных знаний часто не хватает на интерпретации предмета через базовые знания и методы другой науки, где они не специалисты, не вводили бы в заблуждение коллег и не способствовали превращению собственно науки в *массовую науку*. Вторых, ради того, чтобы *духовные практики* (в том числе традиционные) оставались *духовными практиками* и делали своё, важное дело, и не предлагали «научные теории».

К *неошаманизму*, а также *экспериментальному* и, особенно, *городскому шаманизму* всё это имеет прямое отношение. Не секрет, что многие современные «шаманы» разного толка – люди с высоким образовательным статусом. Но представления о взаимоотношении ‘наука – шаманские практики’ у каждой конкретной личности свои. В целом можно указать на то, что одни из них от собственного образования и деятельности, в том числе иногда научной, шли в «шаманизм», а другим, наоборот, наука понадобилась, когда они ощутили *шаманский призыв*, для понимания того, что с ними происходит – для выяснения научных основ шаманских состояний и практик.

Однако, к сожалению, некоторые нынешние шаманы не отказались от возможности простого обретения удостоверений разного типа: речь идёт о «приобщении» к ученым степеням и званиям через коммерческие организации, предлагающие «дипломы» и «аттестаты», в том числе кандидатов/докторов в области психологии и различных специализациях медицины, а также членство в «академиях». За всем этим кроется серьёзная проблема фальсифицирования – намеренного (с коммерческими и др. целями) или непреднамеренного (заблуждения по незнанию, самообман в силу особенностей психики и т.п.); порой то и другое изящно сочетается.

К сожалению, это приводит к вынужденным научным фальсификациям. Иногда в научных публикациях, в том числе в диссертационных работах (ВАК), появляются ссылки на труды «известных шамановедов», на самом деле не имеющих даже среднего образования. При этом некоторые исследователи принимают «заграничные» псевдонимы нынешних публикаторов за подлинные имена и вносят их в списки цитируемой литературы. С дру-

гой стороны, услуги в области исцеления предлагают «посвященные Великим Духом шаманы», – на деле люди, просто начитавшиеся этнографической или эзотерической литературы.

Разумеется, есть и положительное начало в возникновении феномена *массовой науки* (можно сказать, в его «возрождении» – как и «шаманизма»: человечество не первый раз наступает на одни и те же грабли). Появляется надежда, что существующая ситуация заставит серьёзных исследователей обратиться более активно к изучению на хорошей приборной базе психофизиологического и нейропсихического подтекстов шаманизма и иных подобных феноменов, но пока, к сожалению, этим больше занимаются энтузиасты или сами шаманы. Впрочем, последние чаще предпочитают иные занятия, например –

этнотуризм...

В эту сферу (если понимать термин «этнотуризм» в расширенном варианте) «шаманизмы» включились довольно быстро. Изначально акцент делался на индивидуальных выездах приглашённых (*нео*)шаманов в крупные российские города (особенно в Москву) и страны ближнего и дальнего зарубежья. Они выезжали для участия в различных мероприятиях (конференциях, в том числе, научных; коммерческих форумах с «научной» составляющей); для организации так называемых обучающих семинаров (где преподавались «основы шаманизма»); для проведения ритуалов (см., например: *Оюн* 2011; Тувинская... 2005)⁵.

Естественно, со своей стороны иногородние и иностранные поклонники «старинны глубокой» потянулись в глубинку, чтобы на местах познакомиться с жизнью и бытом шаманистов и шаманов. И если в отношении шаманистов они испытали некоторое разочарование – как-то мало те были похожи на «приверженцев религии», а иногда и просто интересующихся этой самой стариной, то неизвестно откуда материализовавшиеся буквально за 3–5 лет десятки и сотни «шаманов» удовлетворяли все их запросы. Особенно в плане обучения шаманским техникам: в 1990-е годы новые шаманы ещё пытались делать тайну из своего знания, а в XXI столетии вдруг стало понятно, что скрывать особо нечего (количество уничтожило качество) – началось активное обучение с посвящениями в шаманы на местах.

Одновременно в «массовую науку» потоком стали вливаться учебники-откровения по техникам шаманизма (см., например: *Сарангэрэл* 2003; *Фёдоров* 2005).

В 2000-е годы появились новые варианты этнотуризма. Некоторые *неошаманы* обзавелись собственными сайтами в интернете, с их помощью они начали развивать свою этнокультурную деятельность на малой родине и в разных «сакральных» точках мира. Сейчас разные по составу группы из городов России и зарубежных стран выезжают в сибирские регионы для участия в ритуалах (в том числе в календарных праздниках), ради посещения священных мест («мест силы») и обучения шаманскому ремеслу. Всё это проходит в шаманских организациях или на иных площадках, где проводятся культурно-развлекательные мероприятия. Уже имеются «этнодеревни» и «дома творчества», где, как и в самих МРОШ, осуществляются подобные действия. *Неошаманы* ещё более активно, чем раньше, посещают различные столичные мероприятия, круг организаторов таковых расширился и несколько видоизменился.

На специализированных выставках, семинарах, ритуалах в столице и других городах встречаются представители российского и зарубежного «шаманизмов» различного рода. Они обмениваются опытом, знаниями – это никого не смущает, поскольку достаточно давно наблюдается глобализация и универсализация «шаманского знания» и психического опыта. На этом фоне не столь странно выглядят даже этнотуры, организуемые нашими *неошаманами* в Марокко или Непал для посещения новыми адептами «мест силы» (см., например: Т.В. Кобежикова – <http://www.kobezhikova.ru/travel.shtml>) и приобщения к шаманской практике ...

Ещё одной интересной линией, не особо выделяющейся из общего потока шаманских передвижений, являются путешествия по северным и сибирским просторам родины и выезды на американский и другие континенты в поисках допинговых вариантов шаманизма: с использованием мухоморов, аяуски, пейота и т.п. (ср.: *Dobkin de Rios, Rumrill* 2008). Еще в 1990-е годы, например, начался тайный ввоз сырья для изготовления аяуски, в частности, в Москву. Интерес к ней, как и к пейоту,

пробудили романы К. Кастанеды и книга «Путь шамана» М. Харнера, а также упоминание использования аяуаски в различных научных публикациях. Знания о мухоморах и других грибах стимулировали «шаманские туры» по сибирским просторам. Впрочем, всё это имеет значительно большее отношение к *городским шаманам*, нежели чем к *(нео)шаманам*.

Там, где появилась заинтересованность в обучении практикам, знакомстве с неизведанным в дальних странах, необходимость в редком сырье для погружения в особые состояния сознания, появился и специфический шаманский

бизнес-контекст...

Очевидно, что всё упоминавшееся в отношении развития «шаманской» деятельности не могло бы, да и не должно было в современном мире, основанном на финансовых расчётах, делаться безвозмездно. Если учесть, что процессы «возрождения шаманизма» шли параллельно переделу капитала и капитализации страны, то было бы странным ожидать возрождения традиционных практик шаманов и целителей в варианте натурального обмена. Можно сравнить, как, например, восстановилась практика Рейки в Японии в период капитализации страны, обогатившись идеей «деньги = энергия», т.е. за потраченную целителем энергию надо, сообразно энергообмену, заплатить деньгами (см.: *Харитонова*, 1997: 24), так и у нас естественной стала мысль о цене на услугу и плате за неё. Платной стала мощь в целительских по сути шаманских центрах, т.е. в МРОШ. Иное дело, что «священнослужители» оказались при этом в затруднительной ситуации: ведь по своему статусу они не имеют права торговать услугами. Разумеется, пришлось обратиться к практике «пожертвований».

Более естественным было утверждение финансовой стороны при организации семинаров, тренингов, даже шаманских посвящений, поскольку для этого существовали соответствующие модели, принятые в сфере обучения и активно развиваемые в тот же период в области новых для страны вариантов преподавания психологии и психотерапии. Ещё одной, более близкой моделью, стал западный *экспериментальный шаманизм*, который уже в конце 1980-х годов начал проникать на территорию СССР.

Таким образом, *ВШ* изначально ставился на коммерческие рельсы, что провоцировалось и социально-экономическим положением новых шаманов – они должны были зарабатывать на жизнь; обретение статуса шамана или целителя обеспечивало, пусть и скромный иногда, заработок. В период нестабильности многие люди, оставшись (почти) без зарплаты, увидели в этом выход из трудного положения, но одновременно большинство из них прошли через серьёзные депрессии и даже психосоматические заболевания – что было воспринято многими как шаманская болезнь. Именно в этот период представление о шаманской болезни резко трансформировалось (точнее, большинство из новых шаманов просто не знали, в чем специфика этого состояния, а потому часто связывали его даже просто с бедами и несчастьями, постигшими их – см., напр.: *Пименова, 2007*).

Практика в собственных регионах не всегда может обеспечить достойную жизнь новому шаману, поэтому довольно много их переезжает в крупные города или столицу, а отсюда проще оказывается выезжать даже на довольно длительные периоды на заработки на Запад. Таким образом, некоторые из известных современных практиков работают то в родных краях, то в столичном регионе или иных крупных городах России, то за пределами родины. Обычно создаются фиксированные, периодически действующие пункты работы: скажем, алтайская *неошаманка* может практиковать на родине, периодически выезжать в Салехард, ездить по приглашениям в Москву, а также иногда работать в Турции и т.д. Для некоторых специалистов второй родиной стала Москва, где они уже давно живут постоянно, выезжая иногда ненадолго «за энергетической подпиткой» на родину. По-прежнему сохраняется практика кратковременных выездов из родных мест постоянного проживания в европейские страны или в ту же Турцию. Но есть и попытки сформировать устойчивые связи, с созданием «филиалов» МРОШ в европейских странах (в Германии, например), постоянных центров в Италии или Франции, о чем уже шла речь выше.

Вместо заключения

Очевидно, *ВШ* вынужденно приспособляется к современным условиям и трансформируется, сообразно советской и

постсоветской ментальности авторов его возрождения и современных адептов. Логично было бы предположить, что он не остановится в своей модернизации. На данном этапе, помимо развития индивидуальных практик в разных вариантах (в том числе в варианте совмещения неошаманской деятельности с работой в сетевых структурах), появляются попытки консолидации шаманских организаций.

Впрочем, до настоящего времени это не было осуществлено, скорее, наоборот, создаваемые организации активно распались и переформировывались. Однако, в Бурятии в апреле 2013 г. состоялась уже вторая консолидирующая конференция шаманов, инициатором которой выступил МРОШ «Тэнгэри», а сама эта организация в сентябре 2013 года начала строить шаманский храм в Улан-Удэ и прошла перерегистрацию как «Межрегиональный центр шаманов "Хаан-Тэнгэри"»⁶...

Литература и источники:

Dobkin de Rios, Rumrill 2008 – *Dobkin de Rios M., Rumrill R.* A Hallucinogenic Tea, Laced with Controversy: Ayahuasca in the Amazon and the United States. Praeger Publishers. Westport. 168 P.

Kharitonova, Ukraintseva 2012 – *Valentina Kharitonova and Yulia Ukraintseva.* Destined for Shamanic Inspiration. An Integrative Study of Buryat (Neo)Shamans // *Consciousness: Cultural and Therapeutic Perspectives* / D. Eigner (ed.) International Academic Publishers Peter Lang, Frankfurt a. M. P. 109–130.

Lynteris 2012 – *Lynteris, Christos* The Spirit of Selflessness in Maoist China. Socialist Medicine and the New Man. Palgrave Pivot.

Townsend 2004 – *Townsend Joan B.* Core Shamanism and Neo-Shamanism // *Shamanism. An Encyclopedia of World Beliefs, practices, and Culture* / Edited by Marico Namba Walter and Jane Neumann Fridman. Santa Barbara, California – Denver, Colorado – Oxford, England. Vol. I, Pp. 49–56.

Winkelman 2004 – *Winkelman Michael* Neuropsychology of Shamanism / *Shamanism. An Encyclopedia...* Vol. I, Pp. 187–196.

Кеткович 2004 – *Кеткович В.А.* Современный бурятский шаманизм / <http://geo.1september.ru/2004/28/37.htm>

Курленкова, 2011 – *Курленкова А.С.* Рец. на: M. Dobkin de Rios, R. Rumrill. A Hallucinogenic Tea, Laced with Controversy: Ayahuasca in

the Amazon and the United States. Westport, 2008 // Этнографическое обозрение. 2011. № 2. С. 176–179.

Мышлявцев 2009 – *Мышлявцев Б.А.* Нормативная культура тувинцев (конец 20 – начало 21 века). (размещен: 2009) – http://samlib.ru/m/myshljawcew_boris_aleksandrowich/tuva-1.shtml

Оюн, 2011 – *Людмила Оюн*. Подружился с тувинскими шаманами // Тувинская правда. Общественно-политическая газета. №64 23.06.2011 <http://www.tuvpravda.ru/archive/2625-2011-06-23-02-00-55.html>

Пименова, 2007 – *Пименова К.В.* Возрождение и трансформации традиционных верований и практик тувинцев в постсоветский период (основные проблемы). Дисс. ... канд. ист. наук. М.: ИЭА РАН.

Ромм – Ромм В.В. Интервью с Верховной шаманкой Бурятии Степановой Надеждой / <http://slavzso.narod.ru/s-d/10/S3.html>

Сарангэрэл 2003 – *Сарангэрэл* Зов шамана: Древние традиции и духовные практики. М.: 2003, 368 с.

Цыденова 2013 – *Цыденова А.* Шаманский храм в Бурятии (интервью с Б.Ж. Цырендоржиевым) // Байкал 24. Информационный портал – <http://www.baikal24.ru/page.php?action=showItem&type=article&id=14136> (дата посещения: 17.09.2013)

Федоров 2005 – *Федоров В.Н.* Тайны вуду и шаманизма. Во власти потусторонних сил. М.: Вече. 480 С.

Функ Д.А. – Телеутское шаманство: традиционные этнографические интерпретации и новые исследовательские возможности. М.: ИЭА РАН, 1997 (ЭИ... Т. 2).

Функ, Харитонова 1999 / 2012 – *Функ Д.А., Харитонова В.И.* Шаманство или шаманизм? // "Избранники духов" – "Избравшие духов": Традиционное шаманство и нешаманизм. Памяти В.Н. Басилова (1937–1998). М.: ИЭА РАН. С. 41–71 (ЭИ... Т.4 / Т.17).

Харитонова 1997 – *Харитонова В.И.* Целительство и методика Рейки (интервью с *Е.В. Батовой, Л.А. Витрик, А.А. Сафтуфом и др.*) // «VITA. Традиции. Медицина. Здоровье». № 2. С. 23–25.

Харитонова 2004 – *Харитонова В.И.* Шаманы и шаманисты: некоторые теоретические аспекты изучения шаманизма и иных традиционных верований и практик // ЭО, № 2. С. 99–118.

Харитонова 2006 – *Харитонова В.И.* Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. М.: Наука. 372 С.

Харитонова 2008 – *Харитонова В.И.* Современная религиозная ситуация в Республике Тыва // Тюркские народы Восточной Сибири. М.: Наука. С. 166–184.

Харитонова, Украинцева 2007 – Харитонова В.И., Украинцева Ю.В. Зов безмолвия, или почему они – шаманы? // Расы и народы. Вып. 33. М.: Наука. С. 292–322.

Харитонова 2010 – Харитонова В.И. Политика, корректирующая традиции: (нео)шаманы и (нео)шаманизм в СССР и РФ (1922 – 2010) // Národnostní politika na teritoriu bývalého SSSR / František Bahenský a kolektiv. Etnologický ústav Akademie věd České Republiky, V.V.I., Praga. S. 85–120.

Шагланова 2003 – Шагланова О.А. Шаманизм у бурят Тункинской долины (Вторая половина XIX–XX вв.): Дис. ... канд. ист. наук. Улан-Удэ. 218 С.

Эстрин 2006 – Эстрин А. 100 шаманских заговоров. Практика Визардики. СПб.: Крылов. 128 С.

<http://www.19rus.info/news/98740.html> – 19RUS.INFO – Информационное агенство Хакасия

<http://www.koms.mos.ru/forpress/release/ysyakh-yakutskiy-novyy-god.php> – Департамент межрегионального сотрудничества, национальной политики и связей с религиозными организациями города Москвы

http://kamchat.info/novosti/na_kamchatke_obryad_alhalalalaj_byl_vossta_novlen_25_let/ – КамИнформ – Камчатское информационное агенство

<http://www.khakasia.com/forum/showthread.php?t=209> – Хакасия Талдар чоннын сайты

Примечания:

¹ Некоторые современные исследователи иногда называют этим термином практики *неошаманов* и *(нео)шаманов*, переселившихся в города и посёлки (см., например: *Шагланова 2003*). Я не вижу в этом смысла, поскольку указываемые трансформации (образование МРОШ и т.п.) связаны не с переходом в городскую среду, а с администрированием религиозных и культурных процессов; в городах, посёлках, сельских населённых пунктах по-прежнему практикуют и (нео)шаманы-одиночки, жители же сельской местности оказываются записанными в городские и поселковые МРОШ и периодически работают там. Это представлено по всем республикам, утвердившим законодательно шаманизм как одну из традиционных религий.

² МРОШ «Тэнгэри» в настоящее время строит большой храм на отведённый обществу территории, а также (по личному

сообщению руководителя организации Б.Ж. Цырендоржиева от 29 октября 2013 г.) шаманы общества возродили Основы вероучений и главные Заповеди шаманизма. Интересно, что шаманы пытаются откорректировать традиционные представления о практике шаманизма, в частности, Б.Ж. Цырендоржиев говорит в одном из интервью: «Сегодня многие этнографы удивляются, как шаманы могут строить свои храмы, но я думаю, это было и раньше, но сейчас забыто. Во времена Чингисхана существовали шаманские храмы, такой вывод можно сделать из «Сокровенного сказания монголов». Так, шаман Чингисхана Тэнгэри имел свой дом-храм, где он камлал, поклонялся Вечному синему небу. Из-за процессов глобализации мы отходим от традиций, хотя в других странах люди не забывают свою религиозную культуру. Так, шаманские храмы есть в Южной Корее, в Японии есть синтоистские храмы, в Монголии и России существуют только проекты, но нет еще воплощенного в жизнь храма. И я думаю, сейчас пришло время возвести шаманский храм» (Цыденова 2013).

³ Попытки такой консолидации встречаются в разных республиках: в Туве, например, несколько организаций подчинены М.Б. Кенин-Лопсану и составляют некую централизованную систему; несколько иной вариант в Иркутской области, где существует «Совет шаманских общин Прибайкалья» – <http://www.bur-culture.ru/index.php?id=55>

⁴ Сведения об этом, не всегда достоверные, а иногда и просто фантастические, появились в различных публикациях, ещё до того, как они попали в документы Правительственной комиссии РТ (см. об этом: Харитонова 2008). См., например: «В приёмной, на столе у секретаря, лежит прайс-лист, где на тувинском языке перечислены оказываемые услуги и цены на них. Так, "очистка дома", например, стоила 100 тысяч рублей, а с выездом в кожуун – 150 тысяч рублей (июль 1997 года). В перечне услуг также – лечение различных болезней, традиционное тувинское гадание *хуваанак*. Посетитель объясняет суть своей проблемы секретарю, платит деньги в кассу, берёт выбитый чек и с ним идёт к шаману или предсказателю. Шаман получает определённый процент от платы, остальное идёт в фонд

общества» (Мышляцев 2009). Оплата труда шаманов, действительно, осуществлялась по расценкам во всех организациях, которые в своей деятельности ориентировались на целительские сообщества, однако позже это стали заменять «сбором пожертвований».

⁵ «В 2004 году, после посещения Тувы, Зигфрид, как руководитель шаманов в Германии, пригласил меня, шаманку общества «Дух-медведя» в целях обмена опытом работы в Германию, город Билефельд. Там я провела свой первый семинар по тувинскому шаманизму» (Оюн 2011).

⁶ У руководителя новой централизованной организации, Б.Ж. Цырендоржиева, большие планы, которыми он охотно делится с корреспондентами: «Сейчас мы создаем институт шаманизма. Весной этого года состоялась большая конференция о современном состоянии шаманизма, на которую съехались шаманы и ученые Иркутской области, Забайкальского края. Мы тогда приняли резолюцию об объединении шаманов. И сейчас подаем документы на создание межрегиональной централизованной религиозной организации шаманов «Хаан тэнгэри». Организация будет объединять не только шаманов, проживающих на территории этнической Бурятии, но и шаманов из других регионов России. Уже подали заявки о вступлении в организацию шаманы Омской области, Московской области и г. Астрахань. Мы создаем и структуру правления организации. Так, будет избран верховный шаман, при нем будет создано собрание – духэриг (с бур. яз. – круг). В это собрание войдут региональные руководители шаманских организаций» (Цыденова 2013).

* Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 13-01-00276

Kharitonova V.I.

“REBORN SHAMANISM” IN RUSSIA: CONTEXTS OF FUNCTIONING

In the article the phenomenon of “reborn shamanism” is analyzed on example of several ritual practices, adepts of which identify them-

selves as shamans (with the exception of many pseudo-shamans existing nowadays):

- *City shamanism* (practices that are based on indirect knowledge of certain shamanic/ethnic traditions; often practiced by psychologists; this type of shamanism is mostly found in cities);
- *Experiential shamanism* (Core Shamanism according to Michael Harner);
- *Neoshamanism* (a significantly modernized variant of traditional shamanism, which is connected with an indirect usage of shamanic practices by successors of traditional shamans);
- *(Neo)shamanism* or *Shamanism* (shamanic practices of different ethnic traditions, restored directly through real initiation/training, but existing with some infractions of these traditions).

“Reborn shamanism” is analyzed in several contexts which are relevant for its existence today: religious, social, political, cultural, healing, scientific, as well as in contexts of ethno-tourism and business in general. There are specified the most important modern transformations of this multidimensional phenomenon:

- creation of vernacular shamanic organizations as a result of declaration of the Shamanism as “traditional religion” in the Republics of Sakha (Yakutia), Buriatia, and Tyva, and establishment of collective forms of cult (priestly) practices along with individual shamanic activity;
- attempts to consolidate shamans into centralized organizations and interactions with administrative/political institutions;
- partaking in cultural revival and in functioning of cultural organizations;
- official registration as healers (receiving of education and obtaining related documents) in time of official inclusion of the healing activity into the list of permitted folk medical activities;
- interactions with scientific organizations and participation in scientific efforts, as well as obtaining (il)legal academic degree certificates;
- emergence of specific variant of ethno-tourism in Russia and abroad;
- transformation of shamanic practice into business projects and concurrent business work (for instance in network marketing sphere).

ШАМАНЫ В МОДЕРНИЗИРУЕМОМ ЧУКОТСКОМ ОБЩЕСТВЕ (1920–1930-х гг.)

Фигура шамана в традиционном чукотском обществе освещена крайне скудно: мало известна его позиция в социальной структуре и роль в аборигенной экономике. Исследователи (*Богораз*, 1910; 1939; *Bogoras*, 1907; *Вдовин*, 1976; 1977; 1979; 2008) писали главным образом о культовых и религиозных функциях шамана, а социальных и экономических аспектов шаманизма касались лишь вскользь, но именно они вышли на первый план в рассматриваемый период.

Во второй половине 1920-х гг. на Чукотке начались советские реформы, включавшие институциональные нововведения (создание органов управления и самоуправления, просветительских учреждений, экономических структур), перестройка аборигенного хозяйства при этом осуществлялась путем привития коллективных форм труда и потребления. Параллельно шла социальная модернизация: в органы самоуправления и кооперативы выдвигали главным образом малоимущих аборигенов; их снабжали в первую очередь и им предоставляли кредиты; бедняцким артелям безвозмездно передавали орудия и средства промысла. Поэтому первоначальные советские преобразования влекли за собой изменение общественного устройства аборигенов: социальная дифференциация, существовавшая в их среде, становилась если не глубже, то наглядней, поскольку все средства были направлены на противопоставление «бедняка» «кулаку» с целью подавления и исключения последнего из активной жизни.

Модернизационная советская деятельность вызывала активные протестные акции, исходившие из той среды, которую партийные реформаторы определили как «зажиточношаманская верхушка». Особый интерес поэтому приобретают партийные документы периода первоначальной советизации, в которых речь идет о чукотских шаманах. Эти источники, хранящиеся в Госу-

дарственном архиве Магаданской области (ГАМО), позволяют увидеть роль шаманов в общественной жизни, проследить стиль и мотивацию поведения конкретных личностей, понять, каковы были рычаги воздействия шаманов на окружающее общество. В центре моего внимания будут проявления шаманского активизма в Чукотском районе Чукотского национального округа, где советская модернизация в эти годы проводилась наиболее активно, и, соответственно, противодействие со стороны противников нового режима было выражено наиболее ярко.

Свидетельства и партийных документов, и очевидцев тех лет таковы, что рисуют шаманские реакции на общественные тревоги в русле конфронтации, а не сотрудничества с новой властью или нейтралитета: «Шаманы и богачи всячески мешали Советской власти» (*Скорик*, 1968: 206). При этом сама возможность конфронтации основывалась на выражаемой шаманами и разделяемой аборигенным сообществом вере в наличие иной внешней силы, которая возьмет их сторону. Антисоветские тенденции в деятельности шаманов, как видно из имеющихся данных, заключались в двух основных моментах. Во-первых, это подчеркивали партийные лидеры, в умонастроениях зажиточных аборигенов проявлялось «американофильство». Именно на эти социальные ожидания, как увидим далее, опирались шаманы с целью дискредитации новой власти и для поддержания собственного престижа в глазах сородичей. Другой яркой чертой, характеризовавшей поведение шаманов, было стремление не утратить занимаемые социальные и экономические позиции.

Преимущественно антиреформистская направленность поведения чукотских шаманов обуславливалась, по-видимому, охранительным характером их социальных функций и личных убеждений: они стремились не допустить радикальных изменений, угрожающих существующему положению дел, исходя как из собственных интересов, так и из более широких общественно значимых перспектив. Поэтому шаманы боролись с новой властью по всем тем направлениям, по которым шло преобразование традиционного уклада. Можно, по-видимому, говорить о двух взаимосвязанных аспектах шаманского активизма – ми-

ровоззренческом и социально-экономическом. Система традиционных взглядов, которую наиболее полно осмысливали, артикулировали и защищали шаманы, влекла за собой их антипросветительские и одновременно американофильские жесты и доводы, рассматриваемые ниже на конкретных примерах («аляевская утка», действия шамана Тамэни). В социально-экономической сфере, вопреки одностороннему освещению источников тех лет, проявились неоднозначные тенденции, поскольку вырабатываемая шаманами линия поведения отражала противоречивые общественные ожидания и практики: курс на экономический изоляционизм сопровождался вступлением в потребительские и промысловые кооперативы; ситуационный саботаж институциональных преобразований не препятствовал участию в «тузсоветах»; американофильство сочеталось с соотрудничеством с новой властью.

Итак, ведущим мотивом, побуждавшим противодействовать советским реформам, было упование на возвращение американцев. Тему прихода американцев и вытеснения ими русских активно использовала теряющая экономические выгоды и социальные преимущества зажиточная часть коренных жителей, искавшая альтернативу начавшимся социалистическим перестройкам. Так, осенью 1928 г., когда из-за раннего прихода льдов, повлекшего плохую охоту и неприбытие парохода с товарами, население оказалось перед угрозой голода, эскимосский шаман селения Наукан Тагъенге с группой соратников на вельботе отправился к острову Малый Диомид, где стоял американский военный корабль «Нордланд». Шаман обратился с жалобой к капитану корабля и, по-видимому, получил какие-то подарки, так как в дальнейшем этот факт стал предметом критики со стороны молодых эскимосов-науканцев (*Скорик*, 1968: 206). Зимой 1932/1933 г. шаманы этого же селения Нунигнилян и Аттукан агитировали против посещения ребятами школы, против продажи и закупок местными жителями товаров в советском кооперативе. Нунигнилян, прибегая к услугам своего помощника Аграхтака, под видом танцев каждую неделю «устраивает у себя сборища, агитирует против соввласти, говорит, что скоро придут американцы и русских здесь не будет» (ГАМО: ф. П-12, оп. 1 д. 8, л. 66).

Интересной иллюстрацией американофильских устремлений, оформленных к тому же довольно специфическим образом, является эпизод «шаманской провокации», получивший название «аляевская утка», который случился на Чукотской культбазе (село Лаврентия), где коренные жители проживали не постоянно, а временно, навещая своих детей-школьников, обитавших в интернате, и навещаясь в местный кооператив для обменных операций. События развивались следующим образом. Как установили партийные лидеры, 20 марта 1930 г. среди аборигенов, находившихся на тот момент в с. Лаврентия, «распространился слух о том, что нужно уезжать всем чукчам с культбазы по своим ярангам в связи с якобы появившимся американским военным судном около селения Аляево. Шаманы приказали чукчам, уезжая с культбазы, взять с собой и учеников, но русским на культбазе об этом ничего не говорить» (ГАМО: ф. П-12, оп. 1 д. 5, л. 182). Действительно, для советских сотрудников «факт поголовного бегства населения с культбазы» стал полной неожиданностью.

Лаврентьевские большевики оценили ситуацию так: «Создавшееся положение нужно рассматривать как факт провокационной работы шаманской верхушки туземного населения. Двухгодичная работа культбазы показала, что уже население освобождается из цепких рук шамана и ускользает из-под их влияния. Пользуясь некоторым замешательством туземцев, они решились почти открыто привлечь население к себе»; «Основой всего здесь шаманская пропаганда с американофильским уклоном, повод – какой-то конкретный факт в с. Аляево» (ГАМО: ф. П-12, оп. 1 д. 5, л. 182).

Согласно интерпретации П.Я. Скорика, работавшего в то время учителем в Уэлене, «шаманы селения Аляево распустили среди местного населения нелепые слухи, будто на юг района прибыло военное судно с существами, не похожими на людей. Эти существа якобы объявили войну русским. Авторитет шаманов в то время был велик. Значительная часть чукчей и эскимосов поверила этим слухам. Но ложь была быстро разоблачена» (Скорик, 1968: 206). Как видим, обозначенная тема здесь приобрела дополнительные детали – вмешательство третьей

(сверхъестественной?) силы, также выступающей против «русских» и имеющей явные атрибуты американского присутствия (военное судно).

«Аляевская утка» была нацелена именно на срыв работы культбазовской школы, и результат ее действия был впечатляющим, хотя и краткосрочным. Американоожидающий уклон в антисоветской стратегии поведения потому обладал эффективной мобилизующей силой, что основывался на реальном предшествующем опыте довольно тесного взаимодействия чукотских аборигенов с подданными США. Американцы же, со своей стороны, не пытались ни учить, ни лечить местное население, а лишь торговали с ним, используя при этом социальное устройство аборигенного сообщества к собственной пользе.

Статусная и имущественная иерархия местных сообществ в итоге такого взаимодействия углублялась, позиции «сильных» людей укреплялись, но этот процесс в глазах аборигенов выглядел естественным и потому критически не воспринимался. Советская социальная практика, напротив, шла вразрез с этими поддерживаемыми традицией устоями, а потому широкими слоями встречалась если не враждебно, то настороженно. Вдобавок широта обменных операций с американцами на фоне хронического недоснабжения первых советских лет получала положительную ретроспективную оценку у аборигенов. Наложение и взаимоусиление этих двух оценочных шкал и обуславливало поддержку негативистских настроений по отношению к мероприятиям советской власти, в том числе просветительским.

Яркой антисоветской направленностью отмечено поведение лоринского шамана Тамэни (в другом написании Тамани, Тамыне): «Деятельность Тамани в основном протекала в агитации против кооперации, доходя до указаний местному населению не покупать ничего в кооперативе и не давать в него ни сырья, ни пушнины» (ГАМО: ф. П-12, оп. 1 д. 8, л. 65). Тамэни, с которым в свое время встречался и общался известный этнограф-северовед И.С. Вдовин, был одной из самых примечательных личностей, подвизавшихся на ниве традиционных религиозных культов. Тамэни пытался контролировать работу кочевой школы, обучавшей ребят на родном языке, причем делал это,

указывая на общественную важность собственных мировоззренческих установок: «В этом вопросе Тамани доходил до требования к учителю Вдовину записать его учение, претворить его в книгу подобно первому чукотскому букварю «Красная грамота», после чего Тамани обещал послать детей в школу для изучения его "откровений"» (ГАМО: ф. П–12, оп. 1 д. 8, л. 65).

Так что Тамэни являлся хранителем некоего «учения», то есть, скорее всего, определенной системы взглядов на окружающий мир, в том числе на социальное устройство и этнические взаимоотношения. Это видно из его выступлений против коллективизации, против организации Мечигменского оленеводческого колхоза. Организатора колхоза, чукчу Ильмоча, шаман называл «предателем по отношению к своим сородичам, продавшимся русским» (ГАМО: ф. П–12, оп. 1 д. 8, л. 65).

Одновременно с этим позиция Тамэни была проникнута, как отмечали партийные лидеры, американофильством, которое заключалось в подчеркивании преимуществ американской торговли перед советской по следующим пунктам: отпуск товаров без нормы, лучший ассортимент, более высокие приемные цены на пушнину.

Подоплека антисоветской деятельности Тамэни являлась более фундаментальной, нежели простое стремление к собственной выгоде – шаман явно был склонен к рассуждениям и теоретическому обоснованию существовавших общественных устоев.

Примечателен его публичный диспут с И.С. Вдовиным, состоявшийся в самом начале учительской карьеры последнего, в декабре 1932 г., в селении Нутетегин, на тему о природе большевистской власти. Опираясь на внедренное царской администрацией в сознание чукчей представление о российском императоре как «солнечном старшине», Тамэни высказал общеразделяемое убеждение чукчей в происхождении Ленина, антипода царя, от луны, с темной стороны, где обитают вредоносные духи *келе* и существуют явления, отрицательные для человека – стужа, тьма (Вдовин, 1976: 234–236). Таким образом, эта основанная на двоичных оппозициях система взглядов придавала негативный оттенок большевистской власти в глазах чукчей.

Далее, шаман Тамэни, обсудив с рядом зажиточных оленеводов-кочевников и морских охотников «вопрос об отношении к русским законам», пришел к выводу: «русские законы слушать, но не выполнять». В феврале 1933 г. он выступил с изложением своих взглядов в с. Нутетегин. Позиция его сводилась к следующим положениям: «а) сдавать шкуры белых медведей в кооперативы не нужно, ибо скоро придут американцы или другие русские, которые и купят за более дорогую цену; б) вносить кооперативный пай не нужно, так как этот пай русские забирают себе; в) отдавать в школу детей не надо, те взрослые, которые учатся, также и дети, скоро умрут; г) организовывать артели не нужно, будем жить, как жили прежде; д) когда русские будут воевать с американцами или придет большой пароход (а это будет скоро), то мы укажем на председателей нацсоветов – эти люди плохие, их заберут и увезут» (ГАМО: ф. П–12, оп. 1 д. 14, л. 13).

Здесь также звучит сквозной мотив противостояния советским реформаторам оппозиционной силы – американцев, «других русских» или обитателей «большого парохода». Сюжет об увозе «плохих» чукчей подсказан, видимо, большевистской практикой изъятия из общества «злостных контрреволюционеров», а танатологические ожидания в отношении обучающихся вызваны отторжением новых веяний как жизненно несовместимых с традиционным укладом. Подобного рода тотализующая «онтологизация» разных по своему содержанию инициальных действий «противной стороны» характерны для чукотского шаманизма этого времени. Ярким примером является сбор членских взносов в потребительский кооператив села Сиреники, проводившийся в мае 1933 г., который вызвал недовольство местных охотников. При этом массовый пассивный протест обрел вид шаманского злого пророчества, формулировка которого содержала типичные для такого жанра элементы: источник (голоса духов); предписание (не платить взносы) и санкцию («хозяин моря» рассердится и не даст охотникам ни одного зверя) (Меновицков, 1977: 80).

Важны здесь следующие моменты. Во-первых, выразителем настроения всех, или, по крайней мере, большинства взрослых сельчан стала конкретная личность, причем именно ша-

манского статуса (старуха Аринаун). Следовательно, в условиях общей дезориентации шаманы брали на себя функцию быть общественным рупором и тем самым вступили в известное противоборство с реформаторами. Во-вторых, любое новшество социального, экономического или даже бытового плана шаманы переводили в статус угрозы, направленной на самые основы жизни аборигенов, ибо наказанием всегда служила смерть (непосредственная или в результате заболевания и голодовки). То есть привычный уклад жизни и советские преобразования осмысливались в предельно заостренном виде как непримиримые антагонисты, выбор между которыми приравнялся к выбору между жизнью и смертью. Сложным является вопрос об отношении аборигенов к такой дихотомии. По-видимому, коллективные представления о реальной силе шаманских акций, при всей их укорененности в традиционном сознании, все же содержали известную долю скептицизма. Да и повседневная общественная жизнь показывала, конечно, иное.

Поэтому и рядовые жители, и шаманы все же не уходили от советских реалий, а старались вписаться в текущие социальные и экономические процессы, приспособиться к новым условиям или даже приспособить их к себе: некоторые из восприимчивых «служителей культа» использовали новшества в своей практике, придавая им наиболее эффектный в плане воздействия на окружающих вид и смысл. Пускался в ход и новобретенный советский опыт. В этом отношении выделялся все тот же шаман Тамэни. Проводя собрания специально для молодежи, он вел целенаправленную агитацию с применением некоего подобия обучающего метода, почерпнутого, безусловно, из школьной работы: «Вначале играли, соревновались в прыжках, а затем Тамэине, написав красной краской «советская власть», сказал – «Ленин умер, так же умрет и советская власть». Разъясняя свое изречение, Тамэине провел беседу, направленную против колхозов, школы, советов, указал, что скоро придут американцы и советской власти не будет» (ГАМО, ф. П–22, оп. 1, д. 38, л. 33). Чтобы вернее запугивать окружающих, этот шаман-новатор не ограничивался вербальным общением, а еще и «использовал прекрасно сделанную им модель советского самолета, который, имея осо-

бое приспособление, давал определенные сигналы выстрелом» (ГАМО. Ф. П–12, оп. 1, д. 24, л. 67, 68).

Шаманская «креативность» проявлялась и в демонстрации связей с Америкой как одним из способов убедить сельчан противостоять реформам. Например, старуха-шаманка селения Аляево «воткнула в землю около своей яранги палку» и, когда надо было воздействовать на население, «"передавала телеграммы" в Америку, вызывая оттуда пароход» (ГАМО: ф. П–12, оп. 1, д. 24, л. 67); людям она «сообщила, что разговаривает с Америкой и окружающие жители поверили, потому что им никто никогда не говорил о том, как работает радиотелеграф» (ГАМО: ф. П–22, оп. 1, д. 38, л. 33).

В социально-экономической сфере выявились неоднозначные, а подчас и противоречивые направления шаманской активности. Идейная и организационная борьба против административно-институциональных советских новшеств не исключала использование этих каналов для усиления собственного влияния, здесь многое зависело от конкретной ситуации, а также тактики общественных лидеров.

Нельзя сказать, чтобы симпатии к американцам препятствовали шаманам принимать сознательное участие в советском строительстве. На первых порах во многих селениях имелись случаи выступления шаманов против попыток организовать кооперативы и колхозы, однако укрепление власти большевиков вело к пониманию необратимости перемен и изменениям в поведении шаманов: «Мы сейчас видим, что кулак, шаман агитирует за посылку в школы, колхозы, куда проникая, дети кулаков и шаманов через последних ведут антисоветскую работу» – констатировали сотрудники Чукотской культбазы весной 1934 г. (ГАМО: ф. П–22, оп. 1, д. 8, л. 50б). Так что шаманы достаточно гибко реагировали на экономические и социальные подвижки, меняя и взгляды на будущее своих детей, которое теперь рассматривалось не только в традиционной системе ценностей.

Далее, идейное противостояние шаманов модернизаторам не препятствовало экономическому сотрудничеству с ними. Скажем, отмечен курьезный случай, когда «служитель культа», благодаря собственной предприимчивости, даже стал ударни-

ком советского строительства: чаплинский шаман Тынайнен (Тнайнен) скупал (по другой версии, собирал за «сеансы» и «лечение») у местных жителей шкурки песцов и продавал их в советскую факторию. Поскольку его «добыча» была обильной, работники фактории включили его в состав охотников-стахановцев (ГАМО: ф. П–12. оп. 1, д. 24, л. 24, 28, 67).

Институт шаманизма зачастую скрывал отношения социального доминирования, укорененного, в том числе, и в психологическом превосходстве как профессиональном орудии и навыке. Шаманы могли оказывать психологическое воздействие и на группы людей, и на отдельные личности, заставляя их поступать сообразно своим желаниям.

Шаманская деятельность, в аборигенных сообществах Чукотки явно выходящая за пределы отправления специальных культов и обрядов и поддерживавшая существовавшую в них социальную и имущественную иерархию, стала предметом критики со стороны тех аборигенов, которые увидели опору в советской власти. Борьба с «зажиточношаманскими» элементами стала одним из социальных разломов, по которому шли структурные перестройки и межпоколенные размежевания в чукотском обществе. Эти процессы описаны в ряде работ (см., например, *Мухачев*, 1987: 103, 104; *Очерки*, 1974: 188). Разумеется, оппоненты шаманизма опирались на внешнюю поддержку, сама их активность была инициирована извне, однако, по моему мнению, это свидетельствует и о наличии некоторого внутреннего сопротивления экспансии шаманов в чукотском обществе, более выраженного у молодого поколения.

После ослабления давления на оленеводов с целью их коллективизации (1934 г.), произошла некоторая элиминация шаманизма на Чукотке. Однако во второй половине 1930-х гг. в Чукотском районе происходит бурный и, как оказалось, последний всплеск шаманского активизма. Отмечены случаи экстремистских выступлений шаманов, вплоть до «террористических актов, направленных на уничтожение выросших национальных советских кадров» (ГАМО: ф. П–22, оп. 1, д. 38, л. 49).

И если прежде с шаманами боролись путем лишения избирательных и имущественных прав и общественного порицания,

то в 1937 г. против особо активных приверженцев традиционной религии провели открытые судебные процессы, в ходе которых шаманы Таюга и Анкауге были приговорены к расстрелу, а шаманы Тамэни и Хатле к 10-ти годам тюремного заключения. Жесткие меры противодействия со стороны органов власти привели к окончательному уходу чукотского шаманизма из сегмента общественно-политической жизни в семейную сферу.

Итак, подводя итог сказанному, я делаю вывод о том, что статус шамана в модернизируемом чукотском обществе был комплексным, то есть складывался из разных составляющих, сочетание их в каждом отдельном случае было индивидуальным, часто на первый план выходил какой-либо ярко выраженный аспект общественного доминирования. Некоторые шаманы опирались на имевшуюся у них значительную собственность или исключительные права, другие основывали свой авторитет главным образом на интеллектуальном осмыслении общественных перспектив, кое-кто оказывал психологическое давление на окружающих. Скажем, упомянутый Тамэни философствовал, указывая на различия в общественном устройстве, пророчествовал и изобретал тому наглядные подтверждения. Очевидно, что вызываемая у общества мотивация антисоветских настроений была общей для всех активно действующих шаманов и выражалась в двух основных формах: 1) мобилизация предшествующего, ретроспективно положительно окрашенного опыта социокультурного и экономического взаимодействия с «другим» пришлым населением (американцами); 2) упование на постороннюю, в том числе сверхъестественную помощь, то есть обращение не только к наличной социальной практике, но и к глубоко укорененным аспектам традиционного мировоззрения.

Литература:

Богораз, 1910 – *Богораз В.Г.* К психологии шаманства у народов Северо-Восточной Азии. М. 36 С.

Богораз, 1939 – *Богораз В.Г.* Чукчи. Религия. Л.: Изд-во Главсевморпути. Ч. 2. 194 С.

Вдовин, 1976 – *Вдовин И.С.* Природа и человек в религиозных представлениях чукчей // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л.: Наука. С. 217–253.

Вдовин, 1977 – Вдовин И.С. Религиозные культы чукчей // Памятники культуры народов Сибири и Севера. Л.: Наука. С. 117–171 (Сб. МАЭ. Вып 33.)

Вдовин, 1979 – Вдовин И.С. Влияние христианства на религиозные верования чукчей и коряков // Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири (вторая половина XIX – начало XX в.). Л.: Наука, 1979. С. 86–114.

Вдовин, 2008 – Вдовин И.С. Космогонические и религиозные представления чукчей // Тропоя Богораза. Научные и литературные материалы. М.: Институт Наследия ГЕОС. С. 201–203.

Меновицков, 1977 – Меновицков Г.А. На Чукотской земле. Магадан: Кн. изд-во. 128 С.

Мухачев, 1987 – Мухачев Б.И. Советы Северо-Востока СССР в период социалистической реконструкции народного хозяйства (1926–1936 гг.). Магадан: Кн. изд-во. 190 с.

Очерки, 1974 – Очерки истории Чукотки с древнейших времен до наших дней. Новосибирск: Наука. 456 С.

Скорик, 1968 – Скорик П.Я. Далекое и близкое // Время. События. Люди. 1928–1940. Исторические очерки об освоении Колымы и Чукотки. Магадан: кн. изд-во. С. 200–233.

Bogoras, 1907 – Bogoras W. The Chukchee. Religion. Publications of the Jesup North Pacific Expedition // Memoirs of the American Museum of Natural History. Leiden; New York. 1907. Vol. XI. Part 2. P. 277–536.

** Статья выполнена в рамках программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре»: проект «Влияние модернизационных процессов на традиции коренных малочисленных народов Севера и Сибири РФ (XX – начале XXI века)»*

Khakhovskaya L.N.

SHAMANS IN THE CHUKCHI SOCIETY UNDER MODERNIZATION (in the 1920-1930s)

The figure of the shaman in the traditional Chukchi society is covered very poorly by researchers: we know very little of his position in the social structure and role in the aboriginal economy. Progressive Soviet activities, which began in Chukotka in the second

half of the 1920s, laid bare some of the social contradictions, including resistance to the ongoing modernization. In my paper I use the original archival documents of the period of Sovietization, that let us see the role of shamans in public life, trace the identity and motivation of the behavior of specific individuals, understand the reasons for influence of the shamans on the surrounding community. The basic point of my report is the idea that the predominantly antireformist orientation of the behavior of the Chukchi shamans was determined by the guarding nature of their social functions and personal beliefs. The shamans desire to avoid radical changes that threaten the status quo, based on both their own profits and broad public interests. This topic will be expended on in the following perspectives: philosophical and socio-economic. The system of traditional beliefs, which the shamans comprehend, articulate and protect more fully, involved the anti-educational arguments and activities. In the socio-economic sphere a mixed trend is revealed, since the behavior of the shamans reflects the conflicting public expectations and behavior.

Хаховская Л.Н.

ШАМАНСКОЕ ОБЛАЧЕНИЕ КОРЯКОВ: ВАРИАТИВНОСТЬ ТРАДИЦИЙ И ПРАКТИК

Сохраняющееся до настоящего времени положение об отсутствии у коряков специальной шаманской одежды (Народы, 2010: 352), в основном опирается на мнение В.И. Иохельсона (*Jochelson*, 1905: 48). Исследователи более позднего времени либо повторяют данный тезис (*Прокофьева*, 1971: 58; История, 1993: 116), либо сообщают о шаманских головных уборах (*Прыткова*, 1976: 68; *Горбачева*, 2004: 66, 67; *Хаховская, Павлов*, 2002: 284–286; *Jochelson*, 1905: 48), но эти сведения весьма неполные и разрозненные.

Актуальным является введение в научный оборот данных по вещному миру корякских шаманов. Мои полевые материалы говорят о наличии у них особого облачения, в состав которого входили головной убор, пояс, кухлянка и перчатки. Во время

работы в корякском селе Верхний Парень (Северо-Эвенский район Магаданской области)* мне удалось приобрести две вещи, принадлежавшие корякскому шаману – пояс и шапочку, которые я опишу в данном докладе. Далее я кратко коснусь некоторых особенностей этой одежды и прослежу их внутри- и межкультурные соответствия.

Шаманская шапочка сшита из меха с ног оленя (*камус*), оленьей кожи, оленьей замши (*ровдуга*) и кожи морского животного (*мандарка*). Имеет круглую форму, состоит из высоко-го околыша в виде облегающего голову обода и перекрестия, проходящего по незашитому верху (*Рис. 1*).



Рис. 1. Шапочка корякская шаманская (фото автора).

В целом конструкция шапочки такова, что обнаруживает симметрию по оси, проходящей вдоль головы, и как раз на этой воображаемой оси расположена верхняя из полосок, составляющих перекрестие. В центре перекрестия имеются остатки крепёжных нитей, предположительно, там находились мягкие или металлические «рожки». Симметричны также украшения (не все они сохранились): спереди и сзади на двух уровнях располагаются пуговицы (в лицевой части пластмассовые, в затылочной – металлические); подвески сосредоточены у нижнего края передней части, наиболее длинные из них те, что ниспадают непосредственно на лицо.

Шаманский пояс состоит из двух фрагментов, на которые разрезан наискось острым предметом (Рис. 2). Существовал и иной недостающий фрагмент/фрагменты. Основу обеих частей составляет узкая полоска кожи, на одной из сторон которой укреплены накладки в виде пуговиц, а к нижнему краю пришиты подвески-низки. На большем фрагменте размещены 14 металлических круглых выпуклых пуговиц на ножках, гладких или с рельефными изображениями (двуглавый орел; пятиконечная звезда с серпом и молотом). К низу прикреплены шесть низок бусин на сухожильных нитях.



Рис. 2. Пояс корякский шаманский из двух фрагментов (фото автора).

На другой фрагмент пояса нашита лишь одна металлическая пуговица (мелкая «красноармейская»), еще одна утрачена: под нее имеется отверстие и крепежный ремешок. Далее расположены два ряда мелких плоских пластмассовых пуговиц белого и красного цвета (15 ед.), с четырьмя отверстиями. Таким образом, налицо сочетание по крайней мере двух техник, и, соответственно, атрибутов декорирования корякского шаманского пояса. Стоит ли за этим простая компенсация нехватки металла как паллиативная мера, либо мы имеем дело с ритуализированными практиками, судить пока сложно из-за отсутствия данных для сопоставления. Однако тот факт, что на поясе металлические и пластмассовые пуговицы составляют топографически убедительно разделенные однородные группировки и, вследствие этого, могут выражать декоративно оформленную нематериальную оппозиционность, заставляет посмотреть под

этим же углом зрения на накладные украшения шапочки и увидеть в пластмассовых пуговицах лицевой части либо позднейшую замену утраченного металла, либо выражение все того же гипотетического противопоставления, подоплека которого остается пока скрытой.

Внутрикультурные параллели чрезвычайно скудны: сведений о корякских шаманских поясах в литературе нет. Что касается бытовых и погребальных поясов коряков, то, хотя они и были разнообразными по приемам украшения, пуговицы-накладки на этом элементе одежды не отмечены. Появление данного декоративного приема можно предположить как результат тесного переплетения внутрикультурных достижений в декоративно-прикладной сфере и ритуальной практике с внешними импульсами, идущими по этим же каналам. С этой позиции пуговицы я предлагаю рассматривать как замещение орнамента в виде кругов, выполняемых из бисера или кожи.

Пояса, украшенные круглыми лоскутами кожи и концентрическими розетками из бисера, известны в корякской культуре, а то, что эти узоры могут быть взаимозамещаемы с пуговицами, я покажу ниже на примере головных уборов. Учитывая, что бисерная вышивка входит в быт коряков под влиянием соседей-эвенов, и, в свою очередь, замещает кожаный орнамент, можно говорить о многоступенчатом характере культурных микродвигов, в результате которых внешние флуктуации органично ложатся на уже укорененные и потому аутентичные рассматриваемой культуре практики.

Итак, представляемый единственный известный на сегодня пояс корякского шамана, точнее, два его фрагмента, демонстрируют еще незафиксированный для этой детали одежды накладной способ орнаментации пуговицами, с ярко выраженной их фактурной различительностью по таким признакам как материал (металл / пластмасса), форма (выпуклые / плоские), величина (крупные / мелкие), расположение (однорядность / двухрядность). Причина данной различительности может лежать в плоскости практических соображений или эстетических предпочтений и не иметь более глубокого измерения; мотивированность же применения на поясе собственно пуговиц представля-

ется возможным проследить на материале головных уборов, так как эти элементы шаманского облачения тесно связаны.

«Репертуар» корякских шаманских шапок более представительен, нежели поясов: здесь наблюдается вариативность формы, материала, способов шитья и украшения. Если проанализировать их конструкцию, параллельно привлекая аналоги в культурах сопредельных этносов, а также внутрикультурные соответствия по двум линиям (головные уборы, имеющие сакральное значение, и бытовые шапки), то можно выделить три типа шаманских головных уборов коряков: обруч; венец; капор.

В культуре родственных корякам чукчей обруч зафиксирован в качестве оберега: чукчи всех возрастов носили на голове узкий ремень *чеутыгъэчев* с нашитыми пуговицами или бусами, которые означали «дополнительные глаза, долженствующие видеть и главным образом отпугивать злонамеренные существа» (Вдовин, 1977: 143). Таким образом, круглые накладки на головной убор (бусы и пуговицы) имели сакральное значение дополнительных органов зрения. В связи с этим показательно, что коряки считали собак, имевших светлые пятна над глазами, обладателями «вторых глаз», которыми они видели духов в темноте и во время сна (Горбачева, 2004: 63). Эта надежная защита была настолько привлекательна, что коряки всюду брали таких собак с собой. Вероятно, из шкур с их голов мастерили головные уборы, сохраняя именно эти пятна, а отсюда совсем недалеко до намеренного изготовления кругов в качестве заменителей таких глаз. Так что в результате естественного для сознания коренных народов имитативного переноса сверхъестественных свойств на сходные по каким-либо признакам вещественные их носители, головные уборы (и пояса, что будет показано ниже), оснащенные круглыми розетками, нашивками, пуговицами, становятся обладателями «вторых глаз».

Головной убор типа венец является сочетанием обруча и макушечного перекрестия, поэтому соображение о его происхождении от налобного обода вроде бы очевидно, и высказывалось неоднократно, однако должным образом пока не обосновано, поскольку не прослежен генезис именно перекрестия. Эта базовая модель венца развивалась в направлении заполнения верха, что характерно и для сакральных вещей, и для повседневных.

Шапочка типа капор по конструкции стоит особняком (Хаховская и др., 2002), что, по логике вещей, свидетельствует об ее отличительном генезисе. Таким образом, можно констатировать: в качестве шаманского облачения коряки применяли головные уборы, различавшиеся по крою, материалу и внешнему виду, следовательно, строгого канона здесь не наблюдается.

Сложно на данном этапе говорить о путях развития шаманских головных уборов коряков, ясно одно, что каких-либо затруднений использовать «неканонические» формы в качестве ритуального атрибута они не испытывали. В коряжской культуре, как кажется, важнее было надеть избранную вещь сакральными «метками». Их характер весьма определен и вытекает из общего представления о костюме шамана как воплощении образа зверя/птицы: это зашитые естественные отверстия на шкуре головы зверя. На коряжских шапках встречается как полный их комплекс, так и отдельные элементы.

В наиболее полном виде шаманские «метки» располагаются на головном уборе 4-мя ярусами, каждый из которых соотносим с морфологией и расположением органов животного: нос(ноздри)/глаза/уши/рога. Подтверждение можно видеть в почти классических «животных» атрибутах коряжской шапочки для новорожденного, которую я приобрела в ходе этой же экспедиции здесь имеются удлиненные бисерные розетки («глаза»), бисерные «рожки», уши-«колбаски» (Рис. 3).



Рис. 3. Шапочка для новорожденного коряжская (фото автора).

И это неслучайно, так как такая шапочка оснащалась возможно полным набором оберегов. Редукции полного набора наблюдаются в разнообразных вариантах; я же обращаю внимание на такую одноярусную вариативность, когда акцентируется какой-либо один орган животного. Наиболее важным оказалось сведение меток к ярусу «органы зрения», которые представлены на «глазастых» повязках, а также, вследствие имитативного и поведенческого переноса, на представленном шаманском поясе. Выделение именно этого уровня достигалось вследствие его усиления за счет представлений о всевидящей собаке с глазами-пятнами.

Обобщенно говоря, механизм переноса и взаимозамещения элементов по сходству форм, функций, ситуаций использования или других обстоятельств, был характерен для повседневных и ритуальных практик коряков. Взаимные транспонировки декоративных приемов и ритуальных практик дают возможность предположить взаимозаменяемость головной повязки и пояса: то, что повязывается на голову, можно повязать и на талию, и наоборот; ведь использовали коряки в качестве пояса, например, ремennую пращу. Поэтому круглые элементы, играя роль защитного средства, переносятся на пояс, подвергаясь в дальнейшем различным трансформациям.

Таким образом, в шаманской атрибутике коряков выявлен развернутый (четырёхуровневый) комплекс сакральных шапочных «меток», вещественная суть которых определена как маркер естественных отверстий на шкуре головы животного. Далее, я проследила редукцию этого комплекса к одному из одноуровневых вариантов, который представлен «глазастыми» повязками и, предположительно, проявился в декорировании описанного пояса. Сведение «животных» атрибутов шапки к ярусу «глаз» и перенос его в этом качестве на пояс лишней раз показывает, насколько пластичными были небытовые представления коряков, сколь вариативны были их практические навыки. Именно эта культурная пластичность обуславливала использование в качестве шаманской одежды головных уборов любого кроя и вида, допускала достаточно вольный перенос и взаимозаменяемость материальных носителей сакральных «меток» в пределах одной вещи и между разными вещами. Таким образом

осуществлялось переформатирование существующих канонов, появлялись новые варианты ритуальных и бытовых артефактов.

Литература:

Вдовин, 1977 – Вдовин И.С. Религиозные культы чукчей // Памятники культуры народов Сибири и Севера. Л.: Наука. С. 117–171 (Сб. МАЭ.. Вып 33.)

Горбачева, 2004 – Горбачева В.В. Обряды и праздники коряков. СПб.: Наука. 152 С.

История, 1993 – История и культура коряков. СПб.: Наука. 236 С.

Народы, 2010 – Народы Северо-Востока Сибири. М.: Наука. 773 С.

Прокофьева, 1971 – Прокофьева Е.Д. Шаманские костюмы народов Сибири // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века. Л.: Наука. С. 5–100 (Сб. МАЭ.. Вып. 27.)

Прыткова, 1976 – Прыткова Н.Ф. Одежда чукчей, коряков и ительменов // Материальная культура народов Сибири и Севера. Л.: Наука. С. 5–88.

Хаховская и др., 2002 – Хаховская Л.Н., Павлов П.П. Ритуальные предметы в музейной коллекции СВКНИИ // II Диковские чтения. Материалы научно-практической конференции, посвященной 70-летию Дальстроя. Магадан: СВКНИИ ДВО РАН. С. 280–288.

Jochelson, 1905 – Jochelson W. The Koryak. Religion and Myths. Publications of the Jesup North Pacific Expedition // Memoirs of the American Museum of Natural History. Leiden; New York. Vol. VI. Part 1. P. 1–382.

** Исследование выполнялось в августе 2011 г. при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ № 11-01-18096е «Современное северное село: трансформации в этническом природопользовании».*

Khakhovskaya L.N.

THE KORYAK SHAMANS' ATTIRE: VARIABILITY OF TRADITIONS AND PRACTICES

Description of two pieces of attire of a Koryak shaman (a belt and a hat) is presented. On the basis of the available pieces I offer a classification of three basic types of the Koryak shaman headgear:

hoop, crown and hood. With information about Koryak ritual headgear (a cap for domestic ritual, a cap-guardian for the baby), I identified the full (four-) complex of sacred headgear "labels", the real essence of which is defined as a marker of orifices on the skin of an animal's head. Next, I traced the reduction of this complex to a single-level position, which is represented by "bands with eyes" dressing and is possibly revealed in the decoration of the described shaman belt.

Of course, the proposed scheme does not claim to be definitive, but rather, presents information for further reflection. Reduction of the "animal-like" attribute of the cap only to the "eye-like" feature, and its transfer to the shaman's belt shows flexibility of the Koryak view and practical skills.

Hoppál M.

**“CHOSEN BY THE SPIRITS”
MEMORIES OF VLADIMIR N. BASILOV
AS A RESEARCHER OF SHAMANISM**

It is quite rare that two scholars, living in two different countries, can work so closely and so friendly together. Probably this is one the greatest gift of my life that with V.N. Basilov we developed a very special friendship and professional cooperation. The presentation intend to outline the history of our friendship/cooperation from the very beginning (from 1974) through the jointly organized conferences and publications, and some planed but unfinished projects. The paper intend to outline his main publications and their scholarly relevance in the field of shamanistic studies. Finally we shall quote his words on shamanhood from an interview which was recorded in Yakutsk (1992).

Basilov's legacy is one of the most important in shamanistic studies in Russia, the value of which we have just started to understand recently.

Personal Memories

According to some opinions in our field (ie. shamanic phenomena), he was the most talented figure in the Russian

shamanism research not only because he spent a great amount of time on field work – his area being Central Asia – but also because he was the only person who could represent Soviet/Russian academia at a sufficiently high standard at international conferences, owing to his excellent command of English.

He was a kind of elder brother figure for me, who already had had experiences with shamans, and who was extremely helpful to provide the best literature for his younger Hungarian colleague.

We met first when he arrived to Budapest for an official mission in 1974 when he was the scientific secretary of the Institute of Ethnology in Moscow, and I was his Hungarian counterpart. Later I went to Moscow for a six months long ‘kommandirovka’ on the exchange program between the two academies in order to study shamanism. This was the beginning of a life-long friendship which meant that every time I arrived in the Russian capital, my first phone-call was to him. The basis of our friendship was mainly our shared professional interest and research area, i. e. shamanism. This shared interest also led to results like the international conference which was held in Hungary in 1982. The relevant institutes of the two Academies organised this event jointly and the talks given were later published in the volumes of *Shamanism in Eurasia* (Hoppál ed. 1984). Basilov was the one to select the Russian scholars who would participate at the conference which was the first occasion after years of prohibition where Russian researchers could visit a foreign event and talk about what had been considered extinct – Siberian shamanism.

Of the mass of personal memories my fondest is of his hospitality – owing to his wife Irina’s efforts the traveller was always welcomed with a richly laden table in his house. My other favourite recollection is of the long walks in the winter forests around Moscow. During these, having made sure we were alone, he revealed to me a great deal of confidential background information regarding Soviet society and, later, the Russian society of the post-communist era. He had great love for his country, he was a truly deep-feeling Russian *muzhik* (man) who was profoundly concerned by the destiny of his country, and by the chaos of disintegration which also rendered fieldwork impossible for him and his colleagues.

We met at a number of conferences as we were researching the same area. For the last time, I remember, we had coffee together on St. Mark's Square in Venice, in golden autumn sunshine. Before that we met in Yakutsk in 1992 at a large conference whose subject area was also shamanism. On this occasion I also made an interview with Basilov with the help of a television crew, I would like to include here some extracts from this. He was a man whose answers were always considered, who was not a prey to fashions – his statements are the summary of the experiences of a hard-working scholar.

“Still, in spite of the fact that the entire environment has changed which used to keep shamanism alive, the vitality of this tradition is remarkable. Here, in Yakut society, all the profound changes have not been enough to destroy entirely the traditional views and traditional culture. And this is also true of that layer of culture which we call shamanism.

Thus for example those people who chose shamanism of all the newly fashionable branches of telepathic activity have only appropriated two or three words of the traditional terminology while the pertaining culture has not become their blood, as it were. Naturally, these branches are still seeking their roots in the tradition” (*Hoppal* 1998: 181).

According to my plan I wanted to make a long interview with him about the methodologies used in the Russian/Soviet Shamanistic Studies. Unfortunately his fate has cancelled our further cooperation. But fortunately his papers have been published in many western scholarly journal, and his last book, actually, his dissertation also got published in Germany (*Basilov* 1995). It received a very positive review since the author has visited Central Asia many times. As Åke Hultkratz wrote:

“As a critic from western Europe, the primary question that I ask myself is, to what extent does this in itself laudatory work deviate from older Sovietic research traditions? Is it a continuation of former ideological trends or does it represent a new, more objective standpoint? I think that this first shamanic survey after the fall of the Soviet régime offers an exciting new approach to shamanic studies in former Soviet. This should not be interpreted as a criticism of Basilov's former research results. He has always

guarded himself against the exaggeration of his Soviet colleagues. Now, however, he can freely present his mature points of view in a flourishing way. As a whole, this book testifies to both fine understanding and historical and ethnographical awareness of the material he handles. We see here, I mean, one of the foremost documents of modern shamanic research” (*Hultkrantz* 1988: 185).

As the editor-in-chief of our journal, *Shaman* wore it, as a conclusion:

“The whole drama of the Islamization of shamanism is extremely interesting to follow, and Basilov has made it very plain.

It is a masterly book that Basilov has written, full of insight and detailed knowledge, careful and judicial in its evaluations. He has placed Central Asia on the shamanic map” (*Hultkrantz* 1998: 189).

Everyone can agree with his opinion.

“Evolution of symbolism”

In 1986 staying in Finland I came across with a very good book on “Traces of the Central Asian Culture in the North” (*Lehtinen ed.* 1986). In this volume Basilov published one of the best of his articles – “*The Shaman Drum among the Peoples of Siberia*” (*Basilov* 1986). Ever since, ideas from that article have made a great impact on me, on my way of thinking concerning the Shamanic world. It seemed to be evident, that the “complex semantics of the drum” must be further studied. I decided to dedicate at least one article of mine to him, which has since now interconnected with his and my field of interest, symbolism.

The drum was possibly one of the most important shaman’s equipment. It is of central importance in the shamanic ceremonies. Admittedly there have been known cases where the drum could be replaced by some other instrument (a stick, mirror, kerchief or some other object). However, examining the ramifications of the drum’s functions and its complex symbolism may illuminate many interesting details of Eurasian shamanism.

Even the earliest data relating to the shamans of the Saami people (previously referred to as the Lapps) living in the North – data originating from the 17th–18th centuries – make it clear that the drum was used in several ways. Johannes Schefferus, who in 1673, published a monograph (subsequently published in several European

languages) under the title “Lapponia”, wrote about the subject as follow: “... the drummer sings a chant called *joiku*; after that, he throws himself on the ground, lies on his belly, and while in that position, he has the drum placed where it is nearest to his head...” (Schefferus 1673: 56).

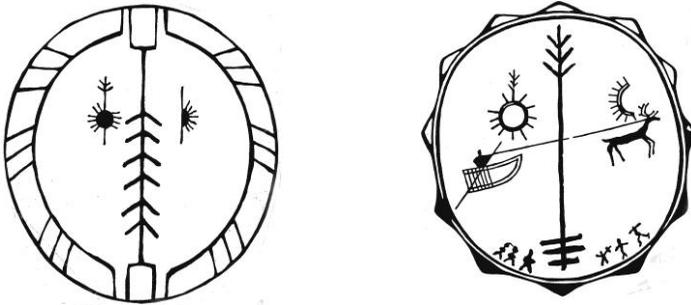


Picture 1. Lapp shaman in trance as Schefferus described.

Here it would seem proper to discuss in brief the symbolism of the consecration of the drum (Basilov 1986). There are exact and detailed ethnographical descriptions testifying to the kind of meticulous and responsible job that the crafting of a drum was. According to the belief of the inhabitants of the Altaic region, no wood was fit to provide the material for the rim of the drum except the kind that was indicated by the spirit helper.

The making of the drum was part of the initiation, the learning process, it needed to be learnt in the same way as the technique of falling into a trance. The frame of the drum would normally be made from the bark of a special tree – a tree symbolizing, in the shamanistic belief system, the cosmic tree, the centre of the universe. The shape of the drums offers unmistakable clues as to which ethnic group (Potapov 1978) their makers or owners belong to, given that here we are dealing with an instrument of preserving tradition that was part of the arsenal of sacred objects; hence its shape was conserved not only by tradition but by faith as well. In the same way, the spirit was involved in

the selection, too, of the animal whose hide was to provide the leather covering the drum (*Hoppál 2005: 218*).



Pictures 2a.–2b. Selkup drums with the world-tree which connects the upper and the lower worlds. The symbols of sun and moon on the two sides of the tree. (*Ivanov 1954: 71*).

It is an important element that the whole exercise of producing the drums would invariably be carried out with the assistance of the relatives, as the shaman served the community; therefore, his equipment (his drum and garments) were made by members of the clan or the immediate circle of the relatives. Among the Selkup, for instance, the making of the drum and the drumstick was the task of men coming from two related clans; while the fitting of the drum with the leather would be done by the women. The Turks of the Altaic region believed that there was a limit to the number of drums that a shaman could use in the course of his lifetime. In fact, they believed that the exact number – three, five or nine, as the case might be – was prescribed for the shaman by his helping spirits, with the lifespan of each single drum ranging between one and nine years. When the lifespan of his last drum had expired, the shaman died. Then they would slit the skin of his drum open. They held the belief that the drum was tenanted by the soul of the animal out of whose skin it had been made or, maybe, enclosed in it the helping spirits. The gesture (of slitting a hole in the skin) was, accordingly, intended to release or let out these spirits. Indeed, in the course of the healing or cleansing ritual, too, the spirits of the malady would be collected in the drum, to be taken out of the yurt, in other words, the drum functions as an instrument for collecting spirits. This is

something I myself also observed in Tuva (*Hoppál 2007*).

There was a special solemn rite to “bring the drum to life” or enlivening. Using a European term, we might say they would “consecrate” it to enable it to perform the ritual function. But, in the eyes of the Siberians, the drum is not an object but a living being. To the shaman, the drum was not an auxiliary but his “riding horse”, i.e. his immediate living helper.

All these are significant for understanding the symbolism of shaman’s drums. Naturally, the ceremony would be celebrated with an animal sacrifice, there would be some eating and drinking in common, and, in the course of the evening – for instance, among the Karagas – every one of those present had to take the drum in his hands and beat it for about as long as a quarter of an hour.

The shaman was the last to take his turn: his trance lasted hours, because, among other things, he would act out – as a sort of “one-man theatre” – the story of how he had followed the stag from whose skin the drum had been made. The motif of the huntsman-shaman tracking the stag could – presumably – be a reflex of the primeval Eurasian stag cult in shamanic folklore.



*Picture 3a: Altai Kizhi drum with the image of 'the Lord of the drum' (Äzi). There are figures of a horse sacrifice and a shaman with drum, moon and sun symbols, and the dots representing the stars in the sky. (Kunstkamera, St. Petersburg – Juv.-Nr. 1853–3.). See *Oppitz 2007*: 68–69.*



Picture 3b: Khakas drum with the image of the Altaic world-model. The upper world is painted with white the lower world's creatures are painted in dark red. (Völkerkunde Museum, Hamburg) For more details see *Knödel – JOHANSEN 2000: 234*.

Among the Shor, there was a custom of sprinkling the drum with some alcoholic beverage or blood in the course of the drum enlivening ritual. Here, too, everybody – except the women – would beat the drum, then, in the end, the necessary drawings were painted on the drum. There are data indicating, too, that the drawings would be periodically wiped off, and – in accordance with the tradition – the old pictures were renewed (*Funk 2003*).

The painting on the drums was normally done in red and white or black colours. The red was used to represent the celestial world, while the black stood for the inhabitants of the nether world. The drawings seen on the drums show a striking similarity – in terms of their style and the fashioning of the figures – to the rock drawings of the Altaic region. L.P. Potapov is convinced that the stylistic similarity is a proof of cultural continuity (*Potapov 1999*).

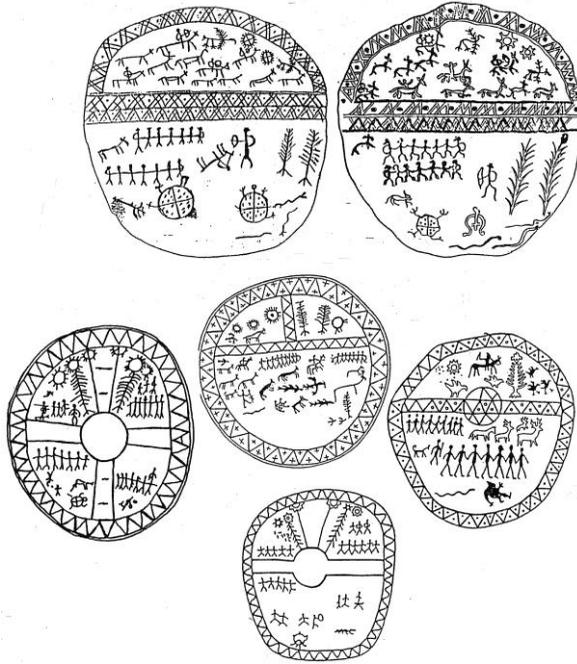
The drums – both on their outside and on their inside-feature mysterious drawings. These are not decorations but meaningful signs – in particular, they represent the concept of the universe. The model of ‘archaic cosmos’ (*Lyle 1990*) is depicted on the drums. The most important of the painted signs are the symbols of the sun, the moon and the world-tree, which, collectively,

mark the centre of the universe. This is quite evident from the fact that – even among peoples far-removed from one another – there are cross-shaped drawings to be seen in the middle of the drum, which chart the starting-point for the ritualistic ecstatic journey. This is the point from where the shaman can begin his trip to the sky; that is to say, it is the drum that opens up the possibility of the rise into the upper spheres (or the descent into the nether world, as the case may be). The tree of the animal sacrifices, too, stands at the centre of the universe; in that sense, it is, in conjunction with the celestial bodies and the division of the world into lower and upper spheres, an iconic representation of the world-concept; the drum served, as it were, as some kind of portable “altar” for the Turks of the Altaic region.

This enabled the shaman (*qam*) to improvise a public ceremony (*qamdyk*) anywhere, anytime, under any circumstances. It has been established concerning the drawings on the drums that each had its own significance within the framework of the shamanic cosmogony, since it was the spirit-figures worshipped by the shamans that were portrayed most frequently. It was the shaman’s drums of the small Turkic ethnic groups inhabiting the Altai Mountains and its surroundings that displayed the greatest number of drawn pictures (*Hoppál* 2005: 220).

The drums of the Teleut, Shor, Kumandi, Sagay, Beltir and Chelkan shamans displayed a particularly large number of figures, though, admittedly, these were drawn in a highly schematic fashion. Thus, for instance, the signs of the sun, the moon, and Venus can be distinguished on the drums. The sun was the largest ring; the moon the smaller one with a cross at the centre; and the star of Venus was indicated by a long tail. The stars and the constellations would help the shaman find his bearings during his trip across the sky, the ecstasy. The sun – which they called “mother” – was generally put on the left side of the drums, while the symbol of Father Moon was put on the right.

The function of these figures – as L.P. Potapov, the outstanding researcher of Siberian shamanism, has pointed out – was this: that, by the drawings, appeals were made to the heavenly beings, spiritual ancestors, or helping spirits (*Potapov* 1999).



Picture 4: Drums of Altaic Turks (for more information *Hoppál* 2002: 124) with the clear representation of their world-model.

L.P. Potapov (and later also Diószegi) indicated that among the peoples of northern Eurasia views about the animal soul of the shaman were very widespread. The destinies of the shaman and his animal-double were interconnected, and the identity between the shaman and his animal soul is clearly seen in the beliefs. When the shamans wrestle against each other it is in fact not they who wrestle but their beast souls; if the shamans initiate the struggle themselves they adopt the image of their beast souls as their doubles. For example, a Mansi shaman was watching a fight between an elk and a bear (one of these animals was his soul's double), sitting in fear under the cart. According to the beliefs held by the Yakuts, in struggling with his enemy the shaman turns into a bull" (*Basilov* 1986: 42).

Also to be seen on the drums are the daughters of the supreme god of the sky Ülgen (*Kistar*) (numbering seven or nine), and the seven black iron-headed sons of the lord of the nether world Elik.

These anthropomorphic figures were helpers of the shaman, as was the figure of the horseman carrying an arrow (*tyn bura*). The various animal figures symbolized the spirit-helpers, while the frogs (*paqa*), as helpers of the shaman, carry the sacrificial beer to Ülgen in the sky. These signs, called “the frogs of Ülgen”, would invariably appear at the bottom of the drums.

It should be noted, at this point, that the drawings of the shamans are, very often, to be found on the inside of the drums. This is something that the earlier monographs tended to overlook, as, indeed, they do not mention, either, that there was a general intention to copy the figures accurately from one drum to the next, since they were treated as messages received from the shamanic ancestors – i.e. they were held to be a sacred tradition that must not be transmitted except within the clan (*sök*).

The reason why it was important to ensure that the figures were duplicated exactly was this – that a shaman might well have had several drums throughout his lifetime, if only because the drums would wear out. Moreover, exact replication was needed because, with the new drum, the shaman could receive a constantly higher level of initiation.

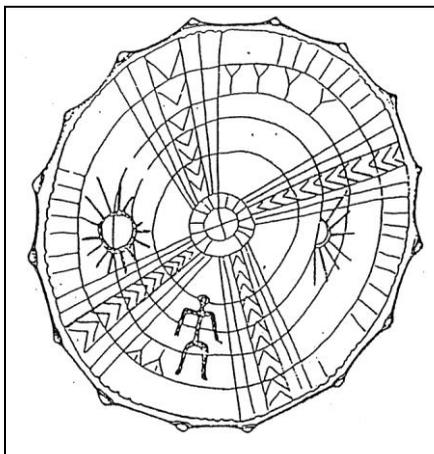
The characteristic beings of the lower world – snakes, frogs, lizards – drove away the spirits that brought disease on the sheep. According to the accounts of Sagay shamans, snakes help cure the animals of all kinds of disease, and humans of eye disease. According to the belief of the Kachin and the Sagay, the frog was the symbol of venereal disease, while of the fishes, the pike was the symbol of the water-spirit bringing disease. There were many other types of animals – stag, goat, horse, bird-being depicted on the drums, depending on the kind of helping animals the shaman had inherited or acquired. So, alongside the canon, there were many tiny details which were wholly part of the family tradition of the person in question. There are data showing that beating on the drawings on the drums would produce certain results (*Stolz* 1988: 164.).

For instance, by beating the celestial portion of the drum (*tängärä*), the shaman was able to invoke a force. In certain areas – e.g. in Tuva, – the shaman had two drums at one and the same time, he would use the one for exorcism (to dispel evil spirits), the other for healing.

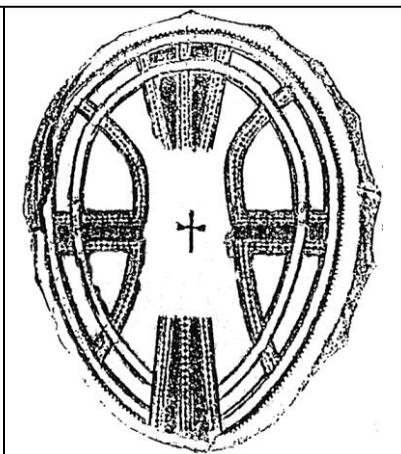
Elsewhere – e.g. among the Altaic Turks – white and black drums were distinguished. The former were decorated with copper – these were used to call up the good spirits, the guardians of the clan. The black drums displayed iron ornaments – these were used to call the evil spirits of Khan Erlik, of the nether world.

Symbol of Cross and Its Meaning

A drawing in the form of a cross is a very frequent feature of Siberian shaman’s drum. And the cross drawn in a circle everywhere denotes the centre, the centre of the universe. It seems most plausible to suppose that the idea behind putting a small circle with a cross in the middle of the drums was to remind the shaman – the centre of his drum reminds him, that is – that that’s where “the navel of the earth” is located, so he performs the ceremony at the centre of the universe. This is the meeting-point of the four cardinal points of the compass, where the lines of force converge, the rite is the meeting-point of the antithetical forces, simply “the centre of the universe”.

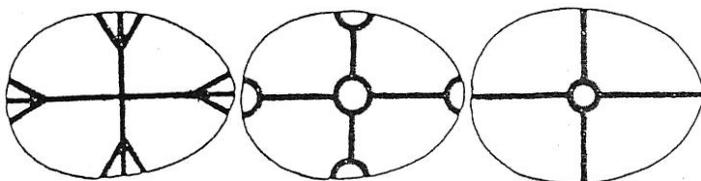


Picture 5a: Ket drum with the representation of four direction and with the symbols of sun and moon. The human figure can be the shaman. (Museum of Anthropology and Ethnography, St. Petersburg. – Inv.-Nr. 4034–151/1).



Picture 5b: Evenki shaman’s drum (see for more information Nagy 2007; Hoppál 2005: 220.; Hoppál 2002: 118.; – Museum of Minusinsk, Russia – Ivanov 1954: 165).

The cross – according to the explanation of the Even shamans – is a sign of the four cardinal points of the compass. The nomenclatures of the drawings of the Enets shaman’s drums explicitly contain the phrase “the navel of the earth” – which is how they refer to the middle of the drum, while the drawings on the margins are called “the confines of the universe” (*Sem 1999*).



Picture 6: Evenki drums (*Ivanov 1954: 164*).

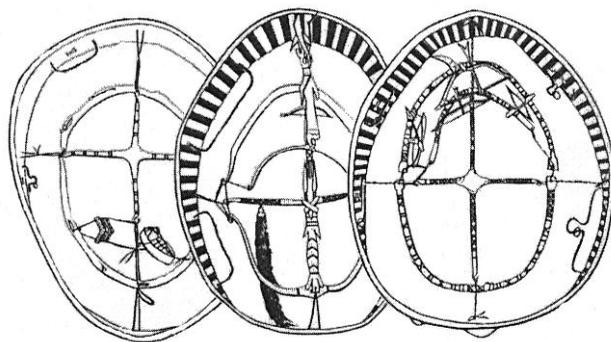
On Nganasan drums – but on other drums as well – the figures would normally be painted in two colours, to accentuate the division between the upper and the lower worlds (*Dolgikh 1996*). They considered the fireplace to be the centre of the universe – and, concurrently, of the dwelling tent, and the middle of the drum, too, was brought into some kind of analogy with the same, that is to say, the macrocosm and the microcosm were projected onto each other. It was at the fireplace that a passage could be made to the lower world, and it was from there, too, that one could set off upwards, into the upper world, so it is no coincidence that that’s where the shaman had his sitting-place. This cosmic symbolism (*Oppitz 1992*) was strengthened by the composite of sun and moon, intended to signify that day and night, the complete universe, were conjunctly present in the drum. Not for nothing do some scholars call the drum a “mythical mapping of the universe” or simply “a symbol of the universe” (*Pentikäinen 1987*).

This capacity of the Siberian drums to conjoin different worlds has been mentioned by several people, referring, in particular, to the fact that, by the help of the drum, the shamans were able to cross the river of death.

To sum up, insofar as the drawings on the drums are symbolic representations of the shamanic ancestors and spirits – the drum being the dwelling-place of the spirits –, the drum is an object, in the armamentarium of the shamans, charged with a spiritual power

enabling the transmission of traditions – the transmission, that is, of traditions via several modalities. First, visually, by the power of the drawing to teach – which is perhaps the simplest. The second possibility is the use of musical – or, more exactly, rhythmical – stimulation as an effective mnemonic tool, on the one hand, to evoke the texts (prayers, blessings etc.), on the other hand, to achieve the altered state of consciousness. Lastly, mastering the technique of drumming was indispensable for the ritual practice of the shaman's craft. It was necessary to develop a special technique of movement and drum-beating and a special dancing style to allow the shaman to integrate into the chain of local traditions and to become, thereby, credible and accepted to the community.

In many cases, the inside of the drum encloses more interesting features, more information than its outer surface. This is partly attributable to the fact that this was considered to be the inner, the protected portion of the drum. The Nganasan shaman, therefore, would paint, in red tint, his children and his wife, in the form of small human-shaped signs, and his reindeer, on the skin, on the inside of the drum, to ensure that the souls of his family and his reindeer were protected.



Picture 7: Nganasan drums for three different functions. From left to right: the first is used at childbirth, the second to fly to the upper world, and the third one to visit the lower world (Popov 1984: 142., 138., 140).

Incidentally, the last renowned Nganasan shaman had three wives and three drums (*hêndir*). These irregular, oblong drums were made from wild reindeer skin, and the whole drum represented the

reindeer, as a helping animal. As regards the number of drums – similarly to the three kinds of shaman's cloaks –, these, too, were made for three different purposes: one was used at the ceremony held at the birth of the child, the other for the trip taken to the upper world, while the third was used for the descent into the lower world (Hoppál 2005: 228; see Popov 1984: 138., 140., 142).

In the inside of the drums, there is a cross-shaped wrought-iron handle (komisju) to be found, the branches of the cross are also linked by hammered, bent pieces of iron (symbolizing the ribs of the reindeer spirit), and to these were linked those tiny symbols (cradle, arrow, water-bird) which stood for the various functions. The cruciform drum-handle is particularly interesting since, not long ago, a drum-handle of this was recovered from a tomb dating from the 15th century BC, located near Tomsk. In other words, here we are dealing with a tradition going back thousands of years, which is an important data, because this mode of suspension, involving the use of a floating handle, contributes to the better acoustics of the drum, to a better sound quality, thus it is a proof of a highly elaborated technique – presumably in practice for a long time.

References:

- Åhlbeck, T. – Bergman, J. eds.
1991 *The Saami Shaman Drum*. Åbo–Stockholm: Almqvist – Wiksell.
- Balzer, M. M.
1994 *Flights of the Sacred: Birds and Symbolism in Siberian Shamanism*. Paper for AAA '94 panel (MS)
- Basilov, V. N.
1976 Shamanism in Central Asia. In: BHARATI, A. (ed.) *The Realm of Extra-Human: Agens and Audiences*. 149–157. The Hague – Paris: Mouton.
1978 Vestiges of Transvestism in Central Asian Shamanism. In: *Diószegi, V. – Hoppál, M.* (eds) *Shamanism in Siberia*. 281–289. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- 1981 *Some Results of the Study of the Vestiges of Shamanism in Central Asia*. (MS) Paper for the 1st Intercongress of ICAES, Amsterdam.
1984a The Study of Shamanism in Soviet Ethnography. In: *Hoppál, M.* (ed.) *Shamanism in Eurasia 1*: 46–63. Göttingen: Herodot.
1984b The chiltan Spirits. *Hoppál, M.* (ed.) *Shamanism in Eurasia 2*: 253–267. Göttingen: Herodot.

- 1986 The Shaman Drum among the People of Siberia (Evolution of Symbolism) In: *Lehtinen, I. (ed.) Traces of the Central Asian Culture in the North*. 35–51. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- 1987 New Data on Uzbek Shamanism. *International Folklore Review* 6:115–118. (London)
- 1995 *Das Schamanentum bei den Völkern Mittelasiens und Kasachstans*. (Aus dem Russischen von R. Schletzer) Berlin: Schletzer Verlag.
Басилов, В. Н.
- 1973 Среднеазиатское шаманство. *IX МКАЭН – Доклады советской делегации*. (Chicago–) Москва: Наука.
- 1975 Новые материалы о шаманском бубне узбеков. *Полевые исследования Института этнографии*. 117–128. М.: Наука.
- 1984 *Избранники духов*. М.: Политиздат. 208 С.
- 1990 Два варианта среднеазиатского шаманства // СЭ. 4. С. 64–76.
- 1992 Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М.: Наука.
- 1997 Что такое шаманство? // ЭО. 5. С. 3–16.
Corradi Musi, C. a cura di
- 2007 *Simboli e miti della tradizione Sciamanica*. Bologna: Università di Bologna.
Dolgikh, B. O.
- 1996 Nganasan Shaman Drums and Costumes. In: *Diószegi, V. – Hoppál, M. (eds.) Shamanism in Siberia* 68–78. Budapest: Akadémiai Kiadó. (Bibliotheca Shamanistica vol. 2. – Selected Reprints).
Funk, D. A.
- 2003 Tuvanian Shaman Sonchur Tozhu and his Drum. *Acta Ethnographica Hungarica* 48:3–4:451–464.
Hoppál, M.
- 1984 *Shamanism in Eurasia*. I–II. Göttingen: Herodot.
- 1994 *Schamanen und Schamanismus*. Augsberg: Pattloch.
- 1998 Vladimir Nikolaevich Basilov (1937–1998) *Shaman* 6:2:179–183.
- 2002 *Das Buch der Schamanen: Europa und Asien*. München: Ullstein.
- 2007 *Shamans and Traditions*. Budapest: Akadémiai.
- 2005 *Sámánok Euráziában*. (Shamans in Eurasia) Budapest: Akadémiai.
Hultkrantz, Åke
- 1998 Review of W. N. Basilov: *Das Schamanentum bei den Völkern Mittelasiens und Kasachstans*. Berlin 1995. *Shaman* 6:2:185–189.
Ivanov, S. V. [Иванов, С. В.]
- 1954 *Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX – начала XX века*. (Труды Института этнографии, XXII.) Москва–Ленинград: Наука.
- 1978 Some Aspects of the Study of Siberian Shamanism. In: *Diószegi, V. – Hoppál, M. (eds.) Shamanism in Siberia*. 19–25. Budapest: Akadémiai Kiadó.

- Jankovics, M.
 1984 Cosmic Models and Siberian Shaman Drum. In: HOPPÁL, M. (ed.) *Shamanism, in Eurasia*, I:149–179. Göttingen. Herodot.
- Knödel, S. – Johansen, U.
 2000 *Symbolik der tibetischen Religionen und des Schamanismus*. (Tufelland) Stuttgart: Hiersemann (Symbolik der Religionen XIII).
- Lyle, E.
 1990 *Archaic Cosmos: polarity space and time*. Edinburg: Polygon.
- Lehtinen, Ildikó (ed.)
 1986 *Traces of the Central Asian Culture in the North*. Helsinki: Suomalais-Ungarilainen Seura.
- Nagy, Z.
 2007 On a Shamanic Drum of the Vasingan River Khanty. *Shaman* 15:1–2:27–46.
- Manker, E.
 1950 *Die Lappische Zaubertrommel*. vol. 1–2. Stockholm (Acta Lapponica 6.)
 Oppitz, M.
- 1992 Drawings on shamanic drums: Nepal. *Res* (Autumn) 22:62–80.
 1998 Drum Fabrication Myth. *Asiatische Studien/Études Asiatique* LII:2:531–573.
 1999 Materielle Kultur und Transformationsbegriff. Zur Morphologie der Schamanentrommel. *Mitteilungen des Instituts für Wissenschaft und Kunst* 54:2–3:27–40.
 2007 *Trommeln der Schamanen*. Zürich: Völkerkundemuseum der Universität.
- Pentikäinen, J.
 1987 The Shamanic Drum as Cognitive Map. The Historical and Semiotic Study of the Saami Drum in Rome. In: GOTHONI, R. – PENTIKÄINEN, J. (eds.) *Mythology and Cosmic Order* 17–36. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Popov, A. A.
 1984 *Нганасаны*. (The Nganasans. ed. by G. N. GRACHOVA – Ch. M. TAKSAMÍ) Leningrad: Nauka.
- Potapov, L. P. [Потанов, Л. П.]
 1947 Обряд оживления шаманского бубна у тюркоязычных племен Алтая. *Труды Института этнографии АН СССР*. т. I.
- 1978 The Shaman Drum as Source of Ethnographical History. In: *Diószegi, V. – Hoppál, M.* (eds.) *Shamanism in Siberia*, 169–179. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- 1999 Shaman's Drum: A Unique Monument of Spiritual Culture of the Altai Turk Peoples. *Anthropology of Consciousness* 10:4:24:35.
- Schefferus, J.
 1673 *Lapponia*. Frankfurt. (New edition 1956. Uppsala)
 Sem, T. Yu.
 1999 Schamanische Symbole und Rituale in Siberien und dem Fernen Osten. In: *Rosenbohm, A.* (hrsg.) *Schamanen zwischen Mythos and Moderne*. 10–40. Leipzig: Militzke.
- Stolz, A.
 1988 *Schamanen: Ekstase und Jenseit-symbolik*. Köln: DuMont.

**THE STUDY OF WORD SEMANTICS IN MANCHU
SHAMANIC CULTURE ***

Manchu shamanism with its long-standing, intergenerational transmission of a far-reaching impact, has left a deep imprint in the social history of the development of the Manchu. Manchus from their ancestors – the Sushen, pour Lou, Wuji, Mohe, Jurchen – in Manchuria have practiced shamanism. According to the "Nuzhen history", the Jurchen believe in the Shan Man (shaman) to teach, which is a systematic doctrine, canon. 'Animism' as the ideological basis of primitive religion is the worship of nature, worship of totem, polytheism, ancestor worship. Shamanism advocated three realms of existence – the heaven and the human community boundaries. Shaman is an intermediary between humans and God. He communicates with spirits through strange rituals, clothing, musical instruments and a special social status allowing him to obtain the ability to dominate gods. Shamanism is a primitive religion practiced by various ethnic groups in northern China, including the Manchu. Although shamanism is practiced by various ethnic groups in the Northeast of China, it retains a relatively complete religious form. Understanding the Manchu language, we could better understand the richness of shamanic traditions and cultural factors, modes of thinking of the Manchu and their ancestors. There is an intrinsic link between the Manchu language semantics and shamanic practice. This article analyses the Manchu terms related to shamanism that could be divided into two groups: terms describing spirits and deities worshiped by shamans, and terms describing peculiarities of shamanic practices.

Terms related to the deities

Manchu ancestors being a primitive society lived for a long period of time in the north of the north-eastern part of the country, in the alpine zone. In the situation of low productivity combined with poor scientific knowledge, the natural environment appeared to look sinister, when people were staring into the changes of the natural world. They could not explain dreams, health, old age, sickness,

death, etc., then the concept of the soul. Scary incomprehensible nature stroke people with thunder, rain, and electricity caused by the disaster; so people “pushed” the concept of the soul into the nature which resulted in the phenomenon of "animism". Manchus worshiped many gods that are reflected in the terms coined by the Manchu ancestors. During their work and everyday life Manchu ancestors faced a variety of natural objects, encountered vagaries of natural phenomena. They needed to get in contact with these phenomena to which they attributed their own subjective consciousness – this is how they created a lot of deities, such as deities of days, earth, sun, moon, stars, clouds, thunder, rain, fire, wind, mountains, rivers, water, stones, and a variety of animals and plants. In order to survive, to avoid disaster, they worshiped these deities, prayed for their blessing. The Manchu deities reflect the development of innovative concepts of the Manchu society, as well as the main features of their ecological environment and production activities.

The first group of Manchu terms related to deities comprises the following words: the *abkai enduri* (the deity of the sky), *hehe abkai* (the spouse of the deity of the sky), *tuwa hūlha* "Pirates of Vulcan, *tuwa enduri* (the deity of the fire), *gasha enduri* (the deity of the bird), *engge saksaha* (the deity of the crane), *keru* (*holon gaha*) (the deity of the raven), *giyahūn enduri* (the deity of the eagle), *meihe endure* (the deity of snakes), *tasha enduri* (the deity of the tiger), *usiha enduri* (deities of stars), *wejeku* (spirits of the ancestors) and so on. All these terms reflect rich cultural heritage of the Manchu shamanism.

Terms related to shamanic practice

The second group comprises terms related to various ritual practices, for example, spirit incorporation, as well as other terms describing material aspects of the ritual. E.g., *samdām bi* (to incorporate a spirit, to perform a shamanic ritual), *jarimbi* (the song for spirit invocation), *sisā* (the belt ring), *toil* (the sacred mirror), *halmari* (the sacred knife), *honggon* (the sacred bell), *yekse* (the sacred headwear), *untun* (the female hand drum), *imcin* (the male hand drum), *sendehen* (a plate for praying or making a sacrifice), and so on.

Therefore, studies of the Manchu shamanism are deeply related to the study of terms and concepts of the Manchu language. Such a

comprehensive analysis will help to reveal the peculiarities of the Manchu shamanism and penetrate into the depths of the traditional Manchu worldview.

* *Текст статьи публикуется в предоставленной автором редакции.*

Чжао Апин

ИССЛЕДОВАНИЕ СЕМАНТИКИ СЛОВА В ШАМАНСКОЙ КУЛЬТУРЕ МАНЬЧЖУРОВ

Шаманизм (萨满教, кит. *самацзяо*) глубоко повлиял на развитие маньчжурского общества, он до сих пор считается главной религиозной системой маньчжуров, передается из поколения в поколение и насчитывает многовековую историю.

Главным объектом поклонения в маньчжурском шаманизме является природа, по поверью, населенная различными духами, которым совершаются моления. Особо почитаются духи предков.

Мир в шаманских представлениях делится на три сферы: небесную, земную и подземную. Шаман – это человек, который осуществляет взаимодействие мира людей с потусторонними духами.

Шаманизм, как система религиозных верований, затрагивает все стороны жизни маньчжуров, поэтому и в языке сохранилось много специфических терминов, конструкций и оборотов, изучение которых необходимо для более глубокого понимания маньчжурского шаманизма. Все терминологическое множество можно разделить на два блока: термины, описывающие духов и божеств, которым поклоняются шаманы, и термины, фиксирующие особенности ритуальных практик.

Например к первому блоку можно отнести: «*abkai endure*» (天神, кит. *тяньшэнь*) – дух неба; «*abkai hehe*» (天后神, кит. *тяньхоушэнь* или 天母, кит. *тяньму*) – супруга духа неба или небесная мать; «*tuwa endure*» (火神, кит. *хошэнь*) – дух огня; «*gasha endure*» (鸟神, кит. *няошэнь*) – дух птицы; «*engge saksaha*» (灵鹤, кит. *линхэ*) – журавлиный дух; «*keru (holon*

gaha)» (大乌鸦, кит. *дауя*) – большой ворон; «giyahūn endure» (鷹神, кит. *иниэнь*) – дух орла; «meihe endure» (蛇神, кит. *шэ-шэнь*) – дух змей; tasha endure (虎神, кит. *хушэнь*) – дух тигра; «usiha endure» (星神, кит. *синиэнь*) – духи звезд; «wejeku» (祖先神, кит. *цзусяньшэнь*) духи предков и мн. др. Термины отражают богатство маньчжурского шаманизма.

Ко второму блоку можно отнести термины, которые фиксируют различные ритуальные практики, например, вселение духа, а также другие термины, описывающие материальную сторону обряда. Например, «samdam bi» (跳神, кит. *тяошэнь*) – вселять духа, камлать; «jarimbi» (念神歌, кит. *няньшэньгэ*) – песня призвания духа; «sisa» (腰铃, кит. *яолин*) – поясной колокольчик; «toil» (神镜, кит. *шэньцзин*) – священное зеркало; «halmagi» (神刀, кит. *шэньдао*) – священный нож; «honggon» (神铃, кит. *шэньлин*) священный колокол; «yukse» (神帽”, кит. *шэньмао*) – священный головной убор; «untun» (女手鼓, кит. *нюшоугу*) – женский ручной барабан; «imcin» (男手鼓, кит. *наньшоугу*) – мужской ручной барабан; «sendehen» (供神板, кит. *гуншэньбань*) – доска для совершения молений или жертвоприношений и др.

Таким образом, изучение маньчжурского шаманизма коренным образом связано с изучением терминов и концептов маньчжурского языка. Подобный всесторонний анализ позволит выявить особенности маньчжурского шаманизма и проникнуть в глубины традиционного мировосприятия маньчжуров.

Zhao Zhizhong

LOSS AND PRESERVATION OF THE MANCHU SHAMANIC CULTURE IN CHINA *

Manchu as an ethnic group has a long history in China. Sushen people in pre-Qing period (2100 B.C.– 211 B.C.), Yilou people in Han Dynasty and Sanguo period (202 B.C.–280 A.D), Wuji people in the Northern and Southern Dynasties (420–589), Mohe in Sui and

Tang Dynasties (581–907) and Nuzhen people living in Song, Liao, Jin, Yuan and Ming Dynasties, are widely regarded as Manchu's ancestors, who founded regimes like Bohai Kingdom (698–926), Jin Dynasty (1115–1234) and Qing Dynasty (1644–1911) in Chinese history.

Part One

As of today, Manchu people in China are estimated to number about 10.6823 million, mostly living in Liaoning, Jilin and Heilongjiang provinces in northeast China and Hebei province in north China, as well as in Chinese capital Beijing.

Shamanism used to be the major belief of ancient Manchu people from pre-Qin period to Qing Dynasty. But shamanic tradition is now disappearing in modern Manchu ethnic group, due to the change of social and cultural environment. Nowadays, such tradition is only kept by some Manchu people in remote villages in the north-eastern part of China.

Manchu ancestors' belief in shamanism played an important role in the Manchu culture. At the very beginning of Manchu's origin, the Sushen people have already practiced shamanism. Then the Sushen descendants like Yilou, Wuji, Nuzhen and ancient Manchu people were all adherents of shamanism, evidence of which could be now found in some Chinese historical books like “Historic Book of the Latter Han, Historic Book of East and West Jin Dynasties, Book of Tong Dian, Imperial Readings of the Taiping Era, World Review of the Taiping Era and Historic Book of Jin Dynasty”.

According to the description in “Historic Book of East and West Jin Dynasties”, Sushen people had a notion of eternal soul of humans. The historic book said that Sushen people killed swine before the coffins as a sacrifice that the dead would enjoy in the lower world. Besides, Sushen people firmly believed in the common soul attached to all matters. "In northwestern part of the kingdom, some rocks are found that are hard enough to penetrate copper. (Sushen) people must call on a ceremony to thank gods before they come to extract such rocks and utilize", said the book (¹Historic Book...). Here, the "gods" are unknown, probably, it talks about heaven gods, or mountain gods. Ancient scholars in Song Dynasty also recorded a similar scene in the book of “*Imperial Readings of the Taiping Era*”:

“The dead is to be buried in the field at the chosen day, remains should be caged in a wood coffin, pigs should be killed before the coffin, hundreds of such pigs to be sacrificed when the family is rich, while even a poor family would try to dedicate about ten, as food to serve the dead” (*Li Fang*, 1960: 3472). This is the most detailed description of the ritual. Similar but less detailed record could also be found in “*World Review of the Taiping Era*”. The tradition of pig sacrifice for family ancestors and heaven gods is still upheld these days as a custom in many Manchu families in China. This could be seen as a connection between modern Manchu people and their forefathers.

Besides the customs inherited from the previous dynasty, Nuzhen people also followed their own monarchy protocols, especially the rule of memorizing ancestors and heaven gods. For instance, they had a ceremony to respect the heaven, the ceremony to respect Changbaishan Mountain, the ritual to cherish Heilongjiang River and Dafangshan Mountain. These ceremonies have special meaning for Nuzhen people. Respect to heaven is the most important rule that every shaman believing in Manchu ancestors has to follow; respect to Changbaishan Mountain is also important because it is the "native land for the rise of the King". The same is true for respect to Heilongjiang River because it is said to be a mark of an important leap-forward for the former Manchu King's strategic emerging. While the ceremony held for Dafangshan Mountain is because it is where the respected ancestors are rest (*Tuotuo*, 7007). The monarchy cult ritual of Jin Dynasty, an ancient Nuzhen power in Chinese history, clearly put down when, where and who participated in what kind of ceremony in the dynasty's official documents. According to *Historic Book of Jin Dynasty*:

“Jin Dynasty generally follows old protocol of Liao Dynasty, choosing every year's May 5, July 15 and Sept. 9 of Chinese Lunar Calendar as the days to conduct ceremonies to respect the heaven. The May 5 ceremony will be held in an open venue, the July 15 ceremony to be staged within a palace while that held on September 9 will be exercised at religious sites somewhere outside the capital city. As a rule, wood piece will be made into a plate like a small ship with red color as basic coating, on which decoration of clouds and

red-crowned cranes will be carved. A rack with a height of five or six Chi will be installed to uphold the plate on the top with food put on. All relatives of the monarchy are supposed to show their respect before the rack. If the King will come, an extra and more grandiose stage will be designed and built in Changwu Palace as venue for the King's ceremony" (*Tuotuo*, 7007).

From the historic record, it is very clear that Nuzhen people and the monarchy followed the protocol of Liao Dynasty. Besides, expression like "Wu"(witch and wizard) and "Tai Zhu"(official in charge of religious ceremony) were used, indicating that some form of shamanism were still there by then. While the mentioned "Zhu Wen" (congratulatory message) was likely referred to shamanism "holly song". It is worthy noticing is that the modern word "shaman" was originated from ancient Nuzhen language, meaning "wise man", as seen in a manuscript of "*A Collection Documents of Three Dynasties and Northern Kingdoms*" by Xu Mengzhi, a scholar in South Song Dynasty in 12th Century: "Wushi is smart and versatile. He made laws, protocols and writing system to establish a quite independent kingdom. The people in the kingdom called themselves Saman, which in Nuzhen language means witch. Wushi is gifted with magics that average people could not equally do so, except Zhanhan."

This is the first and earliest record for "Shaman" (pronouncing and meaning the same as shaman) mentioned in Chinese historic work by now, which is also a dedication of Nuzhen people to the shamanism culture. Wushi, also with a name Wanyanxiyin, was the famous general and scholar of Jin Dynasty. He was the designer of Nuzhen written language, known as "Nuzhen Large Character" in history. He was famous for his superb intelligence, so historical records in Jin Dynasty named him "wise man". Zhanhan, also with a name Wanyanzonghan, was the senior general of Jin Dynasty and colleague of Wushi, known for his braveness and talents on combatting. The quotation from the historic piece indicated that the word "shaman" was original from Manchu's ancestor Nuzhen people with a meaning of witch. Only very talented and wise man like Wushi could be named as "Shaman" (*Zhao Zhizhong*, 2002).

In the historic documents in Qing Dynasty, more records on shamanism could be found. In "The Emperor Version of Manchu

Ceremony of Prayer to Gods and Heaven” (1747), the word “Shaman” appeared in several times in written Manchu language, such as “yamji wecere de saman huwaitara amba siša” (*Yun Lu*, 42). The word “Shaman”, when uses Chinese Han language to present the pronunciation, there are several forms, such as “珊蛮,叉玛,萨吗,萨莫,萨麻,萨蛮,萨摩”, which are generally in the similar pronunciation of “Shaman”. Some researchers believed that *Case Book of Qing Dynasty*, a law book in Qing Dynasty, was the first book to use the word "shaman" in form of "萨满", which is now widely used today (*Qiu Fu*, 1985: 2).

“The Emperor Version of Manchu Ceremony of Prayer to Gods and Heaven” (1747), an official guidance for sacrifice conducted by the royal family, is also the first of this kind in the world to stipulate shaman sacrifice protocol. This book has significant historical value for the study on shamanism in China. Emperor Qianlong said in a royal decree to comment the book: “We Manchu people have a common character of honesty and respect to the heaven and holly gods, holding loyalty to their belief and cherish protocols. There are different family names under different tribes, protocols also differ a little bit. But the difference is tiny. For instance, when the royal Aixinjueluo Family holds sacrifice ritual to respect the heaven gods, the praying statement will be attached much importance during the ceremony. In the pass, the priests were originally born in our home villages, speaking our mother tongue of Manchu language. Every ceremony to respect the heaven, the holly gods, farming gods, horse gods and good wills, priests are to consider and elaborate good words to pray for the gods to bless. All these praying statements are learned face to face and taught orally, which lead to some difference among different families and tribes as time passes by. So even royal praying now has not been concerted at all in words and pronunciations. If there is not a book to put down the correct version of praying statements, the error might be more in future” (*Yun Lu*, 9).

It is a long history for Manchu people's believing in shamanism. But the thing started to change during the rule of Emperor Qianlong in Qing Dynasty. More and more Manchu people began to learn Han Language, while Manchu language became less popular among the group. The trend spread to the traditional shaman sacri-

fice ceremony. Even official priests used less Manchu language as more errors were made during their ritual. So the emperor thought it necessary to make corrections on these errors through compiling an official book to set authoritative examples for future generation. In the book, “The Emperor Version of Manchu Ceremony of Prayer to Gods and Heaven”, 19 sets of shamanism ceremonial protocols were illustrated to show respect to more than ten gods. 106 shaman holly songs (the praying statement) were also collected in the book, which was written in Manchu language. In 1780, the book was translated into Han Language. After the book, authorities of Qing Dynasty published other books to preserve shamanism culture, such as “Shaman Praying Ceremony of Manch” (*Liu Housheng*, 1992) and “A Book on God Respecting and Sacrifice Protocol” (*Song Pe*). They are very good historic documents for modern researchers to study shamanism at that time.

Part Two

Through the above research, we could see Manchu ancestors' firm faith on shamanism in history and passed this traditional from generations. Classic document like “The Emperor Version of Manchu Ceremony of Prayer to Gods and Heaven” helped shaman culture to reach its peak in Qing Dynasty. As the pace of history moves on, especially with the fall of Qing Dynasty in 1911, the shaman culture started the decline in Manchu community. Ever since, records shaman ritual almost disappeared in official documents. The shaman culture is phasing out of the public scope.

Since the beginning of 1980s, my colleagues and I, with the support of Minzu University of China, have conducted a string of field studies on shamanism in Manchu communities in northeast China provinces. Researches and surveys were made in Heihei city and Ningan city in Heilongjiang province, Jilin city, Jiutai city and Siping city in Jilin province, Fushun city in Liaoning province, Daur Autonomous County and the Ewenki Autonomous County in Molidawa, Inner Mongolia. Through the long-time hard work, we collected some valuable cultural documents and information from local Manchu communities (*Fu Yuguang*). It is gratifying that some shaman culture was still found living in some local communities in forms of shaman myths, shaman totemic faith and shamanic rituals

on respecting the heaven, the ancestors, the holly gods. As well, many written myths texts were also found since then.

Shaman myths are those related to shamanism of original religion. Original religion and myths have similar faith basis and ear of emerging. Religion with myths, myths tell religious stories are a common situation. In recent years, two myths collection books have been published by Heilongjiang People's Press, including "Manchu Shaman Myths" by Mr. Fu Yingren and "Nuzhen Shaman Myths" by Mr. Ma Yachuan. The two writers are both famous story tellers on Shaman myths in China. Their dedication provides us shaman researchers new material to observe (*Lu Ping*, 2008).

Totemism is one of the original forms of religious faiths. The English word Totem came from a dialect of Ojibua tribe in North America, meaning "his relatives", which further indicated that our ancestors believed that the totem they admired was with blood relations with their tribe or family. Totem admiration, or Totemism, is very common among Chinese ethnic groups. Different groups have their different totems.

Manchu people's totem is the willow. In many of the shaman's praying songs, willow is usually mentioned as the token of gods or a symbol of life. In a shaman praying song collected from Namuludu Manchu clan in Huichun of Jilin province tells the story of creation myth, in which the creation god used willow leaves to create all creatures in the world, including human beings (*Fu Yuguang*, 1991: 204). Here, Abukaenduli, the creation god from the heaven, gave the willow leaves special meaning for life and human. In another song from Manchu's Fucai clan in Mudanjiang city, the willow branch humanized into a beauty, making it more like a totem. It reads:

In years ago, we Fucai ancestors lived in a place near to the Huerhan River. One day, the river suddenly turned into a fierce ocean. The white and big flood devoured everything nearby. Only one of the human beings that Abukaenduli had created survived in the disaster. The man was almost get drown as he was swept by the flood into the river. Then came a willow branch, with which he grabbed and managed to survive the flood. The man, grabbing tight with the willow, was directed into a cave half submerged by the water. The willow branch who led the man to the cave, changed itself

into a beautiful girl. With the intercourse each other, their children were born to last the blood of family (*Fu Yuguang*, 1991: 204).

The story is actually a goodwill myth. A myth of China's northern ethnic groups, which is usually featured with floodings at the beginning of the human creation for survival, as well as indicating the origin of totems. Here, the willow was not only a symbol of life, but also a protector and mother of life, or the top ancestor of human beings. Manchu people's respect to willow and admitting it as family totem is because they admired the strong living power the tree, which could be seen and grow anywhere in the world.

Through our efforts of field study, about one hundred written myths text books have been found and re-produced across Manchu communities in northeast China. Such myth books, called “enduri bithe” in Manchu language, recorded ritual of shaman ceremonies, shaman dancing, shaman songs. From these books, we found that the rituals recorded have small differences, but generally the same. Such myth books are also called “huansuo” in some places. For instance, the following is a “huansuo” myth song:

(in Manchu language)

fori fodo omosi mama endure de bairengge
fori fodoho gajifi uce i hanci tebufi
siren futayarufi targa faidafi
omosi mama kũlikai gabtara nirui gala de jafafi
tacire futa sirdan de hũwatafi
omosi mama kesi de hasufi
hala guwalgiya hala elende
aha seme boigonde omosi mama de bairengge
angga seme aljafi
heheri seme gisurehe
omosi mama be solifi
fe biya be fudefi
ice biya be aliki
omosi mama be gingneki
olo be jafafi
gabtana nirude hũwaitafi
omosi siberefi
hefeli de hofeliyefi

abdaha sain de icemleki
fulehe sain de fuseki
omosi juse fulu akū kai
omosi mama de hengkiseme bairde
juse omosi jalide nimhan amsun dobofi
uyun sori efen faidafi
bo1gon buda sindafi
toholi efen faidafi
ginggun sain sind afi
omosi mama gingheki
ayan hiyan be dabufi
gemu menen yarufi
ere ci amasi tanggū aniya targan akū kai
ninju aniya nimeku akū kai
omosi mama kesi de sakdatolo banjiki
enduri mama hiyan tuwa be aliki
(in Chinese translation)

祈请佛里佛托鄂谟锡玛玛神灵
取来垂柳枝条
插在屋门近处
牵来换索之绳
拴上绸片
祭拜鄂谟锡玛玛
手里拿着弓箭
把绳子拴在梅花箭上
恭请鄂谟锡玛玛降福施恩
哈苏里哈拉
本家姓关
奴才在家祭祀鄂谟锡玛玛
众口许愿
满口应承
恭祀鄂谟锡玛玛
辞去旧月换新月
手拿线麻

拴上弓箭
子孙捻线
揣在怀中
乞求根深叶茂
子孙绵延
叩拜鄂谟锡玛玛
为了后辈子孙
供上鱼牲
摆上九样饽饽
供上洁净的饭食
恭敬陈设
乞求鄂谟锡玛玛尚飨
点上芸香
竭诚领神
自此以后
百年无灾罹
六十年无病患
永享鄂谟锡玛玛之恩泽
承继鄂谟锡玛玛之香火

(*Shi Guangwei*, 1992: 90)

The holly song was collected from a myth book published in the 18th Year of Emperor Guangxu by Manchu Gua'erjia family. Here, willow was also attachment the top importance in the song. The branch and leaves of willow tree were made as mascot to attach people's good wishes for their beloved family members, especially children. In the Shaman dancing, the priest also showed much respect to the willow trees and family members would also required to follow shaman dancer (the priest)'s instruction to show their respect in very formal way (*Fu Yuguang*, 1991: 202).

In the shaman song, fodo mama is mentioned several times as a goddess. She is a popular Manchu goddess in charge of human reproduction and also a god of life. The goddess, also is called omosi mama or Zisun Niangniang, has the closest relation with willow. As “food” in Manchu language means “willow branch used when pray-

ing for happiness”. “Mama” in Manchu language means grandma, or with an extensive meaning of “female ancestors” or “goddess”. In direct translation, “fodo mama” means “willow goddess”. Similar expression include “fodo wecembi” (willow sacrifice), “huturi baimbi” (praying for goodness).

Part Three

Manchu's shaman culture's prosper, decline and disappearing occurred under the certain historic background and reasons. The main reasons for the decline include declining of Manchu language, fall of Qing Dynasty and passing away of old "shamans", who were usually the holders of this old tradition. Several hundred years after its peak, shaman culture has losses its position as one of the officially supported cultures in China. Loss of dominance marginalized the shaman culture, and making it weaker and weaker in modern time.

When the Manchu forces beat Ming Dynasty to occupy the capital city in 1644, the whole Manchu population was only about 300,000, compared with much larger population of Han people in central China. In order to rule the whole country, Manchu emperors have to start leaning language and culture of Han. The language contact in Qing Dynasty could be divided into three periods, including the dominance of Manchu language in early Qing Dynasty, period of mixture of Han and Manchu languages and period of shift from Manchu language to Han language (*Zhao Zhizhong*, 1990: 245).

At the beginning of Manchu forces' invasion into Ming Dynasty's territory, they used Manchu language and the written system. The important historic document, “Manchu Old Documents”, was compiled and printed at that time. Some Han language classic books were translated into Manchu language books by then. But at the time of Emperor Qianlong's rule, most of Manchu people could speak both Han and Manchu languages. That was an era of bi-lingual. Language Translation of Qing Dynasty, a book on linguistic and translation published in Emperor Qianlong's time, said that:

Manchu language is the mother tongue of the country, we need to learn this. But Manchu people have been living together with Han people for years. Their children speak Han language when they were only babies to learn language. They did not lean Manchu until they are grown up to attend schools. Only one or two years they spent on

Manchu language learning. So, most of the children's leaning was ended up with not fluent Manchu language, both with speaking and writing (*Bo He*, 1774:1).

In the middle of Emperor Qianlong's reign, Manchu people had lost their environment to learn mother tongue. Instead, Manchu children spoke Han language as babies, Manchu language became a subject to learn in schools for older children. So, generally, Manchu children's Manchu language was not as good as that of Han language at that time, starting to lose the sense of language. As of in the late Qing Dynasty, most of Manchu people have nowhere to learn and use their mother tongue, so they tended to speaking Han language instead.

In the shamanism sacrifice, things also changed on the holly songs. In early years, shamanism ritual, praying statements, holly songs were orchestrated with Manchu language. However, few people by then knew how to speak and write Manchu language, so they had to record the songs with notebooks, some of which are now collected by us. What is worth noticing is that these songs were still pronounced in Manchu, but using Han characters to mark the pronunciations. For instance, the holly songs reserved by Shi family in the area of Songhuajiang River are recorded like this kind. Shi's shamanism myth book includes dozens of songs for family gods and songs for wild gods, such as Fodo mama, aodu mama, heaven gods, bird gods, black bear gods, boar gods, flying tiger gods, eagle gods and so on. Some are abstracted as following:

(*original copy*)

矮以賒勒扎林德
卧以賒勒我林德
哈舒力哈拉哈拉卧七
石克忒力哈拉我林德

.....

舒崇阿德打押哈
阿巴味妈吉拉啡
戈 (恩瓦) 吴西哈 (牙秃) (牙KI) 末
呼孙悖呼秃力悖白楞危 (Seen in Shamanism...)

(in Manchu language and Han language translations)

ai i sere jalin de

为什么而说

we i sere erin de

谁在此时说

hašuri hala hala oci

众姓中的何姓

sikteri hala erin de

石克忒力哈拉

.....

sucungga de dayaha

依附舒崇阿元祖

abka mafa jilafi

天祖慈爱

geren usiha tuwakiyame

守护众星

hūsun be hūhuri be bairengge

祈求福祿 (*Zhao Zhizhong*, 2010: 226)

The original copy of Shi's myth book is put in form of the above verses, using Han language characters to mark the pronunciations of Manchu words, reflecting the co-existence of Manchu and Han languages in Manchu communities. It is sad for Manchu's cultural preservation, but better than a poke in the teeth, if compared with complete disappearance of the language and the culture. Qing Dynasty collapsed in the 1911 Revolution. Manchu language also lost its position as the royal family's official language, so did the shamanism culture in the country. Every privilege was gone with the fall of the dynasty and all glories attached to Manchu shamanism culture were disillusioned as well. By now, except some remote villages in northeast part of China, such as those near the Heilongjiang River in Heilongjiang province, people still use Manchu language and practice shamanism rituals sometimes, almost no trace of Manchu language and shamanic culture could be found in China, especially in cities.

Preservation of Manchu culture became impossible until China adopted reform and opening-up policy in 1978. People started to pay

attention to preservation of legacy of Manchu shamanic culture. As early as in early 1980s, when some old shamanic culture performers were still alive, some elements of shamanic culture were taught and passed on to the younger generation of Manchu people, marking the first steps to systematic preservation works. Some old shamanism dancers were invited to Beijing to perform their tradition before the camera of video recorders as well as audience of Manchu cultural researchers. Some videos, such as “Shi's Manchu Shamanic Dancing Songs, China Manchu Shamanic Culture”, were recorded as documentations of such disappearing tradition of Manchu ethnic groups. They are now very valuable material for the study on shamanic culture.

As time passes by, old shamanic performers are long gone. Meanwhile, less Manchu families stick to the tradition of using shamanic dancing to show respect to the heaven, ancestors and gods. So, shamanism songs and dances are disappearing for lack of attention even within Manchu communities. Cultural preservation works are still being done by researchers like us through field study collections, compiling relevant books and publishing research papers. But the shamanic culture is still at the edge of death. How to preserve and protect the relics of China's Manchu culture is still a long-term and tough task.

The culture is part of China's national legacy, which could be helpful to understand the Chinese culture and contributable to the rekindle of China's national rejuvenation. So we suggested that some government and policy supports should be offered to those who are inheritors of Shamanic culture, helping them to copy, preserve and comprehend such traditions and to breed new inheritors for next generation. Preserving and protecting shamanic culture is not only an academic problem but also part of the national efforts to preserve cultural heritages of China and China's ethnic groups. That also means a lot to promote the country's social development and build the sound modern culture for Today's China.

In general, shamanic culture is part of Manchu's traditional cultures. It is not only an old tradition, but also a living culture with some population still holding such tradition, especially in some remote areas. At the same time, such culture is disappearing, which urgently needs us to preserve and protect. The study on the prosperi-

ty, decline and disappearing of the tradition and exploring the way to preserve it could help us to study the whole life of a culture and better understand the shamanic culture and feeds back. That could also be a worth try to benefit the development of Chinese culture as a whole.

References:

Historic Book ... – Historic Book of East and West Jin Dynasties, Shanghai Chinese Classics Publishing House. 296 p.

Li Fang, 1960 – *Li Fang*. Imperial Readings of the Taiping Era, Zhonghua Book Co. 3472 p.

Tuotuo... – Tuotuo, Yuan Dynasty: Historic Book of Jin Dynasty, Protocol 8, Shanghai Chinese Classics Publishing House. 7007 p.

Zhao Zhizhong, 2002 – *Zhao Zhizhong*. A Study on Shaman Words, Journal of Minzu University of China, 2002, Vol. 3.

Yun Lu – *Yun Lu*, Qing Dynasty. The Emperor Version of Manchu Ceremony of Prayer to Gods and Heaven, Vol. 6, Manchu language, Copy in MUC Lib. 42 p.

Qiu Fu, 1985 – *Qiu Fu*. A Study on Shamanism, Shanghai People's Press. 2 p.

Liu Housheng, 1992 – *Liu Housheng*. A Study on Royal Family's Shamanism Sacrifice in Qing Dynasty, Jilin Culture and History Press.

Song Pei, 1898 – *Song Pei*, Qing Dynasty. A Book on God Respecting and Sacrifice Protocol, Dianben, Emperor Version.

Fu Yuguang et al., 2010 – *Fu Yuguang, Zhao Zhizhong*. A Study on Preservation of Manchu Shamanic Culture, Nationalities Publishing House.

Lu Ping, 2008 – *Lu Ping*. Interpretation on Manchu's Shaman Myths, Studies of Ethnic Literature, Vol. 3.

Fu Yuguang et al., 1991 – *Fu Yuguang, Meng Huiying*. A Study on Manchu's Shamanism, Beijing University Press. 204 p.

Shi Guangwei et al., 1992 – *Shi Guangwei, Liu Housheng*. A Study on Folk Dance to Gods of Manchu Shaman, Jilin Culture and History Press. 90 p.

Zhao Zhizhong, 1990 – *Zhao Zhizhong*. A Study on Language Contact between Manchu and Han from the Language Changes Occurred in Book Zidishu, Language Relations and Language Work, Tianjin Classic Book Publishing House. 245 p.

Bo He, 1774 – *Bo He*, Qing Dynasty. Language Translation of Qing Dynasty, version in 1774, 39th Year of Emperor Qianlong's rule. 1 p.

Seen in Shamanism... – Seen in Shamanism Sacrifice Book of the Shi Family in Jiutai city of Jilin province, Dongha Village Edition.

Zhao Zhizhong, 2010 – Zhao Zhizhong. A Study on Manchu Shamanic Songs, Nationalities Publishing House. 226 p.

* Текст статьи публикуется в предоставленной автором редакции.

Чжао Чжичжун

УТРАТА И СОХРАНЕНИЕ МАНЬЧЖУРСКОЙ ШАМАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ В КИТАЕ

Маньчжуры и их предки всегда верили в шаманизм, и есть достаточное количество документов, свидетельствующих о об их шаманской вере и культуре, начиная с до-Цинского период и на всем протяжении династии Цинь (до 221 г. до н.э. – 1911). Еще в до-Цинский период народ Сушен (предки маньчжуров) должен был «сначала молиться богам» перед тем, как начать выкапывать камни на полях (камни, которые не поддавались медным орудиям, и потому считались имеющими душу), а во время династии Цинь (1644–1911) мы встречаем значительное число упоминаний о шаманских ритуалах и священных песнопениях в Императорской Версии Маньчжурской Церемонии Моления Богам и Небесам (《钦定满洲祭神祭天典礼》).

Однако в силу определенных исторических причин эти предания и традиции быстро исчезают, практически даже исчезли в предшествующие столетия. Лишь в нескольких семьях (в таких, например, как Ши, Янг, Гуан (石氏、杨氏、关氏) в г. Джиутай провинции Джилин), действительно, сохранились шаманы, а также их ритуальные и иные священные песнопения. Исследование основано на современной полевой работе, проводившейся на указанной территории. В нем отражены взлет и падение шаманской культуры маньчжуров. Здесь также обсуждаются закономерности и характеристики процессов утраты и сохранения шаманизма, даются определенные рекомендации по поводу инновационного изучения этого явления.

**НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ ИЗУЧЕНИЯ ШАМАНИЗМА
У ГОРНЫХ НАРОДОВ ЮЖНОГО ВЬЕТНАМА:
ИЗБРАННИЧЕСТВО ***

Принято считать, что центральной идеей шаманизма как формы религии или культа «является *вера* в необходимость особых посредников между человеческим коллективом и *духами* (божествами); этих посредников (шаманов) избирают, делают людьми особого рода и обучают сами духи» (Басилов, 1993а: 221).

Л.Я. Штернберг (1881–1927) посвятил много лет «выяснению мотивов, по которым тот или иной дух или божество делает того или иного человека своим избранником» (Алькор, 1936: XIII). Собранные в 1910 г. во время экспедиции к гольдам (совр. нанайцы) материалы позволили ученому открыть эти мотивы: «...основным мотивом избранничества, – писал Л.Я. Штернберг, – является сексуальная любовь духа к своему избраннику, любовь принудительная, но в конце концов шаман примиряется и становится постоянным мужем своей *ajami* [аями – дух-покровитель женского пола, – В.Ш.] и ночью во сне разделяет с ней супружеское ложе, кормит и поит ее, а в награду она дает ему духов-помощников, которые помогают ему при исполнении его шаманских функций» (Штернберг, 1936: 146).

Несмотря на то, что многие ученые критиковали и не принимали (а некоторые даже не столько опровергали, сколько эмоционально отрицали – ср.: Жмудь, 1994: 124)¹ эту гипотезу, разработанная Л.Я. Штернбергом концепция избранничества имеет определенное значение для понимания отношений между избранниками и духами-избирателями (Алькор, 1936: XV).

Так, по сообщению Н.А. Невского, на Рюкюских островах говорят, что «*муж шаманки-жрицы* (там мужчин-шаманов почти нет) *недолговечен*»². Н.А. Невский, по его собственному признанию, смог объяснить это явление, которое ему приходилось слышать неоднократно, «ревностью более сильного второго мужа-духа» лишь после прочтения статьи Л.Я. Штернберга о «Divine election»³ (Громковская, 1978: 186; Решетов, 1993: 124; Решетов, 1996: 380).

Сексуальный аспект шаманизма народов Сибири, их представления об интимной связи между шаманом и духом анализирует в своей статье французская исследовательница Р. Амайон. Исследовательница, вслед за представителями «французской социологической школы» и К. Леви-Строссом, видит основу социальных отношений в первобытном (архаическом) и традиционном обществах в обменных отношениях, в двусторонних «альясных» связях (ср.: Членов, 1986: 193). «...Два мира (мир животных с духами и человеческий мир), – пишет Р. Амайон, – одновременно и партнеры, и пища один для другого» (Амайон, 1997: 114). Обмен между этими мирами представляется как альянс – союз или даже «брачный союз». «Чтобы иметь законное право на “захват” в мире духов животных, шаман должен взять там жену, быть законным мужем, а не похитителем» (Амайон, 1997: 114). Таким образом, альянс, являющийся «основой обмена, находит свое конкретное воплощение в ритуальном браке шамана с женским духом» (дочерью лесного духа, дающего животных, или дочерью духа воды, дающего рыбу). Эта «супруга» шамана «приходит во сне и обещает ему поможь, если он окажется хорошим мужем». Но она пошлет шаману смерть, если он покинет ее (Амайон, 1997: 115).

Следует иметь в виду, что Р. Амайон полагает, будто в шаманизме женщина не может вступить в брак с духом и «не может управлять обменом между двумя мирами». Говоря иными словами, женщинам-шаманкам, по мнению французской исследовательницы, «запрещена любовь с духами животных» (Амайон, 1997: 117). Если считать, что это заключение справедливо только в отношении верований охотничьих народов Сибири, то особых возражений оно не вызывает; в противном случае вывод Р. Амайон представляется излишне категоричным.

Без учета гипотезы Л.Я. Штернберга нельзя обойтись и при изучении религиозных представлений горных народов Южного Вьетнама. По представлениям *стиенгов*, врачевательницу, шаманку – *те брах* (женщина + дух) – посещают духи, женой которых она считается. Духи вручают ей специальный белый камень (*tmau tlaar*), обладающий магическими силами (Haupers, 1980). У *мнон2*-лам духи выбирают шаманками добродетельных

женщин, верных своим мужьям. Шаманки (*neh jao*) считаются слугами духов *djoh*. Дух дарует новоявленной шаманке гадательный камень, считающийся ее мужем (*Blood*, 1980).

Обращусь к собственному (пусть и ограниченному) опыту полевой экспедиционной работы.

Ma называют шаманов *cau ui, тья ю (тяу зу)*. *Ma* верят, что во время шаманского путешествия душу (*hwing*) шамана уносит на своей спине в другой мир лошадь. Как показал М. Элиаде, конь занимает важное место в шаманских мифологии и ритуале, мифологии и технике экстаза. Так, «конь» облегчает «впадение» в транс, экстатический полет души в запретные миры. Символическая «скачка» означает расставание с телом, «мистическую смерть» шамана (*Элиаде*, 1987: 176; *Элиаде*, 1998: 347–349). Следует иметь в виду, что «в верховой езде есть еще и сексуальный символ – демонов распяляет вынужденная пассивность седока. Кто на ком сидит – не имеет значения, это два лика одержимости. ...Оседланный конь знаменует власть над собственными инстинктами, собственной сексуальностью» (*Оттен, Банса*, 1973: 45).

Один информатор из народа *тил* рассказал, что до обращения в христианство он был шаманом (*ong gruk*). Он стал шаманом, когда ему было примерно 11–12 лет. Наш информатор сообщил, что сначала он нашел камешек. Ночью, когда он спал, этот камешек превратился в девушку, которая предложила ему вступить в любовную связь. Днем девушка, опять приняв форму камешка, помогала ему лечить болезни, ночью жила с ним (в отличие от настоящей жены – «жены телом», она была «духовной женой»). Этот камешек называется *снар*. На вопрос, к какой из трех категорий (*cha, yang, hwing* – злые духи, духи, душа) относится *снар*, наш собеседник ответил: к *янг*. *Снар* выбирает своего «мужа» как любая земная девушка (*тил* матрилинейны, инициатива в заключении брака принадлежит стороне девушки). Через несколько дней *снар* и ее избранник знакомятся во сне. Девушка-*снар* умеет вызвать симпатию, ей трудно отказать. Для того, чтобы прекратить «сожитительство» с девушкой, надо выбросить камешек. Но последнее может привести к тому, что отказавшийся заболевает и беднеет. Респондент сообщил, что раньше были и женщины-врачевательницы (то

gruk). Их *снар* принимал облик мужчины. Такие женщины выполняли функции повивальных бабок.

Снар помогали и охотникам, показывая во сне, куда идти завтра. По мнению собеседника, в таком случае *снар* становилась «женой охотника». Здесь можно говорить о распространении обрядово-мифологического комплекса избранничества на различные сферы практической деятельности (Новик, 1984: 195; Традиционное мировоззрение... 1988: 111; ср.: «...сексуальная одержимость духами во сне не ограничивается шаманами...» – Элиаде, 1998: 70).

Сексуальный момент присутствует не только в представлениях о шаманском избранничестве, но и в верованиях, связанных с одержимостью злыми духами. Пытаясь выявить их отличие друг от друга, Р. Амайон приходит к выводу, что «символический альянс, который делает из шамана супруга духа, представляет собой структурный критерий, помогающий отличить шаманство от некоторых форм одержимости..., где одержимый, независимо от пола, воспринимает себя как “женатого” на духе. В шаманизме, с одной стороны, и в одержимости – с другой, направление альянса между человеком и духом инвертировано. Шаман имеет статус берущего, а одержимый имеет статус объекта для заключения альянса, то есть статус жены, которую берет в жены дух» (Амайон, 1997: 119).

Эти слова позволяют предположить, что французская исследовательница считает партнерство шамана с духом более активным, чем отношение одержимого к духу, который владеет им (ср.: Токарев, 1990: 281–282). Не стоит, однако, преувеличивать степень активности шамана. В представлениях об избранничестве шаман «выступает как лицо социально пассивное, ибо не шаман избирает духа, а дух “избирает” его» (Жуковская, 1977: 158; ср.: Басилов, 1993: 95).

С сожалением должен заметить, что во время экспедиционных исследований горных народов Южного Вьетнама изучение сексуального аспекта представлений об одержимости в силу ряда причин выпало из поля моего зрения, вследствие чего не представляется возможным достаточно подробно проанализировать одержимость в качестве разновидности брачного альянса. Ограничусь самыми общими замечаниями и рассуждениями.

Для обозначения лиц, одержимых злыми духами, во вьетнамской литературе применяется слово *ma lai*. По мнению Кыу Лонг Зянга и Тоан Аня, появлению во вьетском языке этот термин обязан слову *K'Mlai (Ké Mé Lai)*, которым *raglai* и *тюрю* обозначают разновидность злых духов. Эде используют слово *Mtào (Mơ tâu)*, *джарай – R'nung (Ro-nung)*, *бахнар* и *кохо – Samat*, *мнонг – Chiak*, *тил – Cà (Chà) (Cừ Long Giang, Toan Ánh, 1974: 25)*. По представлению горцев, *малай* - злой дух (демон), передающийся по наследству. Горцы полагают, что есть роды *малаев*. Однако и другие, простые люди тоже могут становиться *малаями*, если часто контактируют (вступают в связь, заводят дружбу) с *малаями*, и, приняв их приглашение, едят человеческое мясо. Обычный человек может превратиться в *малай* в результате проникновения в тело человека злого духа. Бес (дьявол), имеющий намерение войти в кого-то, приносит для души избранного им человека овощи, мясо, бананы. Жертва (человек, которому суждено стать пристанищем злого духа) видит во сне пищу и становится *малаем (Cừ Long Giang, Toan Ánh, 1974: 31)*.

Гары полагают, что у *тяка (малай)* в животе находится одно животное (обезьяна, мышь или пиявка). Это и есть *(kon) jun*, *(кон) дзун*. *Дзун* постоянно хочет есть. Выходя из живота *малай* в поисках пищи, он приносит вред другим людям.

Следует иметь в виду, что в осмыслении горцами одержимости злыми духами можно выделить, условно говоря, врожденный (представление о возможности передачи по наследству ведовского дара) и благоприобретенный (вера в то, что способность к ведовству является результатом заключения союза с духами или контактов с ведуном) элементы. Любопытно в этой связи следующее обстоятельство. В большинстве своем информаторы рассказы о ведовстве начинали с фразы о передаче этого бремени по наследству, отмечая, что человек уже рождается *тяком*; что бремя одержимости злым духом могут передавать родители детям... Однако после таких слов собеседники, как правило, уточняли, что передача этого дара происходит в основном внутри деревни, а не родственной группы. Человек может получить его и от жителя другой деревни; один из супругов – передать другому. В качестве одного из ключевых моментов

информаторы выделяют совместную трапезу с *тяком*. Именно таким способом человек мог стать *тяком* после рождения (по мнению одного из *гаров*, ребенок может получить такого рода дар, бремя, с того времени, когда он становится способным самостоятельно принимать пищу).

Думается, не будет большой натяжкой сделать вывод, что главная роль в превращении человека в ведуна принадлежит фактору совместного проживания и приема пищи (акт совместной еды, пищевого общения с лицами, одержимыми злыми духами). Статус ведуна не столько наследуется, сколько приобретается индивидуально, достигается. Таким образом, по представлениям интересующих нас народов, ведовство, скорее, заразительно, контагиозно.

Злая сила (дух-*тяк*, животное) овладевает спящим «одержимым» (*малаем* или *тяу тяк'ом*). Это позволяет вспомнить об одной из традиционных индийских форм брака – браке *пайша-ча*. При форме брака *пайша-ча* (букв. «свойственная *пишачам*») девушкой овладевают, когда она находится в бессознательном состоянии, или ее похищают (*Пандей*, 1982: 144, 314). Ср. с другим определением *пайша-ча*: «...обольщение девушки, пребывающей в сонном состоянии, умалишенной или пьяной, которое едва ли вообще можно назвать браком» (*Бэшем*, 1977: 182). Любопытно, что *пишачи* – злые демоны, питающиеся мертвечиной (*Пандей*, 1982: 315). Наконец, если принимать во внимание отмечаемую исследователями разных традиций связь сексуальности с едой (эротика с гастрономией) (см., например: *Фрейденберг*, 1997; *Подберезский*, 1984: 140, 156; *Кон*, 1988: 100; *Бутинов*, 2000: 157; *Spiro*, 1977: 186–187; *Roalkvatn*, 1997: 89), то можно усматривать сексуальный аспект и в поедании внутренностей жертвы злым духом. Отмечая, что одной из наиболее распространенных причин болезни считалось вселение в больного какого-либо духа, объясняемое его сексуальными притязаниями или потребностями в пище, Е.С.Новик приводит, в частности, примеры из этнографии якутов и бурят. Якуты считают, что больную женщину «ест» сын одного из духов. Буряты верят, что душа девушки, умершей неудовлетворенной в любви, является в лесу или степи молодому человеку, чтобы

склонить его к любви. Имея облик красивой девушки, губы которой в виде клюва спрятаны в рукаве, она, уловив момент, может проклевывать череп и высосать мозг (*Новик*, 1994: 152 – со ссылкой: *Худяков*, 1969: 321; *Михайлов*, 1976: 300–301).

Приведенные выше материалы позволяют сделать следующие выводы. В число народов, которые допускали, что между шаманом и его духом-покровителем противоположного пола возникает любовная связь (*Басилов*, 1989: 96), входят и малые народы Южного Вьетнама; или, говоря иными словами, обнаружение идеи сексуального избранничества в шаманизме аборигенов плато Тэйнгун расширяет круг народов, веривших в интимную связь между шаманом и его духом-покровителем (ср. *Басилов*, 1992: 127). Их шаманизм является составной частью комплекса избранничества, включающего также представления об одержимости и о таланте.

Для дальнейшего исследования затрагиваемой в статье проблемы важное значение имеет вывод известного российского специалиста о том, «что характеристика особенностей шамана должна включать в себя и его теснейшую связь с ритуальными атрибутами» (*Басилов*, 1997: 13). Отмечая чрезвычайно важную роль главного ритуального атрибута шамана, В.Н. Басилов пишет, что «основной ритуальный предмет шамана является воплощением его духа-покровителя, духа-помощника, или двойника (внешней души), и тесно связан с личными свойствами и с самой жизнью шамана» (*Басилов*, 1997: 13). В роли такого предмета в шаманизме малых народов Южного Вьетнама выступает, как правило, магический камень (кварц). Одно из самых важных представлений, связанных с магическими камнями шаманов, поверье об интимной близости между духом, обитающим в камне, и человеком, является основной идеей, указывающей «на причину, благодаря которой человек вступил на путь шаманского служения» (*Басилов*, 1992: 125). Именно изучение представлений, связанных с ритуальными предметами шаманов, позволяет обнаружить проявления идеи сексуального избранничества.

Литература:

Алькор, 1936 – *Алькор Я.П.* Предисловие редактора // *Штернберг Л.Я.* Первобытная религия в свете этнографии....

Амайон, 1997 – *Амайон Р.Н.* Традиционный сибирский охотничий шаманизм: поиск “счастья” // Шаман и Вселенная в культуре народов мира. СПб.

Басилов, 1989 – *Басилов В.Н.* Шаманство как ранняя форма мистицизма // Вопросы научного атеизма. Вып. 38. Мистицизм: проблемы анализа и критики. М.

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

Басилов, 1993 – *Басилов В.Н.* Избранничество // РВ: СЭПиТ

Басилов, 1993а – *Басилов В.Н.* Шаманство // РВ: СЭПиТ

Басилов, 1997 – *Басилов В.Н.* Что такое шаманство? // ЭО, № 5.

Бутинов, 2000 – *Бутинов Н.А.* Народы Папуа Новой Гвинеи: (От племенного строя к независимому государству). СПб. (Ethnographica Petropolitana, VI).

Вертоградова, 1985 – *Вертоградова В.В.* К истокам праkritической поэзии (охотничьи песни) // Древняя Индия. Язык. Культура. Текст. М.

Вирсаладзе, 1976 – *Вирсаладзе Е.Б.* Грузинский охотничий миф и поэзия. М. (ИФМВ).

Громковская, 1978 – *Громковская Л.Л.* Н.А. Невский - исследователь фольклора Мьянмы. // Невский Н.А. Фольклор островов Мьянмы. М.

Жмудь, 1994 – *Жмудь Л.Я.* Наука, философия и религия в раннем пифагореизме. СПб.

Новик, 1984 – *Новик Е.С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме (опыт сопоставления структур). М. (ИФМВ).

Новик, 1994 – *Новик Е.С.* Архаические верования в свете межличностной коммуникации // Историко-этнографические исследования по фольклору: Сборник статей памяти Сергея Александровича Токарева. М. (ИФМВ).

Оттен, *Банса*, 1973 – *Оттен М., Банса А.* Чародеи с Явы. Пер. с франц. М.

Подберезский, 1984 – *Подберезский И.В.* Филиппины: поиски самобытности (современное филиппинское культуроведение). М..

Религиозные верования... 1993 – Религиозные верования: Свод этнографических понятий и терминов. Вып. 5. М.

Решетов, 1993 – *Решетов А.М.* Н.А. Невский как этнограф (к 100-летию со дня рождения) // ЭО, № 6.

Решетов, 1996 – *Решетов А.М.* Н.А. Невский как этнограф. К столетию со дня рождения ученого // Петербургское востоковедение. Выпуск восьмой. СПб.

Токарев, 1990 – *Токарев С.А.* Ранние формы религии. М.

Традиционное мировоззрение... 1988 – Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир / Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. Новосибирск.

Членов, 1986 – *Членов М.А.* [Рец. на:] Новик 1984 // Народы Азии и Африки, № 1.

Штернберг, 1936 – *Штернберг Л.Я.* Первобытная религия в свете этнографии. Исследования, статьи, лекции. Под редакцией и с предисловием Я.П. Алькора. Л. (Научно-исследовательская ассоциация Института народов Севера ЦИК СССР им. П.Г. Смидовича. Материалы по этнографии. Том IV).

Элиаде, 1987 – *Элиаде М.* Космос и история. М.

Элиаде, 1998 – *Элиаде М.* Шаманизм: архаические техники экстаза. Киев.

Blood, 1980 – *Blood E.E.*, tr. Mngong Lam Texts on Sacrifice and Shamanism // Notes from Indochina.

Cửu Long Giang, Toan Ánh, 1974 – *Cửu Long Giang, Toan Ánh.* Miền thượng Cao Nguyên. Sai Gon..

Dournes, 1977 – *Dournes J.* Le Chasseur Jorai et la Femme // L'Ethnographie. Année 118. Nos.74-75 (Numero special. Voyages chamaniques).

Haupers, 1980 – *Haupers L.* Notes on Stieng Life // Notes from Indochina.

Notes from Indochina... 1980 – Notes from Indochina: On Ethnic Minority Cultures / Ed. by M. Gregerson, D. Thomas. Dallas (Texas).

Roalkvam, 1997 – *Roalkvam S.* Pathways to hardness: Values of body, gender, and place in Onotoan social life. - A dissertation submitted for the degree of Doctor Politicarum at the University of Oslo. Oslo.

Spiro 1977, – *Spiro M.E.* Kinship and Marriage in Burma. A Cultural and Psychodynamic Analysis. Berkeley.

Sternberg, 1925 – *Sternberg L.* Divine Election in Primitive Religion //Proceedings of the XXI International Congress of Americanists/ Goteborg..

* *Я хотел бы выразить свою признательность за ценные замечания и советы участникам обсуждения моего доклада: В.И. Антощенко, Д.В. Деопику, О.В. Егорунину, К.Ю. Леонову, В.М. Мазырину.*

Примечания:

¹ Отношение исследователей к гипотезе Л.Я. Штернберга – тема, заслуживающая специального рассмотрения.

² Ср. с представлениями о хозяйке животных и ее любовных отношениях с охотниками. «Доброе расположение хозяйки зверей приносит охотнику постоянную удачу в охоте и обильную добычу, но в то же время охотник обязан строго хранить тайну его взаимоотношений с хозяйкой, не упоминать ее имени и не вступать в любовное общение с обычной, смертной женщиной. Нарушение этого табу неуклонно карается», – пишет Е.Б. Вирсаладзе о сюжете сексуального избранничества как об одной из наиболее древних и типических мифологем грузинского фольклора (*Вирсаладзе*, 1976: 35–36; см. также с. 43, 70). В охотничьих песнях многих народов возлюбленная или жена охотника предстает как виновница его гибели (*Вирсаладзе*, 1976: 53). Охотник оказывается «между двух женщин: служение одной (хозяйке) всегда означает успех, долю охотника, служение другой (т.е. любовь к жене) – недолю, гибель, осознаваемую как гнев хозяйки» (*Вертоградова*, 1985: 114). Характерная для охотничьих песен семантическая структура: «доля жены = недоля охотника», которая может выступать инвертированно («доля охотника = недоля жены») (*Вертоградова*, 1985: 107), позволяет предположить, что в представлениях об избранничестве нашла отражение идея ограниченного блага (к сожалению, исследование этой концепции выходит за рамки моей работы). Все эти рассуждения имеют самое непосредственное отношение к горным народам плато Тэйнгуен. Как пишет Ж. Дурн, анализ обрядов, мифов и поведения *джараев* позволяет сделать вывод, что охотник находится между двух женщин. Одна из них – его жена, которая ведет домашнее хозяйство, а другая – богиня, осуществляющая контроль за дичью. Эти две женщины, враждебные друг другу, оказывают прямо противоположное влияние на жизнь и судьбу мужчины-охотника (*Dournes*, 1977).

³ Осмелюсь высказать предположение, что Н.А. Невский получил от Л.Я. Штернберга не русский текст статьи «Избранничество в религии», опубликованной в 1927 г. в журнале «Этнография» (№1) посмертно, и даже не рукопись или экземпляр корректуры этой статьи (*Решетов*, 1993: 126; *Решетов* 1996: 379), а текст на английском языке (*Sternberg*, 1925).

ПРИЛОЖЕНИЕ

Иллюстрации к статье С. Паджанелло



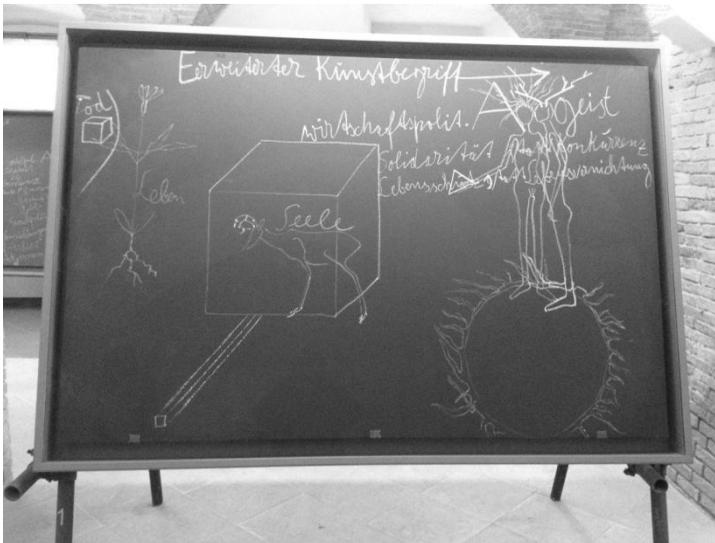
TranSiberianArte, installation by Sergio Poggianella and Franco Vaccari, held at Galleria TransArte in Rovereto (Trento) from 24th September to 25 October 2005; photograph printed in six copies signed by the artist Franco Vaccari.



The Nine Doors: Shamanism and Contemporary Art, held in Rome, 4th November to 1st December 2011, Sala Santa Rita, Via Montanara.



The Nine Doors: Shamanism and Contemporary Art, *Rome, 4th November to 1st December 2011, Sala Santa Rita, Via Montanara.*



Beuys and the shaman, ecstasy, rite and art, *Palazzo della Penna in Perugia, from 18th December to 4th March 2012.*



Beuys and the shaman, ecstasy, rite and art, *Palazzo della Penna in Perugia*, from 18th December to 4th March 2012.



Beuys and the shaman, ecstasy rite and art, *Palazzo della Penna in Perugia*, from 18th December to 4th March 2012. The author of the four above works of art is Martino Nicoletti; in the fourth photo, low right: in the foreground installation by Martino Nicoletti, in the background one blackboard by Beuys.

Об авторах

АВЕРЬЯНОВ Юрий Анатольевич (РФ: Москва) – к.и.н., с.н.с. Института востоковедения РАН

АМОГОЛОНОВА Дарима Дашиевна (РФ: Улан-Удэ) – д.и.н., в.н.с. Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН

БАЛЗЕР, Маржори МАНДЕЛЬШТАМ (США: Вашингтон) – д-р этнологии, проф. Дроджтаунского ун-та

БУЛГАКОВА Татьяна Диомидовна (РФ: СПб.) – д-р культур., проф. РГПУ им. А.И. Герцена

ВИГЕТ Эндрю Орвилль (США: Нью-Мексика; РФ: Москва) – Ph.D, проф.-эм.; проф. ф-та иностранных языков и регионоведения МГУ им. М.В. Ломоносова

ВОРОНИНА Вероника Юрьевна (РФ: Москва) – психолог, Центр изучения и практики базового шаманизма Shamancity

ДОБЖАНСКАЯ Оксана Эдуардовна (РФ: Дудинка) – д-р искусств., проф. Таймырского филиала ЛГУ им. А.С. Пушкина

ДОРОНИН Дмитрий Юрьевич (РФ: Москва) – асп. ИЭА РАН, отдел Севера и Сибири

ЗАБОЛОЦКАЯ Парасковья Еремеевна (РФ: Якутск) – к. искусств., доц. АГИИиК

ЛАРИНА Елена Игоревна (РФ: Москва) – к.и.н., доц. каф. этнологии ист. ф-та МГУ им. М.В. Ломоносова

ЛИХОМАНОВ Александр Евгеньевич (РФ: Волгоград) – преп. каф. философии и биоэтики Волгоградского мед. ун-та

ЛЮО Сана (США, Кливленд) – Ph.D, дир. Центра охраны здоровья национальных меньшинств, отделения эпидемиологии и биостатистики Университета Кейс Вестерн Резерв

ЛЮ Пин (Китай: Чанчунь) – д-р, проф. Чанчуньского университета

МУРАШКО Ольга Ануфриевна (РФ: Москва) – с.н.с. Института и Музея антропологии им. Д.Н. Анучина МГУ им. М.В. Ломоносова

НАЛЬЧИКОВА Елена Аниуаровна (РФ: Нальчик) – к.и.н., доц. Кабардино-Балкарского ГУ им. Х.М. Бербекова

НАУМОВА Ольга Борисовна (РФ: Москва) – к.и.н., с.н.с. ИЭА РАН

ОЖИГАНОВА Анна Александровна (РФ: Москва) – к.и.н., н.с. ИЭА РАН

ПОДЖАНЕЛЛА Серджио (Италия: Роверето) – искусствовед, эксперт по музейным коллекциям

СЕМ Татьяна Юрьевна (Россия, СПб.) – к.и.н., в.н.с. РЭМ, отдел этнографии народов Сибири и Дальнего Востока

СУНЬ Юньлай (Китай: Чанчунь) – д-р, проф. Чанчуньского университета

ТЕКУЕВА Мадина Анатольевна (РФ: Нальчик) – д.и.н., проф. кафедры истории и этнографии народов КБР, Кабардино-Балкарский ГУ

ХАРИТОНОВА Валентина Ивановна (РФ: Москва) – д.и.н., к.ф.н., гл.н.с. ИЭА РАН, рук. гр. медицинской антропологии

ХАХОВСКАЯ Людмила Николаевна (РФ: Магадан) – к.и.н., с.н.с. Северо-Восточного комплексного НИИ ДВО РАН

ХОПШАЛ Мизхай (Венгрия: Будапешт) – Ph.D, проф.-эм. Института этнологии Венгерской Академии наук

ЧЖАО Апин (Китай: Харбин) – д.н., проф. Хэйлунцзянского Университета

ЧЖАО Чжичжун (Китай: Пекин) – д.н., проф. Университета национальных меньшинств Китая

ШИНКАРЁВ Владимир Николаевич (РФ: Москва) – к.и.н., с.н.с. ИЭА РАН

Список сокращений

АГИИиК – Арктического государственного института искусств и культуры (г. Якутск)

АУЦА – Американский университет в Центральной Азии (г. Бишкек, Кыргызстан)

ИФМФ – Исследования по фольклору и мифологии Востока (*серия*)

ИЭА – Институт этнологии и антропологии

МГППУ – Московский городской психолого-педагогический университет

МРОШ – местная религиозная организация шаманов

НАРБ – Национальный архив Республики Бурятия

ПМА – полевые материалы автора

РАН – Российская академия наук

РВ: СЭПиТ – Религиозные верования: Свод этнографических понятий и терминов. Вып. 5. М., 1993

РГПУ – Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена (СПб.)

РЭМ – Российский этнографический музей (СПб.)

Сб. МАЭ – Сборник Музея антропологии и этнографии

СВКНИИ ДВО РАН – Северо-Восточный Комплексный научно-исследовательский институт Дальневосточного Отделения Российской академии наук

СО РАН – Сибирское Отделение РАН

СЭ – Советская этнография (*журнал*)

ТГУ – Томский государственный университет

ФРС – Федеральная регистрационная служба по Республике Бурятия

ЦБНК – Центр бурятской национальной культуры

ЭБ – Этнографическая библиотека (*серия*)

ЭИ... – Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам (*серия*)

ЭНИОН / ЭНИОМ – энерго-информационный (сокращение, используемое целительскими организациями и институтами парапсихологии)

ЭО – Этнографическое обозрение (*журнал*)

EDITOR'S NOTE

The articles offered here the readers, resulted from papers presented in the frame of an International scientific and practical conference, dedicated to the memory of Vladimir Nikolaevich Basilov (1937–1998), a renowned scholar of shamanism and Central Asian cultures and religions, doctor of historical sciences.

The conference was organized in summer 2012, and was held in two countries – Russia and Kyrgyzstan – which had formerly been part of the USSR. The conference was initiated by the Center for the Study of Shamanism and Other Traditional Beliefs and Practices at IEA RAS, and prepared and led by the Mikloukho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences, in collaboration with a number of Kyrgyzstan's organizations: Culture and Research Center “Aygine”, the Institute for the Study of Central Asia of the American University of Central Asia, and the Institute of History and Cultural Heritage of the National Academy of Sciences of the Republic of Kyrgyzstan. Members of the International Society for the Study of Shamanism (Budapest, Hungary) were among the participants at the conference.

The event has been planned according to the academic interests of the late Basilov, and therefore embraced two relatively independent symposia, that consisted of some sessions: *Symposium 1 (Moscow)* – “Traditional Religious Practices in the Present Day World (Russia and Central Asia)”: 1) Central Asian Islam: new field, new issues; 2) Traditional shamanism and the figure of (neo)shaman in the present day world: traditions, transformations, innovations; *Symposium 2 (Cholpon-Ata, Kyrgyzstan)* – “Spiritual Heritage of the Turkic World of Central Eurasia”: 1) “Manas” and epic heritage of the peoples of the world; 2) Living epics and contemporary epic reciters; 3) Shamanic practices and folk healing in the present day world; 4) Cult of saints and religious life of the peoples of Central Eurasia.

There were many scholars from Russia and Middle Asia who participated in the conference, as well as our colleagues from the USA, Great Britain, France, Germany, Italy, Switzerland, Hunga-

ry, Ukraine, Australia, India, China; in the scientific and practical part of the conference there were presented, among others, some specialists from Bolivia, Guatemala, and Japan.

The conference dedicated to the memory of Vladimir Nikolaevich Basilov has been held on a very high level. Its organizers were striving for inclusion into the circle of participants of different – in terms of their age and academic status – scholars. And this unavoidably, though not significantly, reflected in the general level of the published works (even though we were trying to strictly select those texts).

Numerous papers, presented at the sessions, were later developed into scientific articles (all in all more than 200 articles have been sent to the organizing committee). From articles recommended to the publication we composed three academic volumes in a series “Ethnological Studies of Shamanism and Other Indigenous Spiritual Beliefs and Practices” (Vol. 15 in 2 nos. and Vol. 16). Every volume consists of materials of one or two sessions. Speeches presented at the commemoration meeting on June 23, as well as some papers devoted to the analysis of the Basilov’s academic heritage, are being published separately (Vol. 17).

The first part of vol. 15 in the series “Ethnological Studies of Shamanism and Other Indigenous Spiritual Beliefs and Practices” includes papers thematically related to the session “Traditional Shamanism and Figure of (Neo)Shaman in the Present Day World: Traditions, Transformations, Innovations” of the first (Moscow) symposium.

The organizers of the conference hope that this event as well as the books, where we publish the papers of its participants and of those who did not participated in the conference but were well acquainted with Basilov and wanted to join in the anniversary edition (January 18, 2012 marked the 75th anniversary of the birth of Vladimir Nikolaevich Basilov), would be a good memory of our early and tragically deceased colleague – a gifted scholar, an excellent Teacher, and a wonderful man...

Valentina Kharitonova

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие

5

ТРАДИЦИОННЫЙ ШАМАНИЗМ И ФИГУРА (НЕО)ШАМАНА В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ: ТРАДИЦИИ, ТРАНСФОРМАЦИИ, НОВАЦИИ

Аверьянов Ю.А. Шаманские элементы в традиционном описании тюркского святого-суфия (на примере Шуджа эд-Дина Баба)	7
Averyanov Y.A. Shamanistic elements in the traditional description of the Turkic Sufi-saint (Shuja al-Din Baba)	18
Амоголонова Д.Д. Бурятский шаманизм и политика десекуляризации общественного сознания	19
Amogolonova D.D. Buriat Shamanism and Politics of Desecularization of Public Consciousness	29
Balzer M. Mandelstam What does "chosen by the spirits" mean in times of change? Notes on V.N. Basilov's legacy	29
Балзер М. Мандельштам Что значит «избранники духов» в эпоху перемен? Заметки о наследии В.Н. Баилова	41
Булгакова Т.Д. Условная воинственность нанайских шаманов	43
Bulgakova T.D. Fictitious bellicosity of Nanay Shamans.....	57
Wiget A.O. Notched Sticks and Iron Pots: 'magic talk' Among the Eastern Khanty Today	59
Вигет Э. О. Палочка с зарубками и железный котел: предсказания у восточных хантов сегодня	64
Воронина В.Ю. Распространение базового (экспериментального шаманизма) в мире и России	65
Voronina V.Y. Spread of core Shamanism in the World and in Russia	73
Добжанская О.Э. Нганасанские обрядовые песни в исполнении наследников шамана Демниме (к проблеме имитации шаманского ритуала)	75
Dobzhanskaya O.E. Nganasans' Ritual Songs Performed by the Successors of the Shaman Demnime: On the Problem of Ritual Imitation	84
Доронин Д.Ю. Политик? Лекарь? Шаман? Современные шаманы Алтая	85
Doronin D.Y. Politician? Healer? Shaman? Modern Altaic Shamans	101

Заболоцкая П.Е. Шаманские мистерии-камлания якутов, казахов и кыргызов (к проблеме изучения игровых элементов)	102
Zabolotskaya P.E. Mysteries-kamlaniya of Yakut, Kazakh and Kyrgyz Shamans (on the Issue of Studying Playing Elements)	109
Ларина Е.И., Наумова О.Б. Представление о даре и аруаке и современное народное целительство у российских казахов	110
Larina E.I., Naumova O.B. The concept of the gift and "aruak" in contemporary healing practices among russian Kazakhs	121
Ларина Е.И., Наумова О.Б. Этнокультурная среда и шаманские практики у российских казахов	122
Larina E.I., Naumova O.B. Ethnocultural environment and shamanic practice among russian Kazakhs	137
Лихоманов А.Е. Неошаманские практики в современной психотерапии (на примере Волгоградского региона)	138
Likhomanov A.E. Neoshamanic Practices in Modern Psychotherapy (On an Example of the City of Volgograd)	149
Loue S. Ethical Issues in the clinical Practice and Research of Shamanism	150
Лоо С. Этические проблемы шаманской практики и научных исследований шаманизма	159
Lu Ping Manchu Shaman Culture Inheritance. The Shi Family in Jilin Jiutai as an example	160
Лю Пин Наследие маньчжурской шаманской культуры	171
Мурашко О.А. Трансформация роли шамана и шаманской мифологии у народов Северо-Востока Сибири	171
Murashko O.A. Transformation of the Image of the Shaman and Shamanic Mythology among the Peoples of the north-eastern Siberia	185
Нальчикова Е.А., Текуева М.А. Традиционный институт теллык: прошлое и настоящее	187
Nalchikova E.A., Tekueva M.A. Traditional Institution of Tellyk: Past and Present	198
Ожиганова А.А. Неошаманизм и неоязычество: перспективы религиозного творчества	199
Ozhiganova A.A. Neoshamanism and Neopaganism: Perspectives of Religious Creativity	209
Poggianella S. Shamanism and Art in the contemporary World	210
Поджанелла С. Шаманизм и искусство в современном мире	221
Сем Т.Ю. Выставки по шаманизму народов Сибири как исторический источник и презентация традиционной культуры: структура и материал по тунгусо-маньчжурским народам	221

Sem T.Y. The exhibitions on Shamanism of Siberian Peoples as a historical source and Presentation of Traditional Culture: Structure and Materials on Tungus-manchu Peoples	233
Sun Yunlai Shaman Ceremony of Chinese Banner in Jilin	234
Сунь Юньлай Шаманская церемония у маньчжуров китайского знамени в Джилине	237
Харитонов В.И. "Возрождённый шаманизм" в России: контексты функционирования	238
Kharitonova V.I. "Reborn Shamanism" in Russia: contexts of functioning	258
Хаховская Л.Н. Шаманы в модернизируемом чукотском обществе (1920-1930-х гг.)	260
Khakhovskaya L.N. Shamans in the Chukchi Society under Modernization (in the 1920-1930s)	271
Хаховская Л.Н. Шаманское облачение коряков: вариативность традиций и практик	272
Khakhovskaya L.N. The Koryak Shaman's Attire: Variability of Traditions and Practices	279
Hoppal M. "Chosen by the Spirits" Memories of Vladimir N. Basilov as a Researcher of Shamanism	280
Zhao A Ping The Study of Word Semantics in Manchu Shamanic Culture	297
Чжао Апин Исследование семантики слова в шаманской культуре маньчжуров	299
Zhao Zhizhong Loss and Preservation of the Manchu Shamanic Culture in China	300
Чжао Чжичжун Утрата и сохранение маньчжурской шаманской культуры в Китае	315
Шинкарёв В.Н. Некоторые вопросы изучения шаманизма у горных народов Южного Вьетнама: избраннычество	316
* * * * *	
Приложения (<i>Иллюстрации к статье С. Паджанелло</i>)	326
Об авторах	332
Список сокращений	334
Editor's note	335
Содержание	337

Научное издание

**Эпическое наследие и духовные практики
в прошлом и настоящем**

Сборник статей

(Этнологические исследования по шаманству
и иным традиционным верованиям и практикам.

Том 15, ч. 1)

Утверждено к печати

Учёным Советом

Института этнологии и антропологии

им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН

Компьютерный набор, вёрстка, оригинал-макет

Прописнова Е.О.

Макет обложки – *Орлова Е.В.*

Литературный редактор – *Богатырь Н.В.*

Технический редактор – *Рогова А.П.*

Корректоры

Новикова И.Ю., Петрова В.А.

Формат 60x90 1/16

Усл. печ. л. 17,8. Уч.-изд. л. 20,0

Тираж 200 экз.

Заказ № 41

Участок оперативной полиграфии

Института этнологии и антропологии РАН

117334 Москва, Ленинский проспект, 32а

ISBN 978-5-4211-0081-2



9 785421 100812