РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

ИНСТИТУТ
ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ
им. Н.Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ

В.И. Харитонова

ФЕНИКС ИЗ ПЕПЛА?

Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий

МОСКВА НАУКА 2006

УДК 39
ББК 63.5
Х20

Издание осуществлено в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН "Этнокультурное взаимодействие в Евразии" (подпрограмма "Историко-культурная эволюция, современное положение и перспективы устойчивого развития коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока")

Рецензенты:

доктор исторических наук Н.Л. ЖУКОВСКАЯ,
доктор исторических наук Е.В. РЕВУНЕНКОВА

Харитонова В.И.

Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий / В.И. Харитонова ; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. – М. : 2006. – 372 с. – ISBN 5-02-033516-9 (в пер.).

В книге проанализирована ситуация "возрождения шаманизма" в России в последнее двадцатилетие. На основе полевых материалов автора, данных официальных источников центральных и местных СМИ, научных и научно-популярных изданий характеризуются процессы, происходившие в различных сибирских регионах и, как своеобразный отклик на них, ситуация в Москве. Автор предлагает теоретическую концепцию шаманизма и шаманства, рассматривая как традиционный шаманизм и его судьбы, так и различные новые образования, претендующие на продолжение шаманских традиций (неошаманизм, городской шаманизм, экспериенциальный шаманизм), а также использование шаманских техник в неорелигиозных сектах.

Для этнологов, религиоведов, культурологов, фольклористов, психологов, нейрофизиологов, историков, политиков, а также всех интересующихся современными исследованиями в области непознанных явлений.

Темплан 2005-I-24

ISBN 5-02-033516-9

© Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, 2006
© Харитонова В.И., 2006
© Редакционно-издательское оформление. Издательство "Наука", 2006

Слово автора к тем, без кого книга не могла бы состояться

Эта монография писалась мучительно долго, потому что в ней необходимо было реалистично оценить происходившее с нами в сложнейший для страны период. Кроме того, я должна была писать о людях, которых много лет знаю, с которыми дружу, сотрудничаю, с их помощью изучаю сложнейшие вопросы сакральных практик и странных человеческих состояний – ИСС (измененных состояний сознания), работу человека в них. Постижение сакральных практик, тем более столь сложно организованных, как шаманизм, и воспроизводимых через такое необычное мировоззрение, как шаманство – тема деликатнейшая. Писать же о многом фактически тайном для стороннего читателя нелегко: часть информации вынужденно остается "за кадром", а выносимое на суд читателя оказывается не всегда безобидным для тех, о ком идет речь в книге, так как многие из них в силу особого восприятия мира видят и оценивают факты столь специфично, что это не укладывается в рамки нашего трафаретного здравомыслия. Однако автор научного исследования вынужден повествовать о необычном обычными словами в рамках стандартного мышления.

За пределами монографии осталось, может быть, самое главное для тех, кто причастен к шаманизму в различных его вариантах. Я прошу прощения у всех моих многочисленных информаторов-консультантов, ведь в этой книге не отражено многое из того, о чем они хотели бы здесь прочитать, а кое-что – в силу установки на объективность оценки происходящего — подано с той стороны, которую они сами, вероятно, не рискнули бы вынести на суд читателя. Надеюсь, что они, благодаря своему наигуманнейшему холотропному восприятию мира, правильно поймут меня, извинят резкость некоторых оценок и примут мою сердечную благодарность за их вклад в подготовку этой книги.

К сожалению, я не имею возможности перечислить здесь поименно всех, кто помогал мне в работе. Это шаманы, знахари и

колдуны, психологи и психотерапевты, экстрасенсы и народные целители и, конечно же, представители научной и творческой интеллигенции, организовывавшие процесс культурного возрождения на местах, работники администраций и правительственных учреждений, занимающиеся вопросами религий, и мои замечательные коллеги по интердисциплинарным исследованиям... Я признательна каждому, кто внес свою лепту в этот труд. Благодарю Президиум Российской академии наук, в рамках Программы фундаментальных исследований которого "Этнокультурное взаимодействие в Евразии" была подготовлена и издана эта монография, а также Российский гуманитарный научный фонд и Российский фонд фундаментальных исследований, поддержавшие в 2002–2004 гг. интердисциплинарные проекты изучения проблем шаманизма, результаты которых стали базисными для данного исследования.

Миф о “последнем шамане”

В пасхальную ночь 2003 г. телеканал “Культура” сделал подарок своим телезрителям, показав фильм с этнографическим содержанием “Табу. Последний шаман”. Шокированные этим самым содержанием, православно ориентированные люди не поняли тонкой подоплеки демонстрации фильма и возмутились содеянным, восприняв его исключительно как оскорбление своих религиозных чувств. А напрасно. Замечательное название – известный журналистский штамп – почему-то не подтолкнуло их услышать явный подтекст показа: мало того, что шаман – табу, так еще и шаман-то – последний... Впрочем, согласно русской народной мудрости, “последняя – у попа жена”, а вот насчет последних шаманов даже создатели фильма как-то засомневались, именуя последним в причетно-плачевом стиле то ушедшего из жизни в 1988 г. Тубяку Костеркина, то его сына Леонида, заливающего ныне горькой свою шаманскую судьбу.

С “последним шаманом” на самом деле сложновато разобраться. Может быть, потому и посыпались, как из рога изобилия, эти самые “последние”: и в этнографических фильмах[1], и на полотнах живописи, и в театральных постановках, и, уж конечно, в газетных публикациях...[2]

Сказ о последних шаманах, колдунах, ведьмах, знахарях, сказителях, певцах и т.д. в действительности начал создаваться давно. Таинственное исчезновение некоторых “реликтов” было замечено еще в эпоху романтизма; именно тогда появился плач фольклористов об уходящем от нас безвозвратно в прошлое фольклоре – культурном наследии народов. Отчасти это напоминает ламентации по уничтоженному советской властью шаманизму.

Любопытно, что фольклор тогда трактовался исключительно как мудрость народная, а на народную глупость и бескультурье (в нашем цивилизованном понимании), отраженные в том же самом творчестве, многие пытались закрывать глаза. Кстати, шаманизм сейчас тоже воспринимается многими как воплощение идей экологии или идеальный период развития религии – ее золотой век. В эпоху романтизма такой подход вполне понятен. Однако

он имел место и в конце XX столетия. Хорошо помню, как в 1970-е годы на одном из заседаний кафедры русского устного народного поэтического творчества филологического факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова талантливейший фольклорист Федор Мартынович Селиванов, знавший фольклор не из книжки (он родился и вырос в русской деревне), позволил себе сказать, что "фольклор это не только мудрость, но и глупость народная", чем вызвал взрыв негодования у тех, кто приобщался к народной культуре, изучая ее по учебнику.

Восприятие народной культуры исключительно как непревзойденной мудрости, а также статичное видение ситуации, свойственное многим исследователям и в наши дни, заставляют бесконечно сожалеть об уходящем, что, видимо, психологически вполне оправдано. Однако мировая наука уже давно использует и иное представление о фольклорно-этнографической традиции – концепцию ее пролонгированной эволюции, понимая, что в народной культуре традиционное всегда сочетается с инновационным, а в самом процессе бытования традиция и импровизация дают сложный конгломерат устойчивого и изменяющегося, по-разному представленного в различных жанрах фольклора и в сопряженном с ним материале. Эволюционное движение, разумеется, иногда корректируется извне, например вследствие изменения социальной ситуации или смены идеологической ориентации общества. Впрочем, это не означает, что путем давления и запретов сверху что-либо тут же настолько трансформируется в традиционной, то есть довольно жестко структурированной и "неповоротливой" благодаря этому, культуре. Прекрасное свидетельство тому – возрожденческие процессы последних двух десятилетий, наблюдаемые в магико- и религиозно-мистической сфере в регионах, где некогда был хорошо развит шаманизм. Очевидно, что новые социальные условия привели к кардинальному изменению форм шаманской практики, частично трансформировали функции нынешних (нео)шаманов, даже породили неких сверхновых и оригинальных персонажей в среде адептов шаманизма. Сама же идея человека-шамана оказалась не просто непотопляемой, но она еще обрела и новое содержание: благодаря развитию практической психологии, а также экспериментальной психиатрии и нейрофизиологии, стало возможным говорить о "шамане в каждом из нас".

Последнее утверждение, с которым никак не желают соглашаться те, кто пытается рассматривать себя как истинного про-

должателя традиций своего народа, не только имеет под собой весомые основания, но и позволяет понять, каким образом оказалось возможным это самое "возрождение шаманизма". Нынешнее научное обоснование того, что сверхвозможности шаманов, как и иных адептов магико-мистического знания, связаны с развитием способностей погружения в измененные состояния сознания (ИСС) и навыков работы в них – то есть навыков управления работой мозга в различных вариантах, которые не считаются (или до недавнего времени не считались) в цивилизованном обществе нормой – позволяет не только предполагать, но и реально развивать эти самые способности у большинства желающих. Иное дело, что данный процесс связан с серьезными опасностями и осложнениями в психофизиологической сфере, в первую очередь для тех, у кого он не запрограммирован природой как естественный. Именно психофизиологическая подоплека шаманских, или шире – суперсенситивно-экстрасенсорных, способностей человека никак не позволяет миру стать свидетелем предсмертных конвульсий последнего шамана.

Нынешняя ситуация представляет нам довольно жесткую и порой юмористическую конкуренцию "последних" (как, впрочем, и "главных"). Их "возродилось" так много и столь неожиданно быстро, что не только исследователи стали размышлять на тему допустимого процентного соотношения простых и "духами избранных" людей в обществе, но и сами "шаманы" начали дискутировать, выясняя, кто есть кто среди них, точнее: кто – настоящий, кто – шарлатан по случаю сложившейся ситуации, позволяющей хорошо заработать на бедственном положении народа в нашей многострадальной стране, а также на извечных страхах и глупости человеческой.

Этому во многом способствует удобная для эксплуатации в настоящий момент идея активных советских репрессий в отношении шаманизма[3]. Отчасти благодаря данной идее, принятой как постулат большинством исследователей (особенно зарубежных, что вполне понятно; не ясно, впрочем, почему множество отечественных ученых также слепо следуют ей), "последние" стали множиться, как грибы после дождя. Упрощенно ситуация выглядит таким образом: отсутствие традиционно наследовавших шаманскую практику адептов (особенно там, где традиция была прервана и уже основательно подзабыта) позволяет самостоятельно "входить в шаманство" всем желающим, поскольку того контроля за этим процессом, который всегда имел место в традиционном обществе, уже не существует. А у большинства в роду

находятся если не репрессированные шаманы, то тайные адепты, скрывавшие от советской власти свои знания и способности. Проверить правоту утверждений в настоящий момент не всегда просто, хотя это стараются делать даже сами (нео)шаманы, например в Бурятии. И поскольку широко распространено представление о том, что шаманское призвание – дело наследственно обусловленное, то именно предков-шаманов пытаются искать у себя все "последние". Очевидно, тут в восстановлении справедливости могут помочь даже простые старожилы тех мест, откуда родом претенденты на роль шаманов; эти самые старожилы или просто близкие знакомые "избранников", между прочим, часто с усмешкой говорят о том или ином заявителе, что-де алкоголики да больные были в этом роду, но вот шаманов что-то не припомнить...

Все это заставляет задумываться над тем, кто же такие нынешние "последние": то ли они – *последователи, идущие по следам* традиционных шаманов, стремящиеся повторить их путь и не утратить знания и навыки, то ли они появились *после шаманов*, наследуя их обязанности и функции в обществе, то ли они – те, *после кого – хоть потоп*... Пожалуй, если вникнуть поглубже в ситуацию, то полисимволические размышления на тему "последних", окажутся не лишними. Как не лишни они и в отношении самой идеи возрождения: что, зачем, каким образом и кем возрождается? И главное: надо ли это кому-то, а если надо, то – кому?

Обращу внимание еще на один ключевой вопрос, который мучит меня с августа 1992 г., когда я впервые всерьез столкнулась с идеей возрождения шаманизма на международной конференции, состоявшейся в Якутии. Процитирую одну из своих статей, написанную по ее следам: "В наши дни шаманизм у народов бывшего СССР, пройдя через своеобразную стадию "шаманской болезни" еще в период прививки ему христианства или мусульманства во времена царской России, через кровавые эттении в период сталинского и последующего террора, кажется, подошел к стадии воскресения. Найдется ли только старый и опытный наставник, способный сделать это должным образом?" (*Харитонова*, 1995а. С. 6). Наставники, конечно же, нашлись, но возникли новые вопросы: те ли это наставники и то ли они возрождают? Кстати, возрождаемое ими оказывается далеко не всегда хорошо приспособленным и вписанным в нашу нынешнюю жизнь...

Одним словом, ситуация с возрождением шаманизма, как и с последним шаманом, весьма сложна. Она требует глубокого и непредвзятого изучения, без примесей идеологических концеп-

ций и религиозных пристрастий. Исследование же самого феномена, как и связанных с ним современных процессов, пока еще есть возможность застать остатки бытовавшей некогда традиции, очень важно осуществить интегративно в интердисциплинарном кругу специалистов, способных совместно на единых методологических основах оценить и то и другое.

Возраст идей интегрирования исследований не меньше, чем идей узких тончайших специализаций; вопрос о приоритетах и лучшем качестве того или другого – вопрос курицы и яйца. Однако обратим внимание на то, что в совсем недалеком прошлом эти установки стали актуализироваться снова в отношении изучения проблем, связанных с исследованием человека. Например, в 1999 г. в США вышла книга Кена Уилбера "Интегральная психология"[4]. Автор написал в предисловии к ней: "Лично я считаю, что интегральная психология (и интегральные исследования в целом) будут приобретать все большее значение в последующие десятилетия, по мере того как научный мир постепенно отказывается от своего упорно мрачного взгляда на Космос" (*Уилбер*, 2004. С. 12). В том же году в Москве был проведен по инициативе моей и Д.А. Функа первый международный интердисциплинарный конгресс по проблемам шаманизма, с установкой на интегрирование естественнонаучных и гуманитарных исследований в этой области. Как мне представляется, именно такой подход или, как минимум, установка на комплексные и интегративные исследования феномена позволяют более или менее целостно и глубоко рассмотреть шаманизм в теоретическом плане. Именно эта теоретическая установка лежит в основе концепции шаманизма, изложенной в данной книге. Предлагаемая вниманию читателей работа базируется как на моих собственных полевых и лабораторно-экспериментальных исследованиях, так и на результатах коллективных интердисциплинарных стремящихся к интегративности проектов, осуществленных под моим руководством в последние годы.

[1] Впервые, видимо, этот нынешний штамп был использован Р. Ерназаровой, снявшей документальный фильм о верованиях и священных ритуалах хантов, героем которого стал старый шаман (?) Андрей Антонович Казымкин (см.: "Последний шаман". Новосибирсктелефильм. 1991. Автор сценария и режиссер Р. Ерназарова, оператор С. Чавчавадзе).

[2] См., напр., репортаж Л. Максименко о поездке к шорцам – *Максименко Л.* Последний шаман. Кузбасский шаманизм, похоже, доживает последние дни (Комсомольская правда. 2001, 31 авг. С. X–XI); о сагайском шамане Егоре Кызласове – *Гладышевский А.* Последний шаман (Советская Хакасия. 1992,

2 июня. № 96); о хакасской шаманке без бубна Сарго Майнагашевой – *Сапожикова В.* Последняя шаманка (Шанс. 2004, 9–15 сент. № 37); о Тубяку Костеркине и его сыне Леониде – *Круглов Л.* Последний Шаман (National Geographic. 2004. № 6).

[3] Неискушенные обозреватели, не имеющие "соцзаказа" по данной проблематике, иногда честно указывают, например: "Коммунисты в свое время мно-ого бубнов арестовали и сожгли. Шаманов – жалели, не ссылали, не репрессировали" (*Максименко Л.* Последний шаман. С. XI).

[4] В настоящее время используются как равноправные два варианта термина: *интегральный* и *интегративный*. Последний более логичен, так как образован от слова "интеграция".

Теоретические постулаты

«И совершенно нецелесообразно
настолько сильно удивляться
величайшим свершениям природы,
чтобы их вообще не познавать
или считать непознаваемыми.
Разум — зеркало Вселенной. Он ее часть.»

В.Л. Райков

Шаман жил, шаман жив, шаман — будет жить?

Для того чтобы ответить на вопрос, станет ли когда-либо очередной шаман "последним", и понять процесс, называемый ныне "возрождением шаманизма", необходимо оговорить некоторые теоретические постулаты – по крайней мере те, которые являются наиболее важными в спорных проблемах шамановедения. Современная ситуация рассматривается в этой книге сквозь призму интегративного подхода[1], направленного в первую очередь на оценку личности шамана, поскольку, по моему глубокому убеждению, именно психофизиологические и психоментальные свойства человека предопределяют его возможности в обращении к таким необычным практикам, как шаманизм.

Очевидно, что именно анализ человека в природно-биологическом континууме с последующим выходом на социокультурную среду и духовную культуру общества позволяет во всей глубине понять феномен шамана. Игнорирование глубинных основ обычно ведет к странным толкованиям различных проблем шаманизма и искаженному видению сути вопросов.

Интегративный подход[2] в исследовании шаманизма и смежных явлений с использованием современных научных достижений (знаний и методов) позволяет видеть избранный феномен в связях психофизики с психофизиологией и психоментальностью: человек – особенно столь тонкой организации, как шаман – сам ощущает свою "вписанность" в природу, Вселенную и пытается использовать свои необычные свойства. Естественная экологичность и "космизм" сознания шамана требуют рассмотрения этой фигуры в широчайших контекстах реального и ирреального Космоса (Вселенной), а особенные варианты работы мозга и восприятия собственных подсознательно-бессознательных глубин обязывают строжайше проанализировать функционирование сознания, в том числе работу мозга, с помощью объективных методов анализа.

Одним из важнейших теоретических вопросов для исследования является вопрос об *измененных состояниях сознания* (ИСС), которые возникают у шамана при использовании специфических

техник работы. Экспериментальные исследования ИСС у шамана (ШСС) позволяют выделить его из среды обычных людей именно на основе особенностей работы его мозга как в обычном, так и в рабочем состоянии.

Вместе с тем, объективные методы исследования дают возможность подтвердить наличие нескольких групп в шаманистских социумах; этнологически выделяются, как минимум, три: *шаманы, шаманствующие* и *шаманисты*. Структурирование шаманистских обществ, в зависимости от специфики такой сакральной фигуры, как шаман, позволяет не только проследить и четко охарактеризовать составляющие самого общества, но и выявить особенности каждой из выделенных групп.

Эти группы, в свою очередь, дают возможность увидеть их аналоги в обществах иного типа, поскольку в социуме с сакральной культурой *посвященные – приобщенные – профаны* представлены всегда. Эта аналогия приводит к пониманию процессов вне шаманистских культур на постсоветском пространстве. Анализ же представителей второй группы позволяет выявить смежные роли приобщенных, в том числе жрецов религиозных культов и эпических исполнителей, что также может объяснить многое в формировании современных веяний и течений в возрождаемом шаманизме.

Чтобы понять, почему в наши дни "шаманы", наряду с представителями различных неорелигиозных объединений и сект, начали создавать и юридически регистрировать некие "шаманские центры", "шаманские школы", "организации традиционной религии", необходимо рассмотреть вопрос о шаманских практиках – врачевательных и религиозных. Разделение на этой основе собственно шаманов и жрецов позволяет далее интерпретировать шаманизм и смежные с ним явления, разграничив их для специального анализа.

Разумеется, теория шаманизма чрезвычайно объемна, поскольку за термином "шаманизм/шаманство" исторически и теоретически закреплялись целые наборы разных понятий. В предложенной в книге своеобразной теоретической преамбуле, без которой невозможно было бы объяснить сложившуюся ситуацию, рассматриваются только основополагающие для анализа материала проблемы. Осуществляется это с опорой на конкретные интегративные исследования и базовые знания шамановедения.

[1] В книге использованы некоторые данные интердисциплинарных исследований шаманизма, осуществлявшиеся при поддержке РГНФ (№ 02-06-00042а, 04-06-18008е) и РФФИ (№ 03-06-80179а). Под общим руководством фольклориста (к.ф.н.) и этнолога (д.и.н.) В.И. Харитоновой работала основная исследовательская группа в составе психолога Е.А. Мещеряковой, нейрофизиологов д.м.н. Н.Е. Свидерской и к.б.н. Ю.В. Украинцевой; к исследовательской работе привлекались психиатры А.Ф. Шапошникова и Д.Г. Мирза (разовые консультации), инженеры А.М. Фролов, В.И. Мамий и др. Отдельные наблюдения были опубликованы (тексты В.И. Харитоновой, Н.Е. Свидерской, В.И. Мамия) в варианте описания эксперимента, в котором в качестве испытуемых приняли участие А.О. Булатов, Р.Ю. Нестеров, А.М. Фролов (*Булатов и др.*, 2001).

[2] Интегративный подход, уже завоевавший симпатии исследователей как методология, базирующаяся на взаимодействии знания внутри одной дисциплины (ср., напр.: *Уилбер*, 2004), активно распространяется на взаимную интеграцию (именно как методологию, а не частные проявления) различных научных дисциплин. В июне 2005 г. на очередной международной трансперсональной конференции, проводившейся в Москве Трансперсональным институтом совместно с Европейской психотерапевтической лигой, этим проблемам было уделено много внимания. В частности, на конференции был представлен американский Интегральный институт.

“За шамана в каждом из нас!”

Интегративный подход в антропологии, пожалуй, мог бы помочь найти ответ на вопрос, почему “последний шаман” вопреки всем предсказаниям по-прежнему порождает последующих. Конечно, в начале XXI столетия для многих ученых и тем более исследователей, приобщившихся к шаманским техникам разного рода методом *включенного практикума*[1], этот вопрос не является неразрешимым. Однако еще совсем недавно абсолютному большинству советских идеологов атеизма (сознательных или поневоле) было совершенно ясно, что этот самый шаманизм вместе с иными религиозными верованиями изжил себя и перешел в категорию пережитков прошлого. В стране победившего социализма такое казалось вполне естественным. Об отмирании традиционных религиозных верований с легкостью писали многие. То же относили и к магико-мистическим практикам.

Но ситуация была и остается очень непростой. Так, известный российский этнограф С.И. Вайнштейн констатировал еще в конце 1950-х годов: “В Советской Туве вместе с подъемом культуры населения, успехами народного образования, здравоохранения, культурно-просветительной работы протекает процесс отмирания религиозных верований” (*Вайнштейн*, 1961. С. 194). Аналогичное утверждение он повторил в 1964 г. в Москве на международном конгрессе антропологов и этнографов: “В настоящее время в результате огромного роста культурного уровня населения Советской Тувы шаманство не имеет какого-либо существенного значения в духовной жизни тувинцев[2] (подчеркнуто мной. – *В.Х.*). Подавляющее большинство шаманов прекратило свою деятельность и в настоящее время занимается общественнополезным трудом в колхозах и совхозах” (*Вайнштейн*, 1964. С. 1). При этом с начала 1950-х годов он начал собирать в Туве материалы по шаманизму (*Вайнштейн*, 1991. С. 240) и общался с несколькими еще практиковавшими тогда шаманами (Шончуром Тожу и Дежит Тожу), это отражено в его работах и видеофильме Л. Круглова “Сшитые стрелы”.

Справедливости ради надо заметить, что последние шаманы в окраинных районах Тувы благополучно дожили до наших дней. По информационным отчетам о деятельности религиозных организаций, в Туве в 1981 г. было 24 шамана, в 1984 г. – 38 шаманов, в 1987 г. – около 30, в 1989 – 43 шамана[3] (*Хомушку*, 1998. С. 103–106); в 2000 г., по данным М.Б. Кенин-Лопсана, их (стариков – традиционных шаманов) насчитывалось не менее 11

(*Харитонова*, 2000б). Кстати, в информационных отчетах о деятельности религиозных организаций за 1960–1980 гг.[4] отмечалось, что в Туве "лам с каждым годом становится все меньше и меньше, но на их месте появляются шаманы-самозванцы". Обратим внимание на то, что факты "шаманского призыва" известны в отдаленных районах Тувы и сейчас; несколько лет назад мне было сообщено об одном из них моей коллегой этнографом, лично знакомой с девочкой, которая стала очередной "избранницей духов" (случай не единичен). При этом было рассказано, что родные девочки смирились с предначертанной ей нелегкой судьбой вероятной преемницы недавно умершего в этих местах старого шамана и готовят ее к шаманской практике.

Для Тувы, где деятельность шаманов начала активизироваться, не успев исчезнуть, это воспринимается как вполне естественный факт. Но аналогичные случаи отмечаются, например, в соседней Хакасии, где шаманская традиция прервана и настоящих посвященных шаманов нет довольно давно (*Харитонова*, 2000д; 2003а). Однако летом 2003 г. мужчина, практикующий (нео)шаманизм[5], сообщил мне, что должен был некоторое время назад съездить в отдаленный населенный пункт, куда его пригласили посмотреть девочку, чтобы определить ее психофизиологическое состояние. Он пришел к выводу, что у девочки – шаманская болезнь, и проделал все необходимое для того, чтобы "закрыть", ее от духов до времени, когда она сможет начать свою практику, а также проинструктировал ее родных, каким образом они должны вести себя с ней и готовить ребенка к жизни шаманки.

Довольно многочисленные полевые исследования второй половины XX в. убедительно свидетельствуют о том, что кандидатов в шаманы – не столько в "последние", сколько в "очередные" – было больше чем достаточно и в советское время (см., например, материалы по телеутам – *Батьянова*, 1990; 1994; 1995; 1999, телеутам и чуванцам – *Батьянова*, 2005, по челканцам – *Сыченко*, 2000; 2004, по шорцам – *Сыченко*, 2002, по хакасам – *Харитонова*, 2003а; *Kharitonova*, 2005 и др.). Иное дело, что брать на себя "тяжкое бремя шаманского дара" (*Штернберг*, 1936) не каждый хотел, а если под давлением общества кто-то из представителей шаманских родов начинал оказывать людям помощь, то часто это осуществлялось в модифицированном варианте – формировалась практика *шаманов без бубнов*, бубны они заменяли вениками, ветками шиповника или боярышника, платками, ножами, даже сковородами (*Шибаева*, 1978; *Балзер*, 1995; *Харитонова*, 2003; 2003а; 2005; *Батьянова*, 2005). Считать или не считать таких практиков шаманами – иной вопрос; во многих случаях общество воспринимало их таковыми и соглашалось с модифициро-

ванной формой практики. Сами специалисты по-разному относились к своей деятельности, многие соглашались с тем, что они – шаманы, хотя и не такие сильные, как были в этих краях когда-то (мысль вполне традиционна для шаманизма всех времен и народов).

Приведенные факты, вероятно, невозможно рассматривать как преднамеренный обман. Скорее всего, они – подлинное свидетельство того, что неведомо, когда появится тот шаман, которого можно будет с уверенностью назвать последним.

Вопрос о давности и непрерываемости шаманских практик связан, как демонстрируют ныне многочисленные исследования в области трансперсональной психологии (обзор – *Майков, Козлов,* 2004), с психофизиологическими возможностями человека и спецификой функционирования его как части вселенского механизма. С развитием современной науки становится все очевиднее, что подобные особенности вполне нормальны и могут быть проявлены у большинства здоровых людей. Вряд ли долгожительство шаманизма можно объяснить с помощью идеи о неких "аномальных наследственных невротических реакциях" (*Вайнштейн*, 1991. С. 248; ср.: *Басилов*, 1984; *Михайлов*, 1987[6]).

Обратим внимание на то, что в последние годы на Западе активно развивается научная отрасль, именуемая *нейротеологией*. Ее приверженцы, например, с помощью технических средств, создающих магнитное поле, с успехом демонстрируют опытным путем те измененные состояния сознания (точнее было бы сказать, рабочие состояния мозга), которые возникают при медитации, во время молитвы и т.п. Это доказывает, что вера в Бога предопределяется физиологией человеческого мозга, что к формированию веры имеют отношение разные отделы нашего мозга, отвечающие за возникновение ощущений галлюцинаторного присутствия, восприятие внутренних голосов и т.д. Эксперименты проводятся с людьми, которые не могут быть отнесены к лицам, имеющим некую невротическую или психическую аномалию, если, конечно, не считать психической аномалией веру вообще; испытуемыми являются буддисты, использующие глубокую медитацию в своей практике, францисканские монахини и другие верующие.

Здесь уместно было бы вспомнить хорошо известные дискуссии о личности шамана и сути шаманизма[7]. Но в очередной раз писать о том, что для многих исследователей шаман был: 1) психически больным человеком, 2) человеком, склонным к особым разновидностям психоневротических расстройств (в том числе наследственных) и избавлявшимся от них благодаря началу своей шаманской практики, 3) либо – что самое простое – лгуном и

шарлатаном, – вряд ли имеет смысл, после того как практическая психология и западная психиатрия убедительно продемонстрировали и доказали, что такие утверждения правомерны только в частных случаях (об оценках использования методик шаманизма в современных психотерапевтических разработках см.: *Уолш*, 1996; *Кальвайт*, 1998; *Минделл*, 2004 и др.). Пожалуй, разумнее будет отослать читателя к работам, где в той или иной степени рассматривался данный вопрос (*Haas*, 1976; Welten... 1993. B. 3; 1996. B. 6; 1998. B. 9; 2000. B. 10; *Silverman*, 2004; *Дремов, Семин*, 2001 и др.), и остановиться на более важных для нас характеристиках шамана и его свойств.

В отношении же проблемы психической нормы обратим внимание на одну важную деталь, акцентированную в начале прошлого века С.М. Широкогоровым. Он настойчиво подчеркивал, что оценивать личность шамана необходимо не с позиции европейского цивилизованного человека, а с точки зрения его соплеменников, для которых поведение шамана не просто нормально, но значимо и значительно (*Широкогоров*, 1919; *Shirokogoroff*, 1935; *Ревуненкова, Решетов*, 1999. С. 26 – 27).

Для целостного и глубокого изучения столь непростого явления как шаманство/шаманизм, помимо названного вопроса, значимыми будут и другие, связанные с характеристиками личности шамана, методами изучения феномена шаманизма. Обратимся к методологическому аспекту. Разумеется, у исследователя, анализирующего шаманизм (явление широкомасштабное) и сходные с ним феномены, должна быть позиция, которую Фритьоф Капра определяет как "системный подход к жизни" (*Капра*, 1996. С. 64). Речь идет не просто о системном или системно-феноменологическом методе исследования, но именно о системном ви́дении проблем, о широте и непредвзятости, незашоренности мышления[8]. И здесь очень важен и продуктивен принцип, положенный в основу "физико-психологической антропологии", который предполагает рассмотрение предмета в интердисциплинарном, интегративном варианте[9] (*Харитонова*, 2000е; ср. попытки интердисциплинарного диалога – но не метода исследования! – Welten... 1993. Bd. 1; см. также материалы конгресса "Шаманы и эндорфины" (Монреаль, 30 октября – 1 ноября 1980 г.) – Ethnos. 1982. № 4). Поскольку в данной работе, выполняемой одним автором, такой анализ реализовать невозможно, я ограничусь комплексным подходом, предельно расширяя его границы, что в настоящее время облегчается, благодаря огромному интересу к шаманизму и близким ему явлениям со стороны ученых различных научных областей, а также возможностью опоры на данные интегративных исследований личности шамана.

В изучении шаманизма сквозь призму различных наук, особенно отдаленных от этнографии, естественно, возобладал принцип использования неких моделей, с помощью которых авторы концепций стараются интерпретировать по-разному и в различном объеме воспринимаемое ими явление. Очень показательны в этом отношении попытки ученых опереться на современные, далеко не всегда принятые научным сообществом концепции. Большинство их (а я здесь не имею в виду многочисленные "теории Единого Поля" или объяснения посредством "воли Высшего Разума"; речь идет о логизированных научных концепциях) – например теория торсионных полей (*Акимов*, 2001), теория резонансно-полевого взаимодействия (*Дубров*, 1993; ср.: *Дубров*, 2004), теория физического вакуума (*Болдырева, Сотина,* 1999; *Физики в паропсихологии,* 2003) – предлагают объяснения всех возможных феноменов, в том числе и шаманизма в его суперсенситивно-экстрасенсорном ракурсе, интерпретируют возможную исходную основу, на которой базируются феномены магико-мистического порядка.

Очевидно, многие концепции, претендующие на универсальность объяснения устройства мира и человека в нем, могут быть использованы в интерпретациях шаманизма как частные методы. И это не зависит от того, насколько убедительны и обоснованы они в системе своей собственной науки. Например, квантовая теория, принимаемая и широко используемая уже не только в системе науки, в которой сравнительно недавно сформировалась (физика), но и успешно обосновавшаяся в механике, информатике, психологии также представляется вполне применимой, возможно даже более других, к интерпретациям проявлений шаманских практик (*Графский*, 2004).

Подчеркну еще раз: эти теории – обобщенные модели, которые вполне допускают трактовку неких аспектов шаманизма с позиций, понятных их авторам. И было бы великолепно, если бы оказалось возможным с помощью какой-либо концепции объяснить сразу все столь трудноуловимое в системе координат нашей бытийности. Однако эти интерпретации пока остаются гипотетичными. А исследование шаманизма, даже в пределах наук, непосредственно занимающихся этим сложным феноменом, при изначальном моделировании с последующим подверстыванием определенной части материала никак не позволяет объяснить его загадочные проявления.

Изначальное моделирование в данном случае оказывается трудно применимым во многом потому, что восприятие мира и система мышления, мировоззрение обладателей феномена, хранителей знания и людей, пытающихся эти объекты исследовать, как правило, диаметрально противоположны или, как минимум,

значительно отличны. Если прибегать к весьма огрубленной нейрофизиологической характеристике, то можно сказать, что одни из них преимущественно право-, а другие – левополушарны. Образно-эмоциональное и логизированно-структурированное восприятие мира достаточно далеки друг от друга.

Помимо этого важен сам принцип исследования: от модели к материалу или, наоборот, от описания материала к построению модели. Очевидно, в случае столь сложно понимаемого и недостаточно хорошо описанного и систематизированного феномена как шаманизм, стоит прибегнуть ко второму принципу. И здесь необычайно важна позиция исследователей, степень понимания ими самого феномена.

Поскольку речь идет о сложнейшем явлении, корни которого – что в наше время вполне очевидно и не единожды обосновано – уходят в общечеловеческие особенности, связанные с восприятием реальности, интерпретацией ее и возможностями трансформации человеком (ир)реальности, то исследование необходимо начать из глубин явления: с попыток понять суть общечеловеческого в конкретном варианте выражения (определенные техники работы и их культурные интерпретации). Именно для этого нужна *интегративная* (физико-психологическая) антропология (*Харитонова*, 2000е; 2004б).

Разумеется, проблемы шамана и шаманизма уходят своими корнями в особенности мирозданья, устройства и функционирования Вселенной, ее глобальные законы (*Волченко*, 1999; *Коган*, 2004а и др.). Именно это пытаются рассмотреть представители естественных наук, обратившиеся к вопросам духовности, создавая различные концепции основ жизни и основ миротворения. Однако сверхзадача познания мирозданья на современном этапе представляется малоразрешимой. Но не исключено, что и к ее решению можно приблизиться через постижение чего-то более понятного нам, связанного с нами самими. Именно это заставляет взглянуть на шаманов, во-первых, как на часть целого явления – категорию суперсенситивно-экстрасенсорно развитых личностей (*Харитонова*, 1999; 1999в; 1999д), во-вторых, пойти в их исследовании по пути выявления вполне реалистичными методами совершенно реальных особенностей человека.

Если стать на позицию С.М. Широкогорова в отношении к шаманам[10] и учесть опыт западной практической психологии и психиатрии (*Гроф*, 1993; 2002; *Уолш*, 1996; *Минделл*, 1996; *Кальвайт*, 1998. С. 158–168 и др.), а также зарубежный и российский опыт изучения фактов, относимых к парапсихологической сфере (*Дубров, Пушкин,* 1989; *Дубров, Ли,* 1998; *Кокубо*, 2002; *Дубров*, 2006), то становится понятным, как минимум, следующее:

1) (нео)шаманы (речь не идет о шарлатанах и психически больных людях) – это личности с развитыми суперсенситивно-экстрасенсорными свойствами, 2) этими свойствами обладают представители аналогичных групп людей, в иных культурах выступающие в роли колдунов, знахарей, дервишей, обученных экстрасенсов, религиозных пророков, святых и т.д.; 3) особые свойства этих лиц связаны со спецификой, с одной стороны, функционирования сознания, с другой – с некими пока не совсем понятными науке качествами мирозданья. Следовательно, изучать шаманов на определенном уровне вполне возможно и даже необходимо в сравнении с аналогичными им группами лиц, но реализовавшимися в иных культурно-цивилизационных канонах, а их особенности есть смысл рассматривать в системе проявлений необычного для современного человека в иных магико- и религиозно-мистических сферах в контексте реальных фактов бытия парапсихологического характера.

Начинать же исследование есть смысл с личности шамана, особенностей проявления ее в жизни, со специфики функционирования сознания шамана, работы его мозга. Разумеется, необходимо соотносить эту работу с возможными интерпретациями парапсихологических фактов общего характера и концепциями, аргументирующими взаимосвязь Человека и Вселенной. Однако при современном уровне знания об общих принципах мирозданья вряд ли стоит жестко и напрямую увязывать получаемые объективированные данные с гипотезами о мироустройстве.

Работа по оценке личности шамана[11] требует, как минимум, объединения усилий этнологов, психологов, нейрофизиологов, а также хотя бы стороннего разового контроля психиатров. Желательны при этом и иные приборные фиксации различных физиологических параметров. С помощью таких исследований выявляются не только особенности собирательной личности шамана, но и те качества человека, которые позволяют ему стать шаманом и осуществлять деятельность, которую долгое время было принято считать необычной. Вместе с тем, исследование такого типа дают возможность корректно и разумно ответить на вопрос о том, почему шаманизм оказался столь живучим и выдержал испытание временем, различными миссионерскими и политико-идеологическими притеснениями, а при первой же возможности начал “возрождаться” как в близких к традиционным, так и в весьма отдаленных от них формах.

Судя по всему, этому способствует суперсенситивно-экстрасенсорная развитость шаманов, что роднит их с иными обладателями таких же способностей, а способности эти сами по себе связаны самым непосредственным образом с измененными состояниями сознания (ИСС)[12]. У шаманов эти состояния выражаются

наиболее ярко, эмоционально-экстатически (*Широкогоров*, 1919; *Элиаде*, 1998; *Eigner*, 2003; *Pfleiderer и.а.*, 1995 и др.) и именно в шаманских культурах развивается и сохраняется богатейший мистический опыт, продуцируемый шаманами. Но измененные состояния сознания не являются чисто шаманской прерогативой; это те варианты работы мозга, которые могут развиться у любого человека. И в этом смысле тост "За шамана в каждом из нас!" одного из основателей трансперсональной психологии в России В.В. Майкова, произнесенный им на банкете международного конгресса "Шаманизм и иные традиционные верования и практики" в июне 1999 г., абсолютно верен, хотя присутствовавшие на конгрессе (нео)шаманы (в отличие от городских шаманов) отреагировали на него негативно, – впрочем, именно у неошаманов, апеллирующих к шаманской традиции и древним богам и духам, есть на то свои причины...

[1] *Включенный практикум*, в отличие от *включенного наблюдения*, предполагает обучение шаманским техникам в условиях полевой работы в шаманских регионах.

[2] Как свидетельствует мой полевой материал, с этим утверждением невозможно согласиться, поскольку и в 1960-е, и в 1970-е годы тувинцы достаточно активно обращались за помощью к шаманам, притом что общий фон отношения к ним – в первую очередь в результате просвещения – несколько изменился. Например, одна из современных ученых (кандидат наук) рассказывала мне о том, как ее мать, учительница, не единожды была вынуждена искать помощи у шаманов, хотя и относилась к ним с некоторой степенью недоверия. Мне было сообщено, что бабушка информатора в 1960-е годы, спасая своего сына (ее отца), посаженного в тюрьму, обратилась к шаманке, которая "поставила защиту" не только ему, но и этой девушке. Мать информатора из-за сложностей во взаимоотношениях с мужем, вернувшимся из тюрьмы, в свою очередь также была вынуждена обращаться к шаманам, но ей не смогли помочь, мотивируя это тем, что ее защита слишком сильна и снять ее может только тот, кто поставил, либо значительно более сильный шаман. Эти сведения в семье воспринимаются как абсолютно достоверные, мало того, современные события, происходящие с самой информатором, с ее точки зрения, подтверждают это. Такой материал в Туве представлен массово, как, собственно, и по всей России. Ситуация с 1960 годов до наших дней мало в чем изменилась.

[3] Более всего шаманов проживало в Дзун-Хемчикском, Барун-Хемчикском, Бай-Тайгинском, Улуг-Хемском, Сут-Хольском и Овюрском р-нах. Наиболее известными шаманами в 1980-е годы считались: Донгак Белек (Дзун-Хемчикский р-н); Ооржак Канн-Кон, Ооржак Биче-Байыр, Быстан-оол Монгуш, Монгуш Байлак-оол (Барун-Хемчикский р-н); Монгуш Калиндуу, Монгуш Билчей-оол (Овюрский р-н) (*Хомушку*, 1998. С. 104).

[4] Архив Аппарата Полномочного Представителя Президента Республики Тыва по взаимодействию с религиозными организациями (*Хомушку*, 1998. С. 104).

[5] Различное написание термина *неошаманизм/неошаман, (нео)шаманизм/(нео)шаман* вызвано тем, что выявить суть принадлежности к традиции, традиционному шаманизму порой бывает довольно сложно. Поэтому написание со скобками используется там, где неясна ситуация или заведомо речь идет о наличии среди адептов и шаманов, и неошаманов. *Неошаманами* именуются те выходцы из шаманствующих культур, которые опосредованно пришли к шаманским практикам (см.: подробно: *Харитонова*, 2001а, 2001б; 2004а. Ср. иное толкование, господствующее на Западе: Shamanism, 2004. Vol. 1. P. 52–56; *Johansen*, 2001).

[6] См. главу "Здоров ли шаман?" в книге В.Н. Басилова "Избранники духов", где автор подчеркивает, что "шамана везде прекрасно отличали от нервнобольного человека" (*Басилов*, 1984. С. 165), останавливаясь специально на вопросе о шаманах-неврастениках (*Басилов*, 1984. С. 140–141). Т.М. Михайлов сообщает: "Автор данных строк застал живыми некоторых бурятских шаманов, получивших посвящение в дореволюционное время или в начале 20-х годов, и имел возможность наблюдать за ними. ... Все они были психически нормальными людьми и никогда не болели эпилепсией, нервными расстройствами и т.п. Кроме того, мне пришлось встречаться в 50–70-х годах с десятками шаманов, не прошедших обряд посвящения, но пользующихся авторитетом у верующих и активно занимающихся культовой деятельностью. За редким исключением, все они были здоровыми, нормальными людьми, а если и болели, то только не психической болезнью. Во время полевых исследований за более чем два десятилетия путем опросов я пытался выяснить личность выдающихся шаманов дореволюционного периода, их физические и умственные качества и нигде не нашел подтверждения, что шаманы в прошлом происходили из истеричных, нервнобольных людей. Шаманы болели, как обычные люди, туберкулезом, трахомой, страдали радикулитом и т.п. Встречались и нервнобольные, но редко, и они не характеризуют общий физический облик дореволюционных шаманов" (*Михайлов*, 1987. С. 97).

[7] Не исключено, что большинство авторов, писавших на эту тему, оценивали шаманов и близких им лиц под давлением общепринятых обществом и установившихся в психиатрии представлений. Так, например, мне, работавшей со многими тувинскими, хакасскими, бурятскими (нео)шаманами, сложно представить себе иное происхождение оценок, данных шаманам того же региона венгерским этнографом Вильмошем Диосеги (*Dioszegi*, 1968), который описывал их как слабонервных, невротичных и душевнобольных, мучимых галлюцинациями, головными болями. А его утверждения, будто бы шаманы сторонились людей, страдая от психических нарушений, скорее всего, можно рассматривать как результат не совсем точной оценки ситуации, когда шаманов преследовали, сажали в тюрьмы и даже расстреливали, заставляли давать подписки с отказами от их практик – из-за чего они действительно страдали нервно-психически и вынужденно сторонились людей, в первую очередь – чужих.

Современное видение проблемы, особенно с позиции практической психологии, оказывается диаметрально противоположным ее научному представлению в XIX–XX вв. Теперь все предшественники, полностью или отчасти связывавшие шаманизм с психическими отклонениями, подвергаются критике. Например, швейцарский психолог и этнолог Хольгер Кальвайт, рассматривая ситуацию в этнологии, обращает внимание на ее крайнюю форму выражения: "Прародители современной психиатрии Крепелин

и Брейлер создали жесткую систему понятий для психиатрического дискурса. Их определения создали этнографам основу для описания явлений всех чужеродных культур, которые вмещались в рамки западного рационализма, контроля над Эго, антиэмоциональности и протестантской этики" (*Кальвайт*, 1998). Далее, анализируя создавшуюся на многие годы ситуацию, он пишет: "Особенно сибирские шаманы характеризуются как шизофреники. Это происходит потому, что они наблюдались исследователями как раз в то время, когда в психологии существовало весьма приблизительное понимание патологии. Кроме того, исходили из предположения, что шаманы с такими необычными психиатрическими признаками существуют только в Сибири, поэтому индейского знахаря считали отличающимся от сибирского шамана или африканского целителя. ... Сегодня мы знаем, что независимо от того, как мы назовем этих мастеров внутреннего пути познания мира, они пользуются у всех народов и во всех странах одинаковыми средствами, владеют равными возможностями. Но продолжим: к сожалению, с шаманством связываются и другие представления. Это слабоумие, врожденная психопатия, экологическая депривация (в результате долгих периодов арктического мрака и однообразия полярных ночей, что провоцирует развитие истерии), идиотизм, безумие...

Почти весь пандемониум психиатрии был "выпущен" против шамана. Шаман мог в результате гротескного допущения быть объявлен одновременно невротиком, эпилептиком и психотиком. С точки зрения империалистического миссионерского христианства шаманы находятся на одном уровне с приверженцами дьявола, они порождение сатаны. И здесь мы оказываемся в ситуации, близкой охоте на ведьм... Наука сменила религию в деле охоты на ведьм, проведя в жизнь ее научную форму. Роль инквизиторов стали играть психиатрия и психология. Возник новый набор понятий, послуживший западным колонизаторам и завоевателям интеллектуальным оправданием всех совершенных преступлений и несправедливостей. Я хочу в связи с этим процитировать высказывание Б. Лаубшера (*Laubxher B.J.F.*, The Pagan Soul. London. 1975), как весьма характерное для многих замечаний подобного рода: "Чародей в значительной степени подпадает под классификацию тех отклонившихся от нормы характеров, которые определяются нашей культурой как психопаты. Они обнаруживают в своей жизни все признаки отличающегося от нормы поведения, и вполне допустимо, что многие психотические личности, пребывая в фазе отдыха или стабилизировавшись, не смогут прийти в нормальное состояние" (1937. С. 227). То же самое имеет в виду Рут Бенедикт, называя шамана "сверхнормальной" личностью, "отклонившейся от нормы в результате своего призвания". Коль скоро шаман, полагает она, является (для нас) отклонением от нормы, приспособившейся к своему обществу, то, стало быть, само это общество есть отклонение от нормы. Основная направленность этой, достойной памфлета науки, очевидна: "Мы хорошие, торжествуем над плохим, каковым являются все остальные". И это этнология? Еще яснее выражается Деверу: "Примитивная религия и остальные районы с примитивной культурой" в целом являются "организованными зонами шизофрении". Понимать традиционные общества как гигантские госпитали для безумных – такова героика движения мысли..." (*Кальвайт*, 1998. С. 159–160); см. также: *Kalweit*, 1998).

[8] В этом отношении интересно описание Ф. Капрой личности и принципов научного поиска Грегори Бэйтсона (со ссылкой на личное общение и, в

том числе, на книгу "Шаги к экологии разума"): «Уникальность его мышления связана с его широтой и обобщенностью. Во времена, характеризующиеся разделением и сверхспециализацией, Бэйтсон противопоставил основным предпосылкам и методам различных наук поиск паттернов, лежащих за паттернами, и процессов, лежащих в основе структур. Он заявил, что отношения должны стать основой всех определений; его основная цель состояла в обнаружении принципов организации во всех явлениях, которые он наблюдал, "связующего паттерна", как он называл это» (*Капра*, 1996. С. 64).

[9] "Физико-психологическая антропология" предполагает всестороннее исследование феноменов, связанных с человеком. Интегрирование на базе антропологии (в американском понимании термина) даже слишком отдаленных наук, таких как физика, психология, этнология – неизбежно. Изучение столь сложного феномена как шаманизм подтверждает это (например, попытки биофизиков и биохимиков исследовать вопросы выделения эндорфинов в организме шамана при камлании – см., в частности материалы конгресса "Шаманы и эндорфины" (Монреаль, 1980) – Ethnos. 1982. № 4). Однако пока, как правило, объединяют усилия представители тех наук, которые достаточно близки друг другу. При этом наблюдается стремление специалистов-одиночек к смене специальности (естественники идут в психологию, а психологи стремятся изучить естественнонаучные концепции) при заинтересованности шаманской темой и обращении к практике неошаманизма.

Надо отметить, что первые устремления к научному интегрированию в сфере изучения сложнейших проблем, связанных с человеком, его психикой, имели место еще в XIX в. Например, Густав Фехнер (1801–1887), один из основателей научной психологии, пытался всесторонне исследовать психику, интегрируя различные подходы. Этот автор являлся фактически основателем психометрии, ему принадлежит труд "Elements of Psychophysics" ("Начала психофизики").

[10] Разумеется, эта позиция не снимает с повестки дня сложнейшего вопроса личностных психических трансформаций при развитии необычных способностей человека. Необходимо отдавать себе отчет в том, что "расширение сознания" (см.: *Цатурян*, 1993) может очень легко привести к его нежелательным патологическим трансформациям (*Родштат*, 2004); вместе с тем, надо помнить, что патология и озарения часто оказываются не только рядом, но и в значительной степени переплетаются в одной личности (см., напр.: *Ли*, 1994; 1995).

[11] Стоит обратить внимание на то, что именно этот аспект считал первоосновным в исследовании шаманизма М. Элиаде, который, кстати, писал: "...не исключено, что для изучения шаманизма более перспективным окажется историко-культурный подход, нежели собственно исторический. Когда же, наконец, будет учреждена дисциплина, именуемая исторической психологией, она даст нам ключевые понятия, которых до сих пор не хватает при изучении шаманизма" (*Элиаде, Кулиано*, 1997. С. 319).

[12] В книге будет использоваться термин ИСС как наиболее общий, распространяющийся на все варианты изменения, в том числе на те, которые исследователи часто выделяют специально как *необычные состояния сознания* (НСС) (ср.: *Гостев*, 1992); впрочем, иногда эти два термина используются как равнозначные (см.: *Бескова*, 2002. С. 131).

Путь к богам или дорога к предкам?

Измененные состояния сознания напоминают нам, что все мы (не только шаманы) жестко "вписаны" в природную среду, хотя и пытаемся забыть об этом. Идея "человек – царь природы", а пуще того – ее хозяин – изрядно навредила и продолжает вредить нам. Иногда мы даже не осознаем, где и в чем этот вред проявляется. Например, за тысячелетия эволюции мы разучились чувствовать природу так, как ее чувствуют животные. У нас не развиты многие вероятностные каналы восприятия окружающего мира. А когда неожиданно нам открывается что-то, возможно из утраченного и забытого в процессе эволюции, то мы склонны считать это проявлением непознанного, божественного или дьявольского. Скажем, то что с "точки зрения" мухи вполне нормально в восприятии мира сквозь призму возможностей ее организма, у нас будет исключительно сверхъестественным. Даже более близкие и понятные нам собаки и кошки не могут научить человека спокойно относиться к обостренному восприятию запахов или звуков. А возникающее в стае птиц "коллективное сознание" (ср.: *Казначеев*, 2000. С. 32[1]), которое позволяет им совершать перелеты на огромные расстояния, кажется нам необъяснимым в том числе для птиц, не говоря уже о том, чтобы сопоставить этот феномен, например, с феноменом "странных" исцелений людей в результате коллективных молитв и радений за больного у религиозных сектантов...

Тем более странным представляется человеку то, что он испытывает в так называемых необычных (НСС – *Гостев*, 1992; ср.: *Гроф*, 2002) и/или измененных состояниях сознания (ИСС). Что такое ИСС[2] и какова их природа – вопрос до сих пор не совсем ясный даже исследователям (*Кардаш*, 1998; *Каструбин*, 1995; *Козлов, Бубеев*, 1997; *Файдыш*, 1999а; 1995г; *Фролов*, 1993 и др.). Однако существуют сотни работ в различных научных направлениях, где представлены результаты изучений таких состояний и концепции, авторы которых пытаются осветить данное явление целостно и всеобъемлюще (см. обзоры: *Гроф*, 1993; *Спивак*, 2000).

Стоит отметить, что на уровне озарений и, так сказать, внутреннего понимания подобных состояний и ситуаций ИСС не только использовались человечеством, вероятно, с начала его существования, но и осмыслялись как в строгих системах восточных практик

и философий, так и в поэтических вариантах выражения в литературном и сопутствующем ему творчестве, в том числе в русскоязычной культуре. Приведу пример такого озаренного описания состояний А.А. Блоком из его труда "Поэзия заговоров и заклинаний":

"Приемы обрядов-заклинаний, а отсюда и всех народных обрядов, можно сблизить с магией как позитивной наукой. Этим объясняется твердая вера в силу чар и осуществимость заклинаний. Заклинатель всю силу свою сосредоточивает на желании, становится как бы воплощением воли. Эта воля превращается в отдельную стихию, которая борется или вступает в дружественный договор с природой – другою стихией. Это демоническое слияние двух самостоятельных волений; две хаотические силы встречаются и смешиваются в злом объятии. Самое отношение к миру теряется, человек действует заодно и как одно с миром, сознание заволакивается туманом; час заклятия становится часом оргии; на нашем маловыразительном языке мы могли бы назвать этот час – гениальным прозрением, в котором стерлись грани между песней, музыкой, словом и движением, жизнью, религией и поэзией. В этот миг, созданный сплетением стихий, в глухую ночь, не озаренную еще солнцем сознания, раскрывается, как ночной цветок, обреченный к утру на гибель, то странное явление, которого мы уже не можем представить себе: слово и дело становятся неразличимы и тожественны, субъект и объект, кудесник и природа испытывают сладость полного единства. Мировая кровь и мировая плоть празднуют брачную ночь, пока еще не снизошел на них злой и светлый дух, чтобы раздробить и разъединить их" (*Блок*, 1989. С. 58).

Чуть менее поэтично и более сдержанно описывает состояние экстаза у шамана С.М. Широкогоров, подчеркнувший неисследованность проблемы:

"В это время его мышление, освободившись от привычной последовательности логических моментов, подчиняется особой последовательности, которая открывает ему возможность познания вне рамок, привычных для данной этнографической среды. Вместе с этим приобретается ряд новых возможностей сознательного и бессознательного воздействия на людей, пути которых еще не изучены, но многие явления не могут быть уложены в рамки обычного гипноза" (*Широкогоров*, 1919. С. 60).

В применении к шаманизму ИСС до недавнего времени исследовались в основном специалистами, далекими от нейрофизиологии. Этим занимались более всего антропологи и в некоторой степени психологи и психиатры (см.: Der Wissenschaftler... 1985; *Rätsch,* 1992; *Scharfetter,* 1995; см. подробно: *Спивак,* 2000; *Дремов, Семин,* 2001). К сожалению, последние часто оказываются подавляемыми грузом своих представлений о патологии и не видят за симптомами, напоминающими им патологию, реальные проявления того, что можно связать с не совсем обычным режимом функционирования человеческой психики. Напомню, что в работах российских этнографов еще в начале XX столетия

появились идеи оценки психического состояния неких значимых фигур в среде аборигенов, например шаманов, не с точки зрения заезжих цивилизованных иностранцев, а с позиции членов социума, в котором ведется наблюдение. Первым автором таких идей был С.М. Широкогоров[3]. Он же и обратил внимание на то, что шаману необходимо было быть здоровым, иначе "физическая немощь не позволила бы ему владеть собою по своему желанию, а нервное и психическое заболевание в решительный момент могло бы воспрепятствовать поддержанию экстаза и все камлание превратить в обыкновенный нервный припадок" (*Широкогоров*, 1919. С. 60–61). Кстати, автор привел пример выбора шамана, который убедительно показывает, что именно психофизиологические данные оказываются важными в этом состязании – более слабый конкурент не признается шаманом. Настоящему шаману необходимо уметь контролировать свои мысли, сознание и приводить себя в состояние экстаза, а также поддерживать и регулировать это состояние во время камлания, учитывая при этом характер аудитории и цель камлания (*Shirokogoroff*, 1935. P. 362).

Нельзя сказать, что до С.М. Широкогорова все бытописатели и исследователи считали шаманов нервно- или психически больными. Например, почти за век до появления трудов этого этнолога Фр. Белявский, автор книги "Поездка к Ледовитому морю" (1833), характеризуя шаманов, отмечал особо их "проницательный ум, твердый характер, мечтательное воображение при скором самоуверении, также правильность телосложения, которая при отличных душевных достоинствах большею частью заключается в посредственном росте, быстрых глазах, в гибкости членов..."[4] (*Белявский*, 1833. С. 111–112).

Историю изучения и оценки шаманов с позиции их психоневрологического состояния в антропологии подробно проанализировала в специальной работе Е.В. Ревуненкова (*Ревуненкова*, 1974). В своих разысканиях она обратила внимание на начавшиеся в XX в. серьезные исследования шаманских состояний и функций головного мозга: "Гораздо показательнее... серия постепенно усложнявшихся психологических опытов по изучению функций головного мозга у обычных людей и шаманов, проведенных в психологических лабораториях Университета Мак-Джилла в США. Результаты оказались настолько важными и интересными, что были доложены на симпозиуме по шаманизму, состоявшемся в 1962 г. в Або[5]. ...Оказалось, что любой человек при определенных условиях (исключая сон, гипноз или интоксикацию) способен испытать то состояние, которое за неимением другого термина, мы называем галлюцинациями и которое раньше считалось свойственным только нервнобольному шаману. Подобное

состояние является естественной реакцией церебрального аппарата на недостаток чувственных раздражений" (*Ревуненкова*, 1974. С. 107–108). Эти и другие эксперименты были толчком к началу серьезных исследований ИСС.

Изменилось отношение к шаманам у большинства психиатров, пожалуй, только в результате развития методов современной практической экспериментальной психологии, что происходило во второй половине XX в., в основном в США и Западной несоциалистической Европе. Опыты с погружением в ИСС под воздействием ЛСД-25, а позже путем использования различных техник, типа холотропного дыхания (*Гроф*, 1993), ребефинга и собственно шаманских техник в варианте, разработанном американским антропологом, профессором М. Харнером, получившим настоящее шаманское посвящение у индейцев хиваро (*Harner*, 1972; 1980), которых он исследовал, позволили понять, что человек в таких состояниях испытывает некие необычные ощущения и бывает не вполне адекватен привычному для цивилизованного общества поведению (ср.: *Райт*, 1974; *Хижняк*, 1999 и др.). Это был прорыв не только в оценках психологами традиционных культур и отдельных представителей традиционных обществ, вроде шаманов. Психиатры также переставили акценты в своем восприятии непривычных для них культурных фигур.

Изучение ИСС, имеющее на Западе длительную историю, а теперь ставшее актуальной и активно разрабатываемой темой у нас (см., напр.: *Свидерская* и др., 1990; 1991; *Свидерская*, 1999; *Савилов, Ли*, 1990; *Каструбин*, 1995; *Козлов, Бубеев*, 1997; *Кардаш*, 1998; *Дремов, Семин*, 2001), имеет особое значение для исследования шаманизма и некоторых иных традиционных практик, использующих более или менее явно такие состояния. Но в нашем случае особенно важно комплексное и интердисциплинарное (интегративное) исследование феноменов шамана, колдуна, мага. Односторонние оценки здесь всегда некорректны или уводят исследователя в традиционные постулаты его собственной науки, не позволяя приблизиться к реальному анализу интересующего его феномена.

Одна из попыток исследования шаманских состояний сознания была предпринята в рамках научного проекта "Шаманы и шаманизм: интердисциплинарное исследование личности и явления" (2002–2004, РГНФ), в котором объединили свои усилия этнологи/антропологи, психологи, нейрофизиологи. К совместным разработкам были привлечены психиатры, представители технических наук и медицины. Многоаспектные исследования включали экспериментальное нейрофизиологическое обследование по специальной программе "Синхро-ЭЭГ" (*Н.Е. Свидерская*,

Л.С. Бутнева) (нео)шаманов и лиц с аналогичными способностями. Работа в московском и различных сибирских регионах убедительно показала, насколько владеют своим мозгом как своеобразным "приборным устройством" люди с развитыми шаманскими способностями. Выводы нейрофизиологов позволили сделать целый ряд важных заключений, в том числе ими были выявлены значимые различия нейродинамических процессов у людей "в норме" (контрольная группа) и у группы, условно названной *сенситивы* (в нее включены шаманы и лица, у которых наблюдаются шаманские способности, но они еще не занялись активной самостоятельной практикой).

Относительно группы сенситивов[6] (в регионах, где шаманские практики связаны в основном с техникой "шаманского путешествия" и вариантами "техник очищения" – как правило, "изгнания злых духов") известный нейрофизиолог Н.Е. Свидерская высказала следующие важные суждения:

«– функциональное состояние мозга у "сенситивов" даже в фоне можно характеризовать как усиление уровня психоэмоциональной напряженности;

– у "сенситивов" фокусом усиления активности является височно-теменная область правого полушария, что предположительно можно связать с возможностью легкой по сравнению с обычными людьми реализации шаманских путешествий, появлению феноменов дереализации и деперсонализации, "выхода из тела" и др. психотических проявлений (о роли этой области в возникновении "сенситивных" способностей см. также: *Гримак*, 2001);

– по информационно-энергетическому показателю у "сенситивов" значения выше, чем в норме; это может быть признаком изменения в психофизиологической структуре: подсознание-сознание-сверхсознание;

– при проведении теста на воображение – на фоне преобладания снижения ПС над повышением – фокусы максимального повышения ПС регистрировались в левой затылочной области и правой височно-теменной областях; наибольшее снижение показателя отмечено в лобных областях и правой затылочной зоне, что можно интерпретировать как проявление благоприятных условий для перехода в ИСС;

– в ассоциативной пробе отчетливо проявились различия между контрольной группой и "сенситивами"; у "сенситивов", как и в тесте на воображение, фокусом повышения была левая затылочная и правая теменно-височная зоны; можно полагать, что у "сенситивов" происходят изменения, носящие устойчивый характер и они, возможно, необходимы для зрительного воображения, часто используемого в профессиональной деятельности;

– у "сенситивов" некоторые показатели свидетельствуют о снижении порога восприятия слабых по интенсивности сигналов;

– можно также предположить (и это вполне соотносится с психологическим обследованием лиц), что "сенситивам" важно не логическое решение проблем, а, скорее, интуитивное обнаружение единственно "правильного" решения; электрографическим коррелятом этого может быть усиление "оси сверхсознания" (*Симонов*, 1994) при профессиональном воображении» (*Свидерская*, 2004).

При обследовании бурятских сенситивов с тенденцией к использованию шаманской техники "вселения духа" нейрофизиолог Ю.В. Украинцева выявила практически те же закономерности. Она особо отметила доминирование у сенситивов фокуса активации в передних областях правого полушария, что связывается с индивидуальным преобладанием образного мышления, невербального интеллекта и когнитивного стиля "синтез"; естественно, выявляется доминирующая роль этих отделов в обеспечении эвристического, интуитивного мышления (*Павлова, Романенко,* 1988). Исследовательница, пришедшая к выводу, что повышенная активация у шаманов указанных областей является коррелятом преобладания у них интуитивных, нелогических механизмов обработки информации, подчеркнула:

«Симультанный или холистический стиль обработки информации, реализуемый в основном на основе правополушарных механизмов, предполагает параллельное участие множества нервных элементов и, следовательно, позволяет оперировать большими массивами информации с высоким быстродействием. Высокая пропускная способность этих механизмов объясняется тем, что они не контролируются сознанием, и реализуются в основном без вовлечения понятийного аппарата (*Свидерская*, 2002). С этим может быть связана более низкая активация у шаманов левой лобной области, которая тесно связана с аппаратом категоризации и вербализации и играет ключевую роль в процессах осознавания опыта, т.е. переведения знания в абстрактную форму, доступную другим людям (*Павлова, Романенко,* 1988; *Русалова,* 1990; *Свидерская,* 2002)[7].

Можно заключить, что выявленные различия пространственной организации биопотенциалов могут быть следствием преимущественного участия разных мозговых механизмов обработки информации у представителей этих двух групп испытуемых: аналитического – у контрольной группы и холистического, интуитивного – у шаманов.

Во время ИСС у шаманов... наблюдается рост активации теменно-височных отделов коры и лобных областей правого полушария...

Теменно-височные области тесно связаны с механизмами памяти (*Лурия*, 1973) и воображения (*Crawford et al.*, 1996), правая теменно-височная зона принимает участие в регуляции эмоциональных состояний (*Heller, Nitschke,* 1997). В ряде работ показано (*Свидерская*, 2002), что в ИСС отмечается доминирование активности правого полушария, особенно усиливается активация его центральных и височных отделов, что соответствует переходу на холистический когнитивный стиль, усиления при сниженном контроле сознания неосознаваемых, интуитивных процессов, связанных с переключением внимания на внутренний мир, обращением к индивидуальному опыту» (*Украинцева*, 2004).

Особенно важными для этнологии в этих исследованиях были вопросы о творческих возможностях и творческом потенциале у лиц, которые обычно в традиционной культуре с шаманским компонентом становятся шаманами и близкими к ним жрецами, а также обладают исполнительскими талантами (эпические певцы,

например). Представляется, что именно нейрофизиология, как это ни странно на первый взгляд, может помочь поставить точку в спорах о творческих возможностях шаманов, колдунов и близких им по особенностям практики лиц, в отличие от тех, кто реально занят в подобных культурах вербальным творчеством. В этом отношении результаты, полученные при обследовании южносибирских (нео)шаманов, довольно убедительно свидетельствуют о некоторых особенностях работы мозга этих людей; такие особенности позволяют предполагать серьезные сложности именно в сфере вербального творчества. Немного забегая вперед, сформулируем один из важных вопросов: не этими ли особенностями работы мозга при глубоких погружениях в ИСС вызвано наличие своеобразного переводчика-комментатора во многих шаманских традициях, где этот переводчик-комментатор, не погружаясь в столь глубокие фазы ИСС, как сам шаман, оказывается способным вербализовать и подробно изложить на понятном слушателям языке текст, произнесенный шаманом в ином варианте (*Лар*, 1998; *Пушкарева*, 2003; *Функ*, 2005 и др.; ср. также процесс пропевания эпического текста и последующего его переизложения и комментирования у некоторых эпических певцов). Но обратимся снова к заключениям нейрофизиологов:

«По результатам ассоциативного теста у шаманов преобладали ассоциации образного характера.

... В отличие от контрольной группы, у шаманов выполнение ассоциативного теста не сопровождается активацией левой лобной области. ... Поскольку продуктивный творческий процесс предполагает перевод вновь созданного знания в форму, доступную другим людям, необходимо участие механизмов осознания и вербализации, связанных с активностью передних отделов левого полушария. Поэтому более низкую продуктивность шаманов по этому тесту можно объяснить сложностью перевода найденных ассоциаций в вербальную форму. ...

Существуют представления о том, что асимметрия активности лобных отделов коры во многом определяет тип реакции человека на происходящее: доминирование левого лба отражает функционирование "системы достижения/приближения", формирующей активную реакцию на стимул, тогда как преобладание активации правого лба связано с работой "системы избегания/отстранения", и, соответственно, с пассивным стилем поведения (*Davidson*, 1995; 1998). То есть в целом активация этой области сопряжена с активным взаимодействием с внешним миром и является важной составляющей высокой креативности. Можно заключить, что шаманская практика, основанная на строгом следовании традиции, не предоставляет широких возможностей для творчества (подчеркнуто мной. – *В.Х.*)[8], по-видимому, создание нового знания, новых техник для шамана не актуально, а может быть и рискованно. Возможно, этим объясняются низкие показатели продуктивности обследованных шаманов в тесте на богатство воображения и творческие способности» (*Украинцева*, 2004).

Выборочно процитированные здесь выводы из результатов исследовательского проекта "Шаманы и шаманизм: интердисциплинарное исследование личности и явления" свидетельствуют в целом о важных для нашего обзора моментах. Шаманы – вопреки ожиданиям многих и распространенным в этнографии/антропологии мнениям о возможности соединения функций шамана, жреца, эпического певца и даже исторической универсальности некой фигуры, обладающей еще и функциями правителя/вождя – оказались более чем специфическими фигурами в отношении особенностей работы их мозга и в жизни, и в шаманской практике. Вряд ли после получения этих данных стоит продолжать объединять шамана и эпического певца/сказителя, тем более шамана и жреца, *алгысчы*. Разумеется, речь может идти о частичной функциональной смежности или возможности замен в каких-либо условиях, но все названные фигуры, судя по всему, принципиально различны по своим внутренним задаткам и склонностям.

Кроме того, полученные заключения позволяют прояснить некоторые сложности процесса четкой вербализации информации шаманом (равно как и иными практиками, использующими ИСС). Это, кстати, дает возможность объяснить и известные неточности в воспроизведении *виртуальной информации* (*Харитонова*, 1995. С. 103–104). Например, один из моих испытуемых, пытаясь получить информацию о необходимом для больного лекарственном препарате, не смог правильно понять и воспроизвести его название, полученное в довольно глубокой стадии ИСС. Самое интересное, что он, помня о своей необразованности в области биомедицины, попытался записать ускользающую информацию: первая часть названия была верно зафиксирована, остальное у него "исчезло из головы". По записанному оказалось возможным воссоздать наименование препарата, который действительно требовался пациенту.

Полученные нейрофизиологами данные позволяют предположить, как мне представляется, не только особые варианты работы "сенситивов" по принципу переходов к актуализации "оси подсознания" и "оси сверхсознания" (*Симонов*, 1994; *Свидерская*, 1999). Думается, что ситуация гораздо более сложна, как показывают, например, выявленные Ч. Тартом (*Тарт*, 1992) многочисленные типы ИСС. Может быть, о том же свидетельствуют и некоторые разночтения, проявлявшиеся в наших экспериментальных материалах. Не исключено, что при дальнейшей работе, уточняющей динамические процессы мозга как в различных вариантах практик (техник) шаманов и близких им специалистов, так и при более детальном исследовании самих длительных рабо-

чих сеансов, во время которых происходят значимые изменения психофизиологических состояний испытуемых, будут получены более подробные картины этих процессов.

На подобные предположения наталкивают не только результаты самих ЭЭГ-тестов, но и многочисленные этнографические данные о характере шаманской деятельности во время камланий. Обратим внимание на то, какие состояния испытывают шаманы и что они ощущают, когда, камлая, оказываются в виртуальном мире (см., напр.: *Харитонова,* 2000; ср.: *Слободова,* 1999). При поэтапном углублении состояния у адепта возникают ощущения зримо проявляющихся перед глазами энергетических процессов – мелькание "молний" или "световых полос", "снега", "града" (отмечено и этнографами – *Вайнштейн,* 1991. С. 254) – потом он переходит к процессам образно-информационным, сначала как бы формируя персонажи "духов" из мерцающе-мельтешащей "энергии", а затем, обретя их для себя во вполне осязаемом варианте, включается в игровую ситуацию. На этой стадии шаман, погруженный в "виртуальный спектакль", обычно начинает воспринимать себя как равноправную фигуру в нем, но фигуру, от которой уже не вполне зависит происходящее. Он "видит" и осязает все в том пласте виртуальной реальности вполне мифологично. Выйдя из этого состояния, адепт будет воспринимать его как контакт с духами или приходившими предками, душами живущих людей. При этом многие люди с современным образованием (особенно естественнонаучным) и реалистическим настроем могут трактовать происшедшее с ними как разновидность галлюцинаций, а не некую "другую реальность", где они побывали.

Общение с такими "духами" возможно только для так называемых "видящих". Все другие вынуждены верить шаману на слово. Шаман хорошо понимает, что его зрители не могут претендовать на большее. Однако есть и иные – более глубокие – варианты погружения в ИСС, которые не только вызывают у шамана весьма значимые ощущения, но заставляют и зрителя иногда на эмоциональном уровне, а иногда и вполне зримо приобщиться к ИСС-практике и проявляющейся при этом виртуальной реальности. Такие стадии предполагают столь глубокое суггестивное воздействие, в результате которого шаман общается с проявленным персонажем, воспринимая это более реально, ярко, достоверно, чем жизненные ситуации, а окружающие либо испытывают сильнейшие эмоции и тактильные ощущения, либо начинают "видеть" происходящее (*Тарт,* 2003. С. 159–170; *Харитонова, Топоев*, 2005).

При очень глубоких погружениях в ИСС шаман и присутствующие "материализуют" искомые персонажи в фантомном вариан-

те (*Райт,* 1971; ср.: *Давид-Неэль,* 1991). Можно сказать, что это состояние, близкое к финалу в техниках, стремящихся к "материализации виртуальной реальности", в том числе в техниках *очищения*. Но в отношении техник шаманского путешествия и, например, контролируемой одержимости, вероятны иные ощущения. При такой работе адепты часто испытывают состояние восприятия виртуальной реальности как бы в облике другого существа: какого-либо животного или даже растения. Эти "превращения", осознаваемые в реальности как *оборотничество,* окружающими воспринимаются очень ярко и зримо, но, естественно, с позиции стороннего наблюдателя (*Шервуд, 1996; Харитонова,* 1999). Такие погружения – позволю себе высказать, может быть с точки зрения читателя абсолютно фантастическую, но тем не менее требующую серьезной проверки гипотезу – должны сопровождаться "отключением" той рабочей части мозга, которая актуальна только для собственно человеческой деятельности. Одним словом, шаман в подобных ИСС-ситуациях как бы проходит путь "обратной эволюции", "превращаясь" в своих далеких предков.

Если последнее предположение верно, то тогда, очевидно, ИСС-погружения возможно вообще выстроить по принципу поэтапного "обратного путешествия" в мир близких и далеких предков, включая первопредков человека и даже его предшественников (путешествие через подсознание в глубины бессознательного или сверхсознание). Возможно, когда происходит "отключение" соответствующих структур мозга, человек не просто временно утрачивает вместе с этим свои привычные свойства и функции, но и "возвращается в прошлое", обретая то, что ему было присуще на раннем этапе существования его вида, либо даже предшествующих ему.

Обратим внимание, кстати, на то, что шаманы обычно изначально в качестве духа-покровителя получают предка-шамана (антропоморфный персонаж)[9], а вот духи-помощники появляются позже[10] (за исключением техники *вселения духов,* например, у агинских бурят; см. подробно: *Харитонова, Ринчинов,* 2004), обычно в звериной или птичьей ипостаси. У нганасан, например, эти духи-помощники имеют земное происхождение – известные птицы и звери, даже мамонт (*Грачева*, 1983. С. 138). В их шаманизме, как и в шаманизме многих других народов, важную роль в виртуальных действиях шамана играет помощница в женской ипостаси (у женщины-шаманки – часто наоборот)[11]. Любопытно, что и в осуществлении камланий шаманам в роли *туоптуси* (подпевающего, "переводчика"-дешифровщика) выступает женщина, часто – жена. Важно также еще и установление своеобразных

взаимоотношений с духами: все идолы были детьми родового матери-отца-*нго*, как и сам шаман, считавшийся ребенком *нго*, сделавшего его шаманом. При этом шаман именовал всех людей, от имени которых он выступал, своими детьми, а отношение к нему с их стороны было как к "живому *койка*". В свете наших рассуждений интересно представление нганасан об обращении к духам и шаманам: и тех и других надо было "будить", понуждать – ритмом бубна, постукиванием по спине, личной песней – к камланию.

Камлание же воспринималось как своего рода космическое путешествие через песню-звук-слово. Этот звук обеспечивал движение шамана в пространстве: чем звучнее было песнопение (а исполнять песни духов шамана могли все присутствующие), тем проще было шаману идти: "Люди как бы выносят своими голосами-песнями самого шамана вместе со всеми его *духами-дямада-койка*, с его мыслями и заданием *туоптуси* в пространство нго, сами также следуя за ним. Все сидящие в чуме и поющие люди сливаются (сливают и свои жизни) в этом космическом путешествии и совместном хоре, звучащем (идущем), пронизывающем окружающее пространство земли и неба" (*Грачева*, 1983. С. 142). В большинстве шаманских традиций вообще считается, что "обыкновенные звуки не доходят до слуха богов: шаман должен вести разговор песнью, с сопровождением барабана" (*Кастрен*, 1856. С. 80–81). Интересно, что звук-слово воспринимается у некоторых народов Севера, например у ненцев (см.: *Пушкарева*, 2003), как некое самостоятельное живое существо и вместе с тем как энергия, дающая возможность (пере)движения. Таким образом, по традиционным представлениям, звук не просто погружает в ИСС, но помогает движению – путешествию в пространство *нго*. Напомню, что нейрофизиологам хорошо известна роль ритма в погружениях в ИСС.

Естественно предположение, что погружение в ИСС отключает поздно развившиеся зоны коры головного мозга и таким образом актуализирует более ранние состояния и способности организма, "превращая" человека в предков, животных, растения и даже давая полный покой. Не это ли позволяет ему получить то, что мы теперь воспринимаем как необычные способности, имевшиеся у предков человека и его предшественников? Например, включиться в коллективное сознание – теперь это принято именовать *ноосферой*, вслед за В.И. Вернадским (*Вернадский*, 1993. С. 505, 516), либо (в зависимости от убеждений и мировоззрения говорящего) общаться с Абсолютом, Богом, Христом, святыми и т.п. Или обрести небывалое "собачье" восприятие запахов, резкость слуха, необычные варианты зрения и зрительных эффек-

тов – как у насекомых, например? Если человек неожиданно начинает видеть, как лягушка, то для него это столь впечатляюще и необычно, что он осознает возможность восприятия мира таким образом не как навык, наработанный на определенном этапе эволюции видов, а потом утраченный по каким-то причинам, но как некое озарение, позволившее ему, например, избежать опасности...

Объяснения могут быть разными, если мы останемся на уровне предложения гипотез – и более или менее реалистического, и эзотерико-фантастического характера. Пока нет реальной проверки предположения, любая самая убедительная на первый взгляд концепция остается не совсем обоснованной. Психологическое (простое и вполне доступное по возможностям анализа) подтверждение высказанному получить довольно легко. Да, собственно, таких подтверждений больше чем достаточно в материалах трансперсональных психологов и психиатров, экспериментировавших с ЛСД-25 (*Гроф*, 1993). Нейрофизиологический анализ также вполне реален. И если он подтвердит высказанное предположение, то ИСС станут вполне понятными и более чем реально и материально объясняемыми феноменами. Возможно, тогда человеку проще будет осознать, что наши пути к богам есть не что иное, как дорога к предкам, назад, в прошлое – ради обеспечения себя в настоящем теми качествами и свойствами, которые отбросило человечество в процессе эволюции.

Итак, нейрофизиологическое исследование шаманов (сенситивов) позволяет выявить некоторую специфику работы мозга у таких лиц. Разумеется, используемое обследование с помощью приборов дает возможность в конкретных ситуациях ответить на вопрос, относится ли данный заявитель к категории сенситивов, что очень важно для исследования не только личности шамана, но и его социально-культурной роли, а также практики шаманов и ситуации с шаманизмом. Нейрофизиология и психология подтверждают, что шаман – личность специфическая; совместные с этнологией исследования дают право говорить о том, что эта личность из категории *посвященных* (в смысле получения особого знания в ИСС и социокультурного статуса в обществе). Эти же интегративные исследования позволяют противопоставить шаманов шаманистам (*непосвященным*) и выделить промежуточную группу лиц, *приобщенных* к шаманскому и иному магико-мистическому знанию.

[1] Процитирую здесь отрывок из малодоступной работы В.П. Казначеева, где предлагается концепция коллективного разума на уровне протогоминид: «...на уровне протогоминид, когда в мозге индивида накапливалось

свыше 15 млрд нейронов, а в каждом нейроне функционировал механизм "голограммы Козырева" (с теми совмещениями времени, о которых нами было сказано выше), такие "голограммы" в человеческом сообществе взрывоподобно, спонтанно (по неизвестным нам причинам) объединялись в одну гигантскую голограмму, в полевой домен, в нем было объединено соучастие многих членов данного рода (подчеркнуто автором. – *В.Х.*). Это был "космический разум", объединивший группу людей в одну ячейку. Если отдельный гоминид уходил за пределы домена, он выключался из этого сообщества и вновь превращался в животное, управляемое лишь своими инстинктами. Когда он возвращался в поле "голограммы", он приобретал телепатическую структуру. Интеллект, или сознание, есть проявление "козыревской голограммы" в объединенной структуре. Это явление планетарно-космического масштаба» (*Казначеев*, 2000. С. 31–32).

[2] Концепции состояний сознания несколько различаются у разных авторов. В данной работе принята наиболее широко распространенная, предлагаю ее со ссылкой на Кена Уилбера: «Основные *состояния* ... делятся на два общих типа: естественные и измененные. К числу *естественных состояний сознания*, принадлежат те, что описывает вечная философия – а именно: бодрствование (грубое), сон со сновидениями (тонкое) и глубокий сон (каузальное). ... *Измененные состояния сознания* – это "ненормальное" или "неординарное" состояние сознания, к каковым относятся все от наркотических состояний до околосмертных переживаний и медитативных состояний». – Курсив автора. – *В.Х.* (*Уилбер*, 2000. С. 26–27). Подробно об ИСС см.: *Тарт*, 1992; 2003; *Козлов, Бубеев*, 1997; *Криппнер*, 1999а; *Спивак*, 2000; *Дремов, Семин*, 2001 и др.

[3] Основной труд, в котором С.М. Широкогоров изложил эти мысли, оказался малодоступным нашим исследователям: ученый, выехавший в командировку в Китай в годы гражданской войны, не смог вернуться на родину – ему в этом было отказано. Оставаясь в Китае, он издал свой фолиант под названием "Psychomental complex of the Tungus" в 1935 г. на английском языке в Лондоне (работа до сих пор не переведена на русский язык).

[4] Здесь стоит обратить внимание на то, что автор пишет о хантыйских и остятских шаманах, которые реально были представлены жрецами, наследовавшими свою практику, однако этот автор и другие отмечают наличие аффективных техник (практика экстаза с переходом в транс и исступление), что, впрочем, свойственно не только (хотя и в меньшей степени) всем участникам обрядов. Материалы по хантыйскому шаманству в этнографических публикациях исследованы В.А. Бойко (*Бойко*, 1997).

[5] Опубликовано: *Nordland O.* Shamanism as an experiencing of the "Unreal" // "Studies in Shamanism". Stockholm, 1967. P. 166–185.

[6] В проектных исследованиях был сохранен термин "сенситивы", который использовался в работах Н.Е. Свидерской ранее в отношении всех лиц, имеющих высоко развитые суперсенситивно-экстрасенсорные свойства. В проведенных экспериментах не ставились специальные задачи по разграничению в шаманских практиках суперсенситивных и экстрасенсорных начал, поэтому данный термин в проектных исследованиях равноценен термину "шаман", но вместе с тем может включать и неошаманов, эксперенциальных шаманов, шаманов-жрецов.

[7] Литература, указанная автором (не вошедшая в список): *Лурия А.Р.* Основы нейропсихологии. М., 1973; *Русалова М.Н.* Уровни сознания и

уровни активации // ЖВНД. 1990. Т. 40. № 6. С. 1097–1104; *Crawford H.J., Clarke S.W., Kitner-Triolo M.* Selfgenerated happy and sad emotions in low and highly hypnotizable persons during waking and hypnosis: literality and regional EEG activity differences // Int. J. Psychophysiol. 1996. Vol. 24. N 3. P. 239–266; *Davidson R.J.* Anterior electrophysiological asymmetries, emotion, and depression: conceptual and methodological conundrums // Psychophysiol. 1998. Vol. 35. N 5. P. 607–614; *Davidson R.J., Sutton S.K.* Affective neuroscience: the emergence of a discipline // Current Opinion in Neurobiology 1995. Vol. 5. P. 217–224; *Heller W., Nitschke J.B.* Regional brain activity and emotion: a framework to understanding cognition in depression // Cognit. Emot. 1997. Vol. 11. N 5/6. P. 637–661.

[8] Эксперименты проводились с людьми, работающими в технике *вселения духа*, т.е. реальное нейрофизиологическое обследование могло быть сделано при имеющемся оборудовании в искусственной ситуации или в ситуации прерванности ритуала.

[9] Дух-покровитель появляется первым – когда человек не имеет еще опыта глубоких погружений в ИСС, т.е. "отключение мозга" еще не вышло за пределы "человеческой ветви развития".

[10] Судя по всему, помощники формируются как результат тренировок и обретения навыков более глубоких погружений, более серьезных "путешествий в глубины доисторического прошлого".

[11] Это способствует выходу в виртуальное пространство: мужское и женское психофизиологические начала, как бы сливаясь в единое целое, открывают двери того мира, где половая дифференциация уже не существенна, но их единение дает бóльшие возможности; крайняя форма выражения таких устремлений в шаманизме – трансвестизм.

Сакральная пирамида

Шаманы, шаманствующие и шаманисты – это три категории лиц, выделяющихся в обществе с развитым шаманством и шаманизмом (подробно: *Харитонова,* 2004а; 2004б). Интердисциплинарное исследование, включающее не только психолого-нейрофизиологический, но и этнологический компонент, позволяет определить каждую из этих групп. Фактически это разделение по принципу: мастера, подмастерья и все прочие. Но мастера и подмастерья здесь очень необычны, с отличительными психофизиологическими и психоментальными задатками. Эти две группы вполне реально разделить на основе этнологических данных. С позиции же нейрофизиологии у них много общего, пока они в психолого-нейрофизиологических исследованиях объединены в одну группу сенситивов.

Объективное нейрофизиологическое обследование претендентов на роль шаманов и близких им лиц (часто их помощников) с помощью программы "Синхро-ЭЭГ" (см. главу "Путь к богам или дорога к предкам?" в настоящем издании) демонстрирует то, что в абсолютном большинстве случаев их выделение в особую группу и выполнение ими специфических функций в обществе вполне объяснимо и закономерно. Своеобразие данного контингента (шаманов и шаманствующих – сенситивов) подтверждает и психологическое тестирование, в результате которого отмечаются такие их качества:

«1. Шаманы чаще всего относятся к сангвиническому и флегматическому типу темперамента, они могут быть как экстра-, так и интровертами, однако у них, как правило, низкая тревожность и эмоциональное напряжение, они эмоционально устойчивы.

2. Шаманы обладают хорошей способностью уменьшения своего психического напряжения, несмотря на то что сам уровень напряжения у них повышен. Очевидно, шаманская практика выступает как самостоятельный, а не как компенсаторный вид деятельности.

3. Ни образовательный уровень, ни общественное и социальное положение не имеют никакого значения при решении вопроса, способен или нет человек заниматься шаманской практикой. Одинаковые результаты наблюдались как у людей с высшим, так и средним образованием, как у людей, занимающихся физической работой, так и у занимающихся интеллектуальной деятельностью.

4. Для шаманов характерна слабо выраженная индивидуальность, наличие образных и вербальных стереотипов и стандартность мышления.

5. Уровень фантазирования у шаманов низок.

6. В процессе камлания в организме шамана происходят определенные психофизиологические изменения, имеющие ситуационный характер, но присущие именно таковой форме деятельности" (см. подробно: *Мещерякова,* 2005).

Уже по приведенным заключениям очевидно, что шаман(ка) выделяется в своем социуме по целому ряду признаков психофизиологического характера, а не только по внешним приметам, вроде обладания костюмом или знания ритуалов, священных текстов и т.п. Подчеркну еще раз, что эти особенности теснейшим образом связаны с определенными навыками шаманов, которые они обретают в процессе духовного и социального посвящений ("шаманская болезнь", обучение наставником, введение в шаманство). Сами же навыки, относящиеся к разряду необычных способностей, развиваются и совершенствуются[1] при обучении специальным техникам погружения в измененные состояния сознания.

ИСС позволяют человеку познакомиться с такими состояниями и ощущениями, которые большинству людей в их жизни неведомы и даже представляются невероятными. Процитирую несколько комментариев из опытов подобного рода, осуществленных под руководством Ч. Тарта:

«Свойства того места, в котором побывали испытуемые, не поддавались описанию. Когда они впервые "открыли глаза" и огляделись, вещи казались "серыми", и все же их серость не была мрачной, а было много ярких цветов и сверкающего света. Обычные концепции пространства оказались неприемлемыми. Иногда вещи определенно находились "и близко, и далеко", а в другие разы понятие пространственного расстояния между воспринимающим и воспринимаемым просто не соответствовало переживанию...

Я поинтересовался у испытуемых, как во время галлюцинаторных переживаний им виделись их тела. Выяснилось, что большую часть времени они оставались бестелесными. Они с удивлением вспомнили, что у них были головы и лица, но тел не было. Анна сообщила, что иногда они даже проходили *сквозь* друг друга...

...Этот опыт прохождения сквозь друг друга сопровождался еще и ощущением слияния или единения их душ, но не такого, какой имеет место при контакте между людьми, когда они ожидают сопереживания, а гораздо высшего порядка.

Анна спросила у Билла, что это был за голос, позвавший его в самом начале сеанса. Билл ответил, что специально проигнорировал этот голос, чем сильно ее разочаровал, так как она была убеждена, что он принадлежал кому-то из "небожителей", который пытался наладить с ними контакт» (*Тарт*, 2003а. С. 169–170).

Очевидно, что подобные эмоциональные переживания, видения, ощущения не могут не трансформировать психику человека, а для того чтобы справляться со столь необычными проявлениями в себе самом и окружающем мире, человек должен серьезно изменить собственную психофизиологию. Исследования, в том числе экспериментальные[2], демонстрируют значимые отличия в психофизиологии людей, обладающих феноменальными способностями шаманского или колдовского характера – т.е. суперсен-

ситивным восприятием информации и экстрасенсорным воздействием на окружающих, а также на природные явления, животный и растительный мир[3].

Разумеется, обрушивающиеся на кандидата в шаманы новые варианты восприятия мира серьезно трансформируют его мировоззрение (*Харитонова,* 2004в). И, возможно, это диктуется более глубокими причинами, нежели сами ощущения, эмоции, видения. За ними стоят особенности трансформации работы мозга. Активация тех или иных зон мозга сенситивов при погружении в ИСС значительно меняется в сравнении с обычным состоянием сознания (*Свидерская,* 1999; *Свидерская* и др., 2001; *Украинцева,* 2004 и др.), и это отрабатывается впоследствии как навык погружения, навык работы в определенной технике, а позже сохраняющиеся навыки воздействуют на работу мозга уже в обычном состоянии, трансформируя сознание[4]. Таким образом, нейрофизиологические проявления вызывают трансформации: с одной стороны – мировоззрения, с другой – психики.

В традиционном обществе кандидат в шаманы также не готов к столкновению со своим "предсознанием" (*Казначеев*, 2000; этот термин более точен, но в литературе более привычен термин психологов "подсознание"), как и любой представитель современной цивилизованной среды. Однако если у последнего чаще всего есть установка на то, что происшедшее с ним погружение – аномалия или вполне объяснимое реалистически явление (речь не идет о личностях, настроенных религиозно-мистически), то у первого есть убеждение и некое "знание" о реалистичности ирреального мира, с которым он столкнулся. И, как правило, есть представление о своем избранничестве. Это определяет положение избранника в обществе. Его же новая жизнь, открывшаяся ему с момента исходных погружений в ИСС, формирует его мировоззрение, самооценку, а также позволяет выступать в роли своеобразного ретранслятора ирреального знания. Обладание "сверхзнанием" – сейчас в научной практике принято также использовать понятие погружения в сферу *сверхсознания* (термин заимствован из системы К.С. Станиславского; см.: *Станиславский*, 1957; *Симонов,* 1994; *Свидерская,* 1999; *Свидерская и др.,* 2001), в отличие от *бессознательного* К.-Г. Юнга[5] – значимо отличает его от окружающих и, конечно же, отдаляет от них. Шамана отличает не только то, что он осуществляет неизбежную для него окказиональную *практику*, в то время как другие знают о ней лишь самые поверхностные вещи, но и его "знание", о котором другие также имеют весьма отдаленное представление.

Российская этнологическая наука в последние десятилетия в лице отдельных представителей, имевших богатый опыт полевой

работы и хорошие контакты с информаторами, стала обращать внимание на наличие значимых различий в сакральном мировоззрении конкретных групп социума, что, например, представлено в трудах Ю.Б. Симченко, Г.Н. Грачевой и др. Эти авторы не просто указали в своих работах на разницу в практике и мировоззрении профессиональных великих шаманов и их соплеменников; они продемонстрировали их при анализе полевого материала, а также – что наиболее ценно – отметили индивидуализированность ви́дения мира шаманом[6], чему способствует особый нервно-психический статус последнего[7] (*Симченко,* 1996. Ч. 1. С. 141–180; Ч. 2. С. 5–50; см. также: *Симченко,* 1976. С. 275; 1963. С. 168; *Грачева,* 1883; 1981 и др.)[8].

При изучении деятельности и мировоззрения, в том числе представлений о шаманских ритуалах знатоков практик, близких к шаманским, становилось очевидным, что знания этой группы лиц довольно сильно отличаются от знаний и взглядов собственно шаманов. В шаманистических социумах это различие подчеркивается тем, что все категории лиц, близких к шаманам, обычно имеют специфические наименования, не совпадающие с термином, которым называют настоящего шамана. Еще более значительны различия между шаманами и теми членами социума, которые являются простыми потребителями шаманского знания. Последнее хорошо продемонстрировано, например, в работах Ю.Б. Симченко[9], не просто разделявшего по религиозно-магическим воззрениям шаманов и шаманистов, но прекрасно показавшего эти различия на нганасанском материале.

Таким образом, в шаманистических социумах явно выделяются три группы лиц, в разной степени связанных с сакральными практиками и особыми знаниями, получаемыми "виртуальным путем": 1) *шаманы* – именно посвященные шаманы (прошедшие духовную инициацию, освоившие шаманские техники и, как правило, подвергавшиеся социальному посвящению); 2) близкие к ним лица – назовем их *шаманствующие* (т.е. те, кто выполняет смежные функции, либо второстепенные функции шамана – помощники шамана, костоправы, гадатели, сновидцы и т.п.); 3) обычные члены социума, не занимающиеся непосредственно магико-мистической и религиозно-магической деятельностью, но придерживающиеся соответствующих взглядов – *шаманисты.*

За этим разделением стоит не только (и не столько) культурная традиция и религиозные устои. В основе его – глубинные свойства человека и Вселенной, психофизиологическая природа человека и даже ее психофизические предпосылки. Именно поэтому такое разделение актуально не только для шаманистических обществ. Культурно-религиозный, этнографический и

фольклористический слои демонстрируют уже своеобразный выход на поверхность этих глубинных основ жизни. В ту же схему (шаманы – шаманствующие – шаманисты) укладывается любое иное традиционное общество, особенно не обремененное привнесенными мировыми религиями и неорелигиозными концепциями (ср., напр.: колдуны – ведуны и знахари – язычники; см.: *Харитонова,* 1999; 2000г). Учитывая то, что в культурно-религиозном, магико-мистическом отношении данная триада соответствует поляризации в плане близости человека к сакральной сфере, ее можно в обобщенном виде представить как деление на *посвященных, приобщенных*[10] и простых членов социума – *профанов*. На самом деле это разделение также базируется на учете основных функций и психофизиологических особенностей личности.

Посвященные всегда были наделены особыми способностями (речь не идет о банальном шарлатанстве и фокусничестве, имеющих место в любой культуре и любом обществе) и в силу этого могли получать некие недоступные другим знания особыми путями. Разумеется, такие знания становились сакральными по ряду причин, в том числе в результате понимания того, что человеку с неразвитыми способностями они могут основательно навредить, разрушив, например, его психику[11]. Эти знания могли определяться специальными наименованиями, подчеркивающими их достоверность, обладатели суперсенситивных свойств обретали их в состояниях, которые, по многовековым наблюдениям, можно характеризовать как ясновидческие; современные специалисты используют различную дробную терминологию – проскопия, ретроскопия, ясновидение, дальновидение (Парапсихология в России, 1995).

Интердисциплинарные исследования подтверждают реальность особого статуса шаманов, колдунов, магов, если речь идет о лицах, действительно обладавших развитыми суперсенситивными и экстрасенсорными свойствами. Эти свойства непосредственно сопряжены с овладением навыками погружения и работы в ИСС при использовании различных техник, например, аффективных, медитативных и др. (*Харитонова,* 1999д; 2000). Широко представленная в настоящее время практика работы так называемых народных целителей (лиц, прошедших специальную подготовку в сфере народной и традиционной медицины, экстрасенсорных практик и получивших соответствующие удостоверения; см. подробно: *Харитонова,* 1995; 1996; 1999г) демонстрирует реальность развития у большинства людей способностей биоэнергетической и энергоинформационной диагностики, а также лечебно-корректирующего воздействия. Практика свидетельству-

ет не только о достоверности лечебных воздействий шамана или иного традиционного специалиста-лекаря, но и о том, что данные воздействия не сводились исключительно к психотерапевтическим. Замечу, что именно психотерапия в привычном понимании в подобных лечебных актах, сведена до минимума (*Харитонова,* 1995; ср.: *Ондар,* 1998).

Немногочисленные[12] посвященные в традиционных социумах, как правило, обладали особыми способностями и специфическими знаниями, причем этим они в значительной степени могли отличаться от приобщенных к сакральным практикам и знаниям. Приобщенные – это помощники шаманов, а также лекари, знахари, гадатели и т.п. Многие из них находятся на пути становления и развития своих способностей. Они еще не равны посвященным, и это не позволяет им вести себя сообразно модели поведения посвященных. Если же такое допускалось кем-то из приобщенных, то социум имел возможность контролировать ситуацию, используя внутренние морально-этические стимулы[13].

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

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

Непосвященные, или профаны, не обладали не только возможностями посвященных входить в непосредственный контакт с виртуальной реальностью, но и знаниями приобщенных о сакральных тонкостях ритуальной стороны магико-мистических и религиозно-магических практик. Это, разумеется, не исключает их общей ориентации в таких практиках и познаний о них, полу-

чаемых в основном из фольклора или рассказов приобщенных, из некоторых сообщений посвященных, рассчитанных на широкую аудиторию. Профанная среда вынужденно пользуется услугами двух первых групп, естественным образом узурпировавших сакральное знание и практики социума.

Каждую из выделенных групп в социумах с определенными магико-мистическими и религиозно-магическими практиками можно обозначить через специальные, в том числе уже существующие в научном обороте термины, а иногда – наименования, используемые в традиционной среде. Например, вполне очевидно, что в шаманских социумах первая группа – собственно шаманы, большие шаманы (т.е. *кам, удаган* и т.п.); вторая же имеет многочисленные местные подгруппы со своими обозначениями, и здесь требуется введение условного термина – *шаманствующие* (*Функ, Харитонова,* 1999, 1999а) – владеющие некоторыми шаманскими практическими навыками и культивирующие в своей среде определенный набор познаний, недоступный для лиц, совсем непричастных к практике шаманов и культовой деятельности; третья, наиболее многочисленная группа – *шаманисты* – приверженцы практик шаманов, исповедующие верования анимистическо-аниматического характера, которые лежат в основе представлений и шаманов в том числе.

Термины могут показаться не вполне удачными, но ими обозначены конкретные понятия, сам же терминологический аппарат может совершенствоваться. Надо сказать, что необходимость классифицирования и введения конкретной терминологии диктуется существующей в традиционных обществах социальной и культурно-религиозной ситуацией. Не заметить эту триаду при работе с культурами шаманского типа крайне сложно, хотя перепутать шаманов с шаманствующими – вполне реально. Это показывает практика исследований, особенно последних двух десятилетий, когда ринувшиеся в сибирское этнографическое поле антропологи и этнологи, не говоря уже о журналистах и кинооператорах, радостно начали сообщать о сохранившемся в далеких краях шаманизме, несмотря на все попытки уничтожить его в годы советской власти. Разумеется, за шаманов принимались и выдавались в основном шаманствующие. Путаница вызывалась, как правило, научной позицией ученого, формирующейся под грузом традиции восприятия и научных трактовок шаманизма в прошлом, а порой и в современном шамановедении.

К сожалению, трактовки исследователя, отправляющегося "в поле", часто провоцируются не столько особенностями конкретного материала, сколько собственными методологическими установками ученого. В ситуации с шаманизмом это особенно хо-

рошо видно, так как финальный результат полевых штудий обычно заранее можно предсказать – он моделируется исходной позицией автора в отношении к шаману как 1) к психически больному, генетически страдающему психическими отклонениями и (не)победившему (пусть даже временно) свою болезнь; 2) к абсолютно здоровому человеку, не обладающему никакими особыми способностями, но помогающему своему социуму справляться с трудностями существования, благодаря сознательному принятию на себя одной из сложнейших общественных ролей; 3) к ловкому шарлатану, пользующемуся глупостью и страхами сородичей для собственной наживы; 4) к служителю религиозного культа, верящему как в реальность в традиционные мировоззренческие модели; наконец, как 5) к человеку, наделенному от природы либо приобретшему в силу обстоятельств или собственного желания некие не совсем обычные способности. Понятно, что только в последнем случае речь может идти о нацеленности на изучение специфического психофизиологического феномена, реальных особенностей психического и нейрофизиологического характера (как минимум), предопределяющих и поведенческий статус человека, и социальный и мировоззренческо-религиозный и т.д.

Если исследователь допускает, что шаман значительно отличается от иных членов сообщества наличием хорошо развитых суперсенситивных и экстрасенсорных способностей, владением техник погружения в ИСС и навыками работы в них, т.е. если для самого исследователя понятна психофизическая и психофизиологическая природа феномена, стоящего на самом деле за всеми религиозно- и магико-мистическими практиками, то он, несомненно, по этому основному признаку выделит группу собственно шаманов, отделив их от близкой, но не идентичной им группы шаманствующих. Для такого ученого вполне очевидно, что шаман – не столько великий магистр виртуального знания, сколько заложник своих способностей и одновременно традиционного мировоззрения, сложившегося ранее не без активнейшего участия подобных ему лиц.

Дополнительной сложностью в этих разграничениях является активная жреческая практика тех, кто может относиться к кругу шаманствующих. Дело в том, что, как известно, многие старейшие и мудрейшие члены традиционного общества оказывались с годами в круге шаманствующих. На этот счет существует множество верований: что пожелания стариков обязательно сбываются, что они могут предвидеть и “видеть” (имеется в виду ясновидение и сновидение), ну и, конечно, убеждение в том, что именно они могут лучше других осуществить ритуалы-обраще-

ния к божествам. Именно из стариков выделялись лидеры, обслуживающие религиозный культ. Вместе с тем по своим качествам они могли быть и шаманствующими. На существование такого разделения указывали исследователи на алтайском материале (*Сагалаев, Октябрьская*, 1990; *Ямаева*, 2002). Подробно эту тему осветила К. Хампфри на монгольских данных. С помощью своего информатора и соавтора Ургунге Онон она указала на четкое разделение шаманов и стариков-жрецов: "В Бокорчене старейшина специализировавшийся на отправлении ритуалов был известен как *багчи*. Ургунге (соавтор-информатор. – *В.Х.*) настаивал, что багчи (отправитель ритуалов) был существенно отличен от шаманов, призывающих духов, таких как *ядган* или *отоши*. Делом багчи было знать ритуалы и произносить молитвы. Багчи не подвергался инициации, не носил специальных одежд, но он должен был быть старым человеком и ни при каких обстоятельствах это не могла быть женщина. Он мог делать жертвоприношения и подношения, приносить в жертву духам лошадей, произносить заклинания, делать предсказания путем чтения изломов на раскаленной в огне бараньей лопатке. Багчи часто действовал как наблюдатель и помощник шамана при проведении ритуала. Багчи считались лучшими, чем шаманы, в ораторском искусстве и молитвах, и такие представления могли быть экзальтированными, но важное различие было в том, что он не был шаманом. Он должен был много общаться с духами, но это было действие по отношению к ним, сохраняющее разную идентичность и обычно он не был в состоянии вселять их. В действительности все ритуалы, проводимые багчи, могли исполняться другими стариками. Он был как квинтэссенция "старого человека", тот, кто выделился из других, благодаря качественному знанию ритуала и ораторским способностям» (*Humphrey*, 2003. P. 30).

В данном случае исследовательница отметила характеристики, которые важны именно для категорий шаманствующих: среди этих лиц обычно оказывались те, кто отличался прекрасной памятью, умением исполнять заклинания, понимать речи и песнопения шаманов и толковать их; они умели гадать, а некоторые из них отличались способностью предвидения/ясновидения. Таким образом, они были довольно близки к шаманам, но у них не было основного – способности общаться с духами, погружаясь в глубокие стадии ИСС. Аналогичное отмечает К. Хампфри: "Что было существенно для того, кто мог бы быть шаманом ядган – это была способность стать единым с духом и, следовательно, быть в состоянии путешествовать в космос и узнавать то, что обычные люди не могли знать" (*Humphrey*, 2003. P. 30).

Подчеркну еще раз, если отделение шаманистов от всех, кто претендует на причастность к шаманским практикам и особым знаниям, не составляет труда, то разграничение шаманов и шаманствующих может вызывать затруднения, во-первых, по причине "переходных состояний" у определенной части этого контингента, во-вторых, в силу специфичности возможностей конкретных обладателей развитых суперсенситивно-экстрасенсорных способностей, в-третьих, из-за наличия некоторых шаманских ритуалов и вариантов практики, усложняющих оценку ритуальных действ и их участников.

Шаманистическое общество при таком разделении напоминает сакральную пирамиду, подножием которой является самый мощный количественно пласт *(непосвященные) – шаманисты*; ее срединный срез, небольшое число осведомленных лиц *(приобщенных) – шаманствующие*; ее вершина, часто заостренный пик (одинокий *посвященный*) или несколько лиц одного уровня – *шаман(ы)*. Данная модель, не правда ли, напоминает модель трехъярусной Вселенной, столь любимую исследователями.

Что же касается самих дифференциаций, то при всех сложностях они все-таки вполне реальны и, главное, необходимы. Кроме того, они существуют не только в шаманистических обществах; во всех иных у названных групп лиц есть свои аналоги, например колдуны, знахари, "язычники".

[1] То же самое можно отнести и к способности погружаться в ИСС, к гипнабельности. Ср.: "Судя по их самоотчетам о глубине гипнотического транса, оба испытуемых достигали гораздо более глубоких уровней, чем прежде. Мое клиническое впечатление и впечатление других наблюдателей подтверждали эти данные: испытуемые погружались в более глубокие гипнотические состояния по сравнению с теми, которые наблюдались у них ранее. Кроме того, Анна, продолжавшая в течение нескольких последующих лет экспериментировать с гипнозом, как с самоиндуцированным, так и с индуцируемым другими, сообщила, что стала намного более внушаемой, чем до этого эксперимента с взаимным гипнозом" (*Тарт*, 2003. С. 171).

[2] Экспериментальные исследования феноменов довольно широко проводятся в сфере психотроники (парапсихологии) и в современных интердисциплинарных научных опытах. Литературу по данному вопросу можно обнаружить в специальных указателях (напр.: Парапсихология в России: Библиографический указатель. Хрестоматия. Термины / сост. Э.К. Наумов, Л.В. Виленская, Н.Л. Шпилева. М., 1995). См. также труды пяти международных конгрессов "Народная медицина России – прошлое, настоящее, будущее" ("Научно-практические аспекты народной медицины". М., 1993. Т. 1, ч. 1–2; 1995. Т. 2; 1996. Ч. 1–2; 1997. Ч. 1–2; 2000. Ч. 1–2; М., 2003); Физики в парапсихологии, 2003 и др.

[3] О наиболее поразительных фактах воздействия на растения, клетки, неживые объекты в экспериментальном режиме см., напр.: *Карцев*, 1995; *Корабельникова Л.А.* Восхождение духа. М., 2003 и др.

[4] Разумеется, интереснейшим для исследования представляется вопрос о генетической заданности и возможности наследования подобных особенностей работы мозга, поскольку в принципе некие универсалии такого рода выявляются нейрофизиологами (*Свидерская, Королькова*, 1994). Исследование этого вопроса могло бы снять бытующее без особых на то оснований утверждение о существовании "аномальных наследственных невротических реакций" (*Вайнштейн*, 1991. С. 248), поскольку в данном случае речь должна идти о наследовании способностей и "технических навыков" к работе мозга в вариантах ОСС и ИСС, к передаче способностей к "расширению сознания" (*Цатурян*, 1993).

[5] В современных работах, особенно философских, может встречаться иное наполнение термина без особых пояснений (см., напр.: *Бескова*, 2002).

[6] Обратим внимание на то, что данную особенность осознавали не только традиционные шаманы, ее прекрасно понимают и комментируют (разумеется, в соответствии со своим мировоззрением) современные практики шаманизма, имеющие, как правило, достаточно высокий образовательный статус. Приведу только один пример из книги представительницы западной цивилизации, имеющей бурятские корни и приобщившейся к бурятскому шаманизму в 1990-е годы, которая именует себя Сарангэрэл: "Ваш опыт не будет похож ни на какой иной, ведь каждый шаман сотрудничает лишь со своими духами" (*Сарангэрэл*, 2003. С. 38).

[7] Ср., напр.: "...всеми информаторами подчеркивалось то, что шаманские сведения о мире духов, как и представления о мироздании, вообще глубоко индивидуальны и нередко противоречивы..." (*Симченко*, 1976. Ч. 1. С. 141).

[8] Изучение различий сакрального мировоззрения внутри шаманских социумов и выявление их причин позволили этим ученым максимально приблизиться к постижению глубинных сложностей феноменов магико-мистического толка. И все же их подлинное понимание требует более емких и всесторонних исследований, интегрирования научного знания – "от физики до лирики", необходимость чего лучше осознают пока первые (ср.: *Акимов*, 2001; *Коган*, 1999; 2004; 2004а и др.).

Этнологи порой не просто не полагаются на данные естественников и даже более близких им специалистов, но не видят смысла к ним обращаться вообще, и уж во всяком случае, при изучении собственных материалов, хотя достаточно осведомлены о том, что исследованием шаманизма во второй половине XX столетия занимаются представители самых разных наук (см. специально: *Ревуненкова*, 1988). Например, при проведении в 1999 г. в Москве первого Международного интердисциплинарного конгресса по шаманизму "Шаманизм и иные традиционные верования и практики" оргкомитет столкнулся с резким неприятием со стороны этнологов даже самой идеи общения с представителями иных наук в их научном поле, не говоря уже о желании выслушать, понять, организовать ситуацию диалога. Это отмечалось со стороны абсолютного большинства как отечественных, так и зарубежных специалистов. Позже, правда, ситуация изменилась и стало формироваться интердисциплинарное направление, в том числе с участием этнологов и этнографов (ЭИ... 2004. Т. 9).

Однако и сейчас еще большинство ученых, изучающих шаманизм и иные традиционные верования и практики, связанные с раскрытием суперсенситивно-экстрасенсорных свойств человека, очень далеки от попыток соорганизовать свои исследования совместно с представителями иных наук. Невзирая на то, что материал, сама этнокультурная ситуация наталкивала даже этнографов прошлого на рассуждения о том, что в традиционной культуре представлены различные специалисты магико-мистического толка, делящиеся по своим специфическим способностям и навыкам – во всяком случае, отличающиеся от собственно шаманов (см., напр.: *Вербицкий,* 1870; *Анохин,* 1924). При оценке шаманов как шарлатанов или психически больных – это было достаточно безразлично. Но как только шамановеды начали исходить из реальных установок, стало очевидно, что эти различия лежат вне сферы собственно этнографии и этнологии.

Необходимость нового подхода в оценке сакрального аспекта традиционной культуры на примере шаманства/шаманизма уже ощущается в некоторых работах второй половины XX в. и усиливается к началу XXI в. Это заметно в первую очередь там, где авторы пытались выделять – вслед за хранителями традиции – группы различных специалистов, имеющих прямое или опосредованное отношение к феномену шаманизма. Обычно при отсутствии великих шаманов у какого-либо народа исследователи внимательно изучали специалистов близких к ним (*Дьяконова*, 1976; *Кулемзин,* 1976; *Соколова,* 1991; *Ревуненкова,* 1995; *Бакаева,* 2001; *Тюхтенева,* 2001 и др.). Пример тому – материал обских угров; угроведы рассматривали, в том числе в дискуссионном порядке, проблему отсутствия великих шаманов в обществе, неплохо сохраняющем свои шаманистические воззрения. Вопрос с обскими уграми особенно интересен и показателен: обобщенный в современных исследованиях материал прекрасно демонстрирует развитие у хантов, например, в первую очередь мощного жречества, т.е. религиозно-мистических практик (подробно см. главу «Призрак “белого шамана”» в настоящем издании; материалы см.: *Бойко,* 1997).

[9] Такие материалы прекрасно демонстрируют различия основ магико-мистических и собственно религиозных практик, скрывающихся за особенностями общения простых людей с божествами. Ср., напр.: «Общение простого человека и шамана с представителями идеального мира различаются тем, что шаман имеет с тем миром двустороннюю связь, – т.е. получает ответ на свои действия непосредственно сам, а люди, не обладающие шаманскими способностями, могут лишь высказать свои пожелания непосредственно Великим Матерям или же “видным глазами” идолам, не получая при этом подтверждения о получении сигнала и какого-либо решения на этот счет» (*Симченко*, 1996. Ч. 2. С. 40). Интересно, что иногда на языках коренных народов по-разному называется даже информация, получаемая от шаманов и обычных людей (там же. Ч. 1. С. 10).

[10] Приобщенными в трактовке других исследователей могут именоваться в том числе лица, стремящиеся к усвоению чужой традиции – например, исследователи шаманизма (ср.: Т.Д. Булгакова: ЭИ... 2004. Т. 9. С. 87).

[11] На это обращалось внимание еще в XIX столетии классиками отечественной этнографии. Однако в то время не было очевидно для собирателей шамановедческих сведений, что психопатология, проявившаяся в процессе шаманского становления, есть свидетельство исходного психического заболевания или предрасположенности к таковому, но не развитие собст-

венно шаманских способностей. Например, известный алтайский миссионер В.И. Вербицкий писал о кандидатах в шаманы, что ни один из них "никогда не принимает этой должности добровольно, напротив того, естественно противится – волею и умом принятию – но это род инкубации, которая с детства получается от родителей по наследству как болезнь". При этом автор признает, что кое-кто "может иногда отбиться от должности, которая по милости предка падает на него, но это отбиванье дорого стоит: избираемый делается от того или вовсе безумным, или уродом, или запугивается и умирает" (*Вербицкий*, 1870. С. 63). Надо заметить, что ситуация с разделением психических больных и собственно шаманов (суперсенситивно и экстрасенсорно одаренных личностей) весьма сложна, поскольку, согласно современным исследованиям, личности в пике патологии могут проявлять неординарные способности в этом отношении (см., напр.: *Ли,* 1994). Интересно, что для представителей шаманистических обществ этот вопрос не считался неразрешимым, поскольку члены таких социумов были убеждены в том, что опытные шаманы без труда разделяют больных и "избранников духов", излечивая одних и вводя в шаманство других.

Обратим внимание на то, что о возможностях негативных личностных трансформаций при приобщении к различным традиционным и современным методам освоения "виртуального знания" предупреждают многие психологи, психиатры, этнологи и даже философы (*Бескова,* 2002). Интересно, что при приеме на курсы биоэнерготерапевтов в ответственных учреждениях претенденты обязательно проходили специальную психолого-психиатрическую экспертизу, где многим из них в итоге не рекомендовалось заниматься подобными практиками с откровенным указанием на то, что им могут грозить серьезные негативные психические трансформации. Такая комиссия работала, например, много лет во ВНИЦТНМ "ЭНИОМ", в состав ее входил известнейший психиатр, исследователь необычных феноменов Д.Г. Мирза, психологи О.И. Жданов, Е.А. Мещерякова и др.

[12] Число по-настоящему одаренных людей в суперсенситивно-экстрасенсорном отношении всегда было невелико. Об этом можно судить по тому, что великих, больших шаманов в традиционных социумах знали и их появление и становление контролировали (см., напр.: *Широкогоров,* 1919; *Suslov*, 1983). Одновременно с ними существовала гораздо более многочисленная группа приобщенных всякого рода. Но собственно посвященных всегда были единицы. Например, «число настоящих "больших" (и активно практикующих) шаманов у нганасанов в каждый текущий момент не превышало трех-пяти человек» (Таймырский... 1994. С. 18). В настоящее время в свете формирования практики народного целительства не единожды были попытки высчитать допустимый процент таких лиц в обществе (часто мотивировалось тем, что за этим процессом следит Вселенная, т.е. некое разумное или божественное сверхначало) – обычно называется цифра 2–3%. Скорее всего, количественные данные здесь подчинены той же закономерности, что и данные по наличию, скажем, особенно талантливых живописцев или музыкантов. Вместе с тем, в отношении шаманов нельзя сбрасывать со счета и "социальный заказ" на их деятельность, существующий в обществе.

[13] Эта ситуация принципиально отлична от современного положения дел в крупных городах, где массово печатаются объявления об услугах различного рода, абсолютное большинство которых не соответствует реальности – например, московская газета "Центр-плюс" (*Харитонова*, 2000в).

Неуничтожимость оккультизма

Посвященные, приобщенные, профаны найдутся в любом социуме. Например, у славян, где вопрос о возможном существовании шаманизма в древности, по сути дела, так и остается вопросом (см. подробно: *Харитонова,* 1999д), аналог рассмотренной триады *шаманы, шаманствующие, шаманисты* составляли *колдуны, знахари* и их приверженцы – *язычники.* Колдуны, как и шаманы, относятся к категории посвященных. И тем и другим приписываются, благодаря их большим суперсенситивно-экстрасенсорным способностям, негативные качества. Но в их оценке важнейшую роль играет установка, заданная мировыми религиями, пришедшими на смену политеистическим воззрениям. Шаманизм был объявлен "черной верой", что особенно ярко прозвучало при формировании алтайского бурханизма, так как он был противопоставлен "белой вере" (бурханизму) и "желтой вере" (ламаизму). На общепринятое наименование и, следовательно, оценочное мнение в отношении шаманизма указывает его использование даже в названиях научных трудов, например одна из первых работ бурятского исследователя шаманизма Д. Банзарова названа "Черная вера, или Шаманство у монголов" (1848). Колдовство, особенно в зоне распространения христианства, рассматривалось исключительно как проявление дьявольского начала и абсолютное зло, как "черное дело". Но не только это сближает колдунов и шаманов.

В традиционных представлениях и специальной литературе встречаются разные мнения относительно сходства таких людей, отмеченных странными свойствами. Чаще давлеет обывательская точка зрения; согласно ей колдун – это непременно злыдень, который только тем и занимается, что "портит" людей, расстраивает свадьбы, лишает кого-то талана (удачи, счастья), благополучия, достатка и т.д. Оценки шамана разнятся. И если дифференциация колдунов на "плохих" и "хороших" (черный колдун/колдун) несколько стерта в осознании персонажа профанной средой, то разделение шаманов, особенно в некоторых регионах, оказалось довольно ярко выраженным не только в варианте хороший/плохой, но и белый/черный, *хам/чек-хам* (шаман – пожиратель душ) и т.п. Однако в реальности эти деления сводятся совсем не к наличию особых категорий магико-мистических специалистов. Страх перед возможностью нанесения вреда необычным человеком заставляет профанное сообщество причислять его к группе потенциально опасных лиц, в результате чего

негативная характеристика, данная конкретному лицу на основе морально-нравственных оценок, начинает восприниматься многими как категориальная. К сожалению, это обычно усваивают исследователи, не достаточно хорошо знакомые с особенностями сакральных практик, что приводит к неточным оценкам в фиксируемом и публикуемом материале.

Сложность оценок здесь естественна. Иногда посвященные даже самих себя не только не могут четко охарактеризовать, но и... побаиваются. Одна из современных сильных шаманок на мой вопрос, к каким шаманам она себя относит – черным или белым, сказала: видимо, к черным. И далее пояснила, что она не делает никому плохого сознательно, однако еще до начала практики обратила внимание на странную особенность: если кто-то ее сильно разозлил или обидел – он обязательно будет наказан, не говоря уже о ситуации, если она на кого-то в обиде и гневе выругалась с пожеланием зла. При этом шаманка призналась, что она сама себя боится, поскольку ей трудно управлять такими процессами, а на предложение поразмышлять, почему это происходит, задумчиво сказала: "Не знаю... Может, духи у меня такие? А, может,„– я сама..." (ПМА, 2002). Поскольку шаману, действительно, порой бывает трудно понять, кто формирует его волевые посылы (см.: *Харитонова,* 2004в), то даже его рефлексирующие самооценки могут изрядно запутать непосвященных, в том числе и исследователей[1].

Надо заметить, что восприятие конкретного лица, принадлежащего к магико-мистической или магико-медицинской сфере, может значительно меняться – и не в лучшую сторону – с ростом его суперсенситивно-экстрасенсорных возможностей. Так, одна из мордовских женщин, считающаяся пока еще "нечто знающим человеком", на вопрос о том, как относятся к ней люди там, где она живет, сказала, что это отношение заметно меняется в худшую сторону. Чем больше ей удается помогать людям, тем больше они ее боятся, а теперь уже начинают поговаривать о том, что она – колдунья (ПМА, 2004).

Интересно, что принцип характеристик сильных посвященных может различаться в своей и чужой среде. Известно, что в славянской культуре, где привычно рассматривают колдунов как некое абсолютное зло (под влиянием не только страха перед ними, но и христианского воспитания), для конкретных лиц, оказывающих помощь окружающим, все же будут делаться оправдательные скидки, однако шаман в этой среде очень часто воспринимается как исключительное зло даже в наши дни. Так, во время международного симпозиума "Экология и традиционные религиозно-магические знания" в 2001 г. оргкомитет пытался поселить с русской семьей на даче одну бурятскую шаманку,

считающуюся на ее родине человеком исключительно положительным (сама она представляет себя настолько "чистой", что не рискнула поселиться в санатории, где усмотрела наличие негативной энергетики). Члены семьи, о которой идет речь, довольно часто и активно прибегают к помощи русских знахарок и гадалок, но, узнав о том, что им предлагается поселить у себя в доме шаманку, наотрез отказались это сделать, полагая, будто шаман и есть олицетворение вселенского зла. Этот показательный пример не противоречит многим другим, когда отчаявшиеся люди готовы искать помощи у кого угодно; в ту же Бурятию многие русские ездят лечиться и к шаманам, и к *эмчи-ламам*. Здесь на самом деле работает одна и та же схема: страх перед неведомым, непонятным, сверхъестественным заставляет и бояться обладателей экстрасенсорных способностей, и искать у них помощи, особенно когда человеку уже рассчитывать больше не на что. Схожая ситуация в оценках и в среде шаманистов: там обычно колдунов считают воплощением зла, а к шаманам относятся дифференцированно. Это касается профанной среды.

Сами же посвященные характеризуют специалистов иноэтничных групп по-разному. Многое зависит от степени понимания ими природы суперсенситивных и экстрасенсорных способностей. Если они рассматривают такие способности достаточно реалистично, то понимают при этом и идентичность природы шаманских и колдовских проявлений (см., напр.: *Харитонова,* 2001б). Однако здесь есть, как минимум, две сложности.

Во-первых, серьезные различия в технике работы. Экстатическо-трансовые мистерии шаманов с поэтапным погружением в ИСС или несколькими погружениями, с особыми типами работы в таких состояниях значительно отличаются от аффективно-медитативной техники знахарей и ведунов и, тем более, инсайтной техники колдунов. Можно сказать, это два прямо противоположных типа погружений и работы. В зависимости от техники различаются характер, скорость и степень оказываемого воздействия (см. подробно: *Харитонова,* 1999д).

Во-вторых, мировоззренческие особенности. Очень близкие варианты психофизиологических проявлений при обретении особых способностей приводят, благодаря использованию различных техник и разнице исходных мировоззренческих установок, к слишком разному осознанию обладания "силой" на виртуально-образном и визуально-тактильном уровнях. Колдун осознает идею "потусторонней силы" либо как полный бред непосвященных, понимая, что все происходящее связано с ним самим, либо как "нечистую силу", которая целиком и полностью подчинена ему до тех пор, пока у него достаточно психической воли и физи-

ческого здоровья для управления ею. Вспомним рассказы о страшных мучениях колдунов перед смертью и их попытках передать "нечисть" – сохраняющийся энергетический потенциал – кому-то даже случайно оказавшемуся рядом (*Зиновьев*, 1987). Эта нечистая сила для колдуна, как и для шамана, персонажно выражена. Взаимоотношения с подручными персонажами строятся по-разному, далеко не всегда так, как отражено в фольклорных источниках через случайные сведения непосвященных.

Для (нео)шамана (разумеется, если нет осознания естественности необычных проявлений) "сила" концентрируется в идее наличия духов-помощников, духа-покровителя, духов-предков-шаманов. С ними надо искать взаимопонимания, не столько командовать ими и давать вовремя работу, а задабривать, кормить, приносить жертвы и т.п. Шаман оказывается зависимым от духов, которые во многом "управляют им" на протяжении всей жизни. Его понимание природы и сущности происходящего отлично от представлений колдуна. Видимо, исходно это предопределяется спецификой колдовских и шаманских техник погружения в ИСС и работы в таких состояниях. Аффективные техники шаманов, приводящие к экстатическо-трансовым проявлениям, дают слишком сильный галлюцинаторный фон. Поэтому "общение с духами" становится смыслом жизни, в то время как у колдуна, в основном, – принципом работы и общей идеей (*Харитонова*, 1999д; 2000; 2000д; 2004в).

Понимание природы шаманской и колдовской практик самими адептами зависит от их нервно-психического статуса, культурного и образовательного уровня, степени развитости способностей и, главное, характера становления, развития этих способностей (ср.: *Харитонова*, 2004д; *Сафтуф, Харитонова*, 1999). Реалистично оценивающие суть ситуации и (нео)шаманы, и колдуны подчеркивают обычно идентичность своей природы и смысла деятельности, хотя, конечно же, они могут подчеркивать различия в технике работы и особенностях ее внешних проявлений. Но это не исключает возможных отрицательных ответов на вопрос о том, различна ли природа шаманской и колдовской практик, различаются ли шаманы и колдуны. Впрочем, очень часто такие данные получаются просто при недообследованности или неправильно проведенном опросе информатора. Более детальные расспросы позволяют обычно уточнить ситуацию. Здесь важно учитывать и иные, вторичные моменты. Например, у живущих в одном регионе колдунов и шаманов часто существует конкуренция. И это, в том числе, объясняет особенности взаимохарактеристик, хотя тщательно скрываемый подтекст может оказаться неясным для исследователя.

Ученых можно понять в таких ситуациях: внешние проявления колдовской и шаманской практик оказываются слишком различными. Именно это бросается в глаза в первую очередь. Однако нельзя забывать, что глубинные основы становления шамана и колдуна очень близки.

Обратимся к началу практик, к посвящению шаманов и колдунов. Посвящение в традиционном обществе может восприниматься самим адептом и окружающими в двух видах: социальном (ритуальном) и личностном (духовном – психофизиологическом и психоментальном).

Процесс обретения статуса посвященного был связан в первую очередь с посвящением духовным, что являло собой ряд психофизиологических изменений в организме кандидата с последующими мировоззренческими трансформациями. Речь в данном случае идет об обретении специфических способностей (обычно воспринимаемых как переданные духами или конкретным, имеющим такие возможности, человеком). В шаманской традиции это соотносится с *избранничеством духами*, а оно, как известно, сопровождается так называемой шаманской болезнью. В колдовской практике также имели место своеобразные проявления такого рода (см. подробно: *Харитонова*, 1999; 1999д. Ч. 1). Тот факт, что шаманская болезнь – это не болезнь, а сами шаманы – здоровые люди (часто наиболее здоровые и в физическом, и в психическом отношении члены социума), как уже говорилось ранее, давно перестал быть дискуссионной темой (изложение вопроса см.: *Ревуненкова*, 1974; на основе этнологической литературы см., напр.: *Басилов*, 1992. С. 116–120; 1997).

Интерпретация шаманской болезни, предлагавшаяся в моих предшествующих работах, сводится к идее оценки этого периода в жизни шамана как периода психофизиологического становления, освоения техник погружения в ИСС и работы в них (*Харитонова*, 1999д и др.; ср.: *Кальвайт*, 1998). В плане же сравнения шамана и колдуна на этапах их психофизиологического становления важными оказываются традиционные техники работы, а в первую очередь, традиционные варианты приобщения к конкретному типу магико-мистической практики. Последнее связано с психоэнергетической сферой: она является не менее важной в процессах освоения шаманской и колдовской деятельности. К сожалению, данный аспект остается до сих пор мало изученным (см.: Welten... Bd. 3, 1994; ср.: Парапсихология в России, 1991), во всяком случае, в отечественной науке. Отмечу, что в настоящее время активно исследованием "энергии ци", а в связи с этим и традиционными магико-мистическими практиками, занимаются японские ученые, где эта сфера финансируется очень основа-

тельно на государственном уровне. Очевидно, что в ближайшее время будут получены серьезные результаты их работы. Пока же остановимся на описательно-этнографических подробностях этих проявлений, однако попытаемся изложить это с использованием специальной терминологии.

Судя по фольклорно-этнографическим данным, при введении в шаманство и в колдовство используются различные варианты психоэнергетического приобщения к практике. Психоэнергетика может проявиться как в моменты *посвящения духами* – т.е. раскрыться самостоятельно, под воздействием сторонних психоэмоциональных, иногда физических стимулов (см.: *Харитонова*, 1995; 2004в), так и при прямом учительском введении в практику. В современной терминологии то, что проделывает учитель в сеансах посвящения, связано с открытием энергетических каналов; это дает толчок психическим, а затем и мировоззренческим трансформациям.

Последующему *социальному посвящению*, как правило, предшествовало своеобразное *введение в шаманство* или в колдовство, представлявшее собой специальное обучение учителем-предшественником. В роли учителей могли выступать как прямые предшественники внутри семьи или рода, так и приглашенные со стороны специалисты (часто это определялось соотношением "силы" кандидата и специалиста: слабый специалист не мог даже собрать духов для камлания над значительно более сильным кандидатом[2]).

Социальные (ритуальные)[3] посвящения в свою очередь могли быть общественными, групповыми, индивидуальными. Во-первых, во многих шаманистических обществах существовала традиция учительского введения в шаманство и публичного посвящения кандидата в шаманы в ходе специальных ритуалов, в которых участвовали все представители рода, а иногда и иные члены конкретного социума, проживающие в одном населенном пункте или нескольких близлежащих. Во-вторых, в различных традициях, в первую очередь в колдовских, имели место корпоративные посвящения, в среде специалистов, готовых включить нового члена в свое сообщество. Такие посвящения могли изначально быть тайными для профанной среды. О появлении нового посвященного общество узнавало по фактам его практики. В-третьих, имели место индивидуальные посвящения кандидата учителем, вводившим его в шаманство или в знахарско-колдовскую практику; такие действа обычно не оставались тайной для ближайшего окружения, однако присутствие посторонних на самом акте посвящения было необязательно, либо даже нежелательно. Каким бы по типу не было посвящение, смысл его оставался одним и

тем же: адепт получал санкцию социума или его части на начало профессиональной деятельности магико-мистического плана.

В практике шаманов и колдунов в традиционном обществе наличие социального и духовного посвящений были одинаково важны. Без первого – специалиста не признавало сообщество соплеменников, без второго – он не мог состояться как настоящий серьезный специалист. Однако могло отсутствовать и то и другое: были сильные специалисты, не прошедшие социального посвящения, но со временем многого достигшие в своей практике и признанные в конце концов обществом, а были хорошо подготовленные и посвященные специалисты, которых духовное посвящение фактически миновало – однако их, например, хорошо "натаскали" предшественники-родственники, что не исключало не только приобретения навыков для осуществления конкретной практики, но и развития в некоторой степени особых способностей, необходимых посвященным.

Если попытаться определить, что важнее в системе посвящений, то окажется сложно выявить это именно для традиционных обществ, где социальное признание специалиста, так сказать своеобразное назначение на должность, могло не просто быть самодовлеющим, но и стимулировать избранничество[4]. С этим связан момент наследования должности. Во многих регионах довольно устойчиво представление о том, что шаман в некотором смысле наследственная профессия, передающаяся внутри шаманского рода (правда, это списывается обычно на шаманскую болезнь и, следовательно, избранничество духами внутри конкретных родов[5]).

Разумеется, такое утверждение не абсолютно; не менее часто встречается мнение о том, что шаманами становятся в самых разных ситуациях различные люди и по разным причинам. Например, у тувинцев даже специально оговаривается источник получения шаманского дара[6]: шаманы могут быть потомственные – от шаманов-предков, но также и от хозяев земли и воды, от неба, от *албысов*, от *азаларов* (чертей) (*Кенин-Лопсан*, 1999. С. 34–44).

Здесь следует учитывать не только то, что избранничество могли инициировать различные духи, но и то, что наследованию профессии способствовали более земные проявления: постепенное, поэтапное приобщение к шаманской практике предков (в процессе наблюдения за ними и их работой, т.е. освоение навыков до специального введения в шаманство), естественно формирующийся интерес к духовным процессам в среде шаманов, психологическая установка на неизбежность приобщения к профессии (особенно, если человек объявлялся с рождения наследником шаманской практики) и т.д. Во многих регионах дети, которых об-

рекали на шаманское будущее, должны были помогать родителям-шаманам или иным шаманам-родственникам. Это поэтапное приобщение и вело с неизбежностью к наследованию должности, к открытию шаманских способностей; аналогичное наблюдалось в колдовских семьях. Если же учесть, что психоэнергетическому, психофизиологическому становлению человека, обреченного обществом на роль шамана, кто-то из больших шаманов мог серьезно помочь и в становлении его психоэнергетического статуса, в открытии его способностей (ср. с мгновенной передачей колдовских качеств, например), то становится понятным, что избранничество в каких-то случаях могло просто вызываться, стимулироваться шаманами-родственниками.

Для будущих больших шаманов, как и для настоящих колдунов, важнейшим в их сакральном становлении было время открытия в себе особых способностей, связанных с освоением техник погружений в ИСС и работы в них. И здесь также есть некоторая специфика, правда, не позволяющая абсолютно четко дифференцировать контингент посвященных по психофизиологическим показателям. Дело в том, что многие кандидаты имели врожденные качества, причем, разумеется, это всякий раз был специфический комплекс или единичное проявление (ясновидение и биоэнтроскопия, например, либо плюс к этому или отдельно биоэкстросенсорные/эниосуггестивные способности и т.п.). Другие обретали свои свойства и развивали способности различными путями в разные периоды жизни. Это могли быть переходные периоды (время полового созревания или, наоборот, увядания; то и другое связано с серьезными гормональными трансформациями), но могли быть и любые иные жизненные даты, в которые с человеком происходило нечто неординарное. Выделяется целый ряд возможных стимулов к неожиданному раскрытию таких свойств (см.: подробно: *Харитонова*, 1999в, 2000г).

Врожденные способности суперсенситивного и экстрасенсорного характера, как правило, изначально (а порой очень многие годы) не осознаются человеком как нечто необычное, отличающее его от других – он полагает, что все остальные видят, слышат, воспринимают мир, как и он сам. Таких людей (заметим, обычно наиболее сильных в отношении развития суперспособностей), как правило, минует классическая ломка сознания, именуемая шаманской болезнью, а в ситуации культур иного типа – одолеванием нечистыми. Очень часто эти уникальные личности различными способами обнаруживают свои странные свойства, осознают, что нечто отличает их от всех остальных, и, чаще всего, с подачи окружающих или в плане собственных экспериментов начинают свою деятельность. Обычно они поэтапно осваива-

ют те или иные присущие посвященным навыки. Если в обществе принято социальное посвящение (особенно семейно-родовое), то оно осуществляется по мере необходимости официального начала деятельности нового шамана. Колдун также социализируется при явной необходимости в его услугах. В ситуациях с исходным наличием суперспособностей, окружающих и самого кандидата может поражать возможность предвиденья, предсказаний, дальновидческие прорывы и биоэнтероскопия (рентгенозрение), телепатические свойства и т.д. Но, пожалуй, самым пугающим для профанной среды, как и для самого кандидата, до поры до времени является фантомное восприятие – голографическое видение энергетических проявлений. У многих людей с врожденными суперспособностями общение с виртуальными персонажами – духами, человечками, инопланетянами – не вызывает страхов и опасений, пока другие, случайно обнаружившие их способности, не обратят внимание человека (часто самым неделикатным способом) на его инаковость.

Иное дело, если суперспособности открываются неожиданно для самого кандидата, который до того момента воспринимал мир как совершенно обычный среднестатистический человек. Это ситуации для наиболее яркого проявления шаманской болезни и колдовского одоления нечистью. Довольно сложные и индивидуализированные процессы освоения преднамеренного перехода в ИСС, методов погружения и работы в них часто сопровождаются своеобразными психическими и невротическими бунтами, что профанное окружение воспринимает как начальные стадии общения шамана и колдуна с духами/нечистью. Сами они, естественно, понимают и воспринимают происходящее, как правило, согласно традиции, т.е. начинают "видеть" и ощущать то, что им предлагает господствующее в социуме мировоззрение.

Процесс освоения новой реальности значительно упрощается при появлении учителя, который обычно не только помогает освоить магико-мистические техники, имеющиеся в арсенале местных специалистов, но и помогает правильно организовать психоэнергетические процессы. Вместе с тем такой учитель-консультант отрабатывает и различные навыки, касающиеся ритуалов, текстов, исполнительских особенностей заклинаний, использования различных атрибутов и подручных средств и т.д.

Разумеется, в шаманском и колдовском пути есть достаточно много различий (см.: *Харитонова*, 2000г), однако, как было подчеркнуто изначально, глубинные основы всех процессов оказываются близкородственными, поскольку реально в том и другом случае речь идет об освоении одних и тех же суперсенситивных и

экстрасенсорных возможностей, свойственных людям, но, естественно, в различных вариантах.

Обратим внимание на один чрезвычайно интересный момент: глубинное сходство шаманских и колдовских свойств, значительно расходящихся в своих внешних проявлениях – фольклорно-этнографических, в первую очередь, – дает себя знать в процессе эволюции шаманизма и колдовства (*Харитонова*, 2004в). Колдовские практики, подвергшиеся гонениям со стороны церкви и государства намного ранее шаманских, утратили некогда свой внешний антураж, а возможно, даже трансформировали исходные типы погружений в ИСС, обретя медитативный или – кратчайший – инсайтный вариант (*Харитонова*, 1999). Судя по всему, под давлением различных обстоятельств (не только многолетнего преследования властями и церковью) что-то похожее происходит с шаманскими практиками, которые с годами утрачивают свое подробно-размеренное внешнее оформление (*Харитонова*, 2004в).

Это не означает, что нынешние адепты шаманизма перестали осознавать ценность использования ритуала и текстов. Просто понимание значимости того и другого отлично у посвященных и представителей профанной среды. Посвященные, в первую очередь те, кто склонен к исследованию и эксперименту (а мы не можем отрицать, что такие люди были в этой среде всегда, что вполне закономерно), в большинстве своем довольно реалистично осознают назначение всех составляющих процедуры работы с человеком и общения с духами. И поэтому у них приспособление к ситуации проходит достаточно легко. Например, в период советского гонения на шаманизм известный хакасский шаман Е.М. Кызласов, с которого была взята подписка впредь не камлать, все же не перестал помогать людям, но в случае необходимости камлал без костюма и использовал при этом маленький бубен, специально сделанный для таких целей; сами камлания были предельно краткими (ПМА, 2000).

Многие современные (нео)шаманы хорошо понимают, что внешний антураж важен, во-первых, для впечатления, производимого на профанную публику, с чем связан психотерапевтический момент, и, во-вторых, для самонастройки в работе, так как привычные атрибуты помогают мгновенно трансформировать свое состояние. Очевидно, что чем более профессионально развит шаман, чем лучше освоены им техники типа инсайта и развиты его суперсенситивно-экстрасенсорные способности, тем проще ему отказаться не только от костюма[7], ритуала, заклинательных текстов, но даже и от бубна – инструмента, обеспечивающего помощь в переходе в ИСС, в реорганизации работы мозга. Некото-

рые современные шаманы, как и многие великие шаманы прошлого, легко не только отвечают на вопросы клиента без специального камлания, но и оказывают помощь.

Зарубежные исследователи, интересующиеся феноменом шаманского действа и его результативности, называют аналогичные особенности. Например, Роджер Уолш со ссылкой на Э. Эрриена[8], указывает: "С ростом опыта шаманы могут становиться менее зависимыми от внешних вспомогательных средств. Они развивают способность входить в измененные состояния и оставаться там без помощи барабанного боя и других техник" (*Уолш*, 1996. С. 176). Далее Р. Уолш специально отмечает вспомогательное значение ритуала: "Как только шаман начинает приобретать известность, – пишет он, – то сразу же диагностирование и лечение становится короче и проще. К такому выводу пришел один, по крайней мере, исследователь, обнаруживший, что чем более известным становится шаман, тем меньше времени он способен уделять одному пациенту. Это выливается в парадоксальную ситуацию, когда тщательно продуманные и искусно выполненные ритуалы исцеления, с такой любовью описанные социальными антропологами, выполняются только теми целителями, у которых очень мало пациентов" (*Уолш*, 1996. С. 187, со ссылкой на: *Skultans*, 1986. С. 262). Уточним, что проблема не в количестве пациентов, а в уровне развития шаманских способностей погружения в ИСС и работы в них. Это, кстати, подчеркивает и Р. Уолш, предполагающий на основе экспериментального знания и данных антропологии, "что способность входить в измененные состояния можно развивать" (*Уолш*, 1996. С. 176).

Обратим внимание на то, что колдун давно работает без внешнего антуража и развернутого ритуала. Скорее всего, его некогда, как шамана в условиях современности, принудили к тому обстоятельства (*Харитонова*, 1999д. С. 1). Нельзя исключить предположения, что в период введения христианства на Руси, когда волхвы и колдуны преследовались и такие занятия жестоко карались, адепты магико-мистического знания вынуждены были приспособиться к обстоятельствам, делая опору в своих занятиях на легко скрываемые варианты работы. Не исключено, что именно поэтому в арсенале колдунов инсайт стал достаточно широко используемой техникой, хотя в силу своей сложности (требует очень высокоразвитых суперсенситивно-экстрасенсорных способностей) он оказался подвластным далеко не всем.

Процессы, происходящие с начала XX столетия, убедительно свидетельствуют, что отказ от внешних проявлений шаманизма становится все более естественным. И если этому способствует в первую очередь бытовая сторона, культурно-образовательные

проявления, меняющие психоментальность народов, то к изменениям шаманских техник ведут как происходящие трансформации во внешних проявлениях шаманизма, так и активное распространение иных магико-мистических знаний (глобализация магико-мистических практик – см.: *Харитонова*, 2001а; 2001б), а также закономерное освоение научных представлений, связанных с парапсихологической и трансперсональной проблематикой. Поэтому нельзя исключить, что уже в недалеком будущем шаманизм и колдовство будут различаться только конкретными техническими проявлениями и использованием бубна как инструмента для достижения ИСС.

Все это свидетельствует о мощных внутренних стимулах сохранения суперсенситивно-экстрасенсорных практик, связанных с различными традициями (ср.: *Лэинг*, 1998). Их существованию способствует то, что не только столь мощные личности как великие шаманы и колдуны не могут не применять свои способности, но и то, что у этих посвященных есть и преемники в будущем, и помощники в настоящем. В любом социуме, помимо особо выдающихся посвященных, всегда был известен целый ряд приобщенных к сакральным практикам. Называясь по-разному в различных традициях на разных языках, они занимались примерно одним и тем же. Если посвященные, выполняя функции лекарей, гадателей, предсказателей-ясновидящих, занимались своей деятельностью в наиболее сложных для клиентов ситуациях, то в простых случаях люди обычно обращались к специалистам рангом пониже – к приобщенным, которые, как правило, специализировались на каком-либо одном варианте деятельности, а также выступали в роли помощников посвященных.

Современные трансформации шаманизма и колдовства не мешают существовавшим издревле иным специализациям в магико-мистической и магико-медицинской сферах. Однако серьезные видоизменения, происходящие в ритуальной практике, в использовании атрибутики специалистами высшего ранга, ведут к стиранию внешних различий, что еще более запутывает ситуацию для непосвященных. Такие клиенты обращаются со своими проблемами к самым разным специалистам (разных медицин и разных по уровню оказываемых услуг), в том числе к представителям различных этнических традиций (такова, например, ситуация в Туве). Связано это с тем, что в любом традиционном обществе – что хорошо известно из сохранившихся до настоящего времени практик и многочисленных трудов исследователей магико-мистической и магико-медицинской сфер – всегда существовало множество лиц с конкретной специализацией. С одной стороны, их можно воспринимать как неких “недоразвившихся” шаманов и

колдунов – практиков, находящихся в процессе освоения различных "узких специализаций", которые хорошо известны представителям высшего ранга. С другой стороны, далеко не всегда можно с уверенностью сказать, что мы имеем дело именно с таким становлением и развитием.

Этот вопрос, увы, оказался запутанным, и в специальной литературе – в первую очередь. Стремление исследователей все классифицировать ведет к естественной триаде: начинающие – продолжающие – достигшие высшего статуса (*Бутанаев*, 1996). При этом пролонгированные наблюдения за конкретными представителями различных вариантов практики фактически никем не велись. Нам известно о собственно шаманском становлении – прохождении различных этапов посвящений, в процессе которых человек может обучаться определенным вариантам шаманской деятельности, специфике каких-либо техник. Особенно ярко это проявляется в бурятской практике с возможностями роста до 10-й ступени (*Дондокова*, 2003. С. 95 и др.).

Мы обычно знаем, что этому человеку предначертан шаманский путь. Это связано со спецификой его изначально проявившихся способностей. Разумеется, нельзя исключить полностью возможности освоения кем-то из частных специалистов знания более высокого уровня, но на практике, насколько мне известно, совершенствование происходит более в своем кругу, на собственном, изначально обретенном поприще. И это естественно, поскольку в традиционном обществе деятельность такого рода не является основной профессией. Она рассматривается как дополнительная нагрузка, из которой, конечно же, может быть извлечена некая польза. Однако деятельность в магико-мистической и магико-медицинской сферах более обременяет, нежели доставляет удовольствие или обеспечивает существование. К таким способностям и знаниям относятся как к тяжкому бремени, от которого нет возможности отказаться, как к определенной свыше судьбе.

Этнографы иногда специально подчеркивают, что шаман, например, обладает всеми способностями, которые как частные навыки и знания присущи неким специалистам среднего уровня. Не думаю, что с этим можно безоговорочно согласиться. Многие шаманы, действительно, обладали некоторыми навыками, присущими специалистам более низкого ранга, и использовали их при необходимости: гадали, делали сновидческие предсказания, знали травы. При всем том это не было их прерогативой, да и сами навыки обычно были несколько иными. Например, шаман для гадания мог использовать свою *орбу* – колотушку, в то время как специалисты-гадатели работали с камешками, бараньей лопаткой и т.д. Провидческие сны шамана были нужны ему не для ре-

шения основной проблемы клиента – скорее, он видел сон-предсказание о ближайшем будущем, например о приезде клиента, с которым он работал уже с использованием шаманских техник (см.: *Харитонова*, 2000д). Обращение к фитотерапии также было не нормой, а частным случаем. Советы шаманов в чужой области обычно могли быть не более чем донесением до клиента информации от духов, в то время как конкретный лекарь, например, обладал практическим знанием и навыками.

Аналогичная ситуация имела место в традиции, где наличествовали колдуны, параллельно с которыми всегда существовали специалисты разного профиля: гадатели, снотолкователи и сновидцы, знахари. Последние, что хорошо известно, часто пытались противопоставлять себя колдунам, указывая на то, что они работают "от Бога", "с молитвой" (*Харитонова*, 1995).

При довольно просто выявляющемся сущностном сходстве шаманских и колдовских практик, у них есть явное различие: знахарско-колдовская традиция не претендует на то, чтобы выполнять религиозные функции. Нынешнее неоязычество, активно возрождающееся в самых разных регионах (*Шнирельман*, 1998), опирается не на традиционных колдунов и знахарей, которые продолжают заниматься своей практикой. Колдунов и знахарей ни знатоки традиции, ни исследователи давно не отождествляют с отправителями неких религиозных культов, в то время как шаманы, как правило, считаются именно таковыми, а шаманизм большинство исследователей объявляют религией. Отправители религиозно-мистических действ в шаманизме – жрецы – часто именуются белыми шаманами, в отличие от обычных шаманов (с привычным кругом функций), именуемых черными.

[1] Кстати, исследовательская среда также относится к категориям непосвященных или, как максимум, приобщенных, но уж никак не посвященных (см., напр., высказывание Т.Д. Булгаковой: ЭИ... Т. 9. С. 87).

[2] Такие сообщения обычны для шаманской практики, особенно в ситуации советского периода. Когда многие шаманы были репрессированы или им запретили практиковать, большой проблемой стало найти учителя, который согласился бы заняться введением в шаманство. Из-за того что родственники не находили специалиста, превышающего или равного по силе, избранники духов часто оставались непосвященными. Некоторые из них пытались самостоятельно осваивать знание, "даваемое духами", что иногда приводило к негативным последствиям – психические симптомы шаманской болезни могли не исчезать на протяжении всей жизни, проявлялась психическая неадекватность (подробно см.: *Харитонова*, 2002; 2003а).

[3] Варианты социальных посвящений известны специалистам и неплохо представлены в литературе, в том числе в описаниях (напр.: *Широкогоров*, 1919).

[4] Примером может быть известная ситуация, изложенная в работе С.М. Широкогорова "Опыт исследования основ шаманства у тунгусов" (*Широкогоров*, 1919), когда на статус родового шамана имеются два претендента с признаками избранничества и из них выбирается один в процессе своеобразного ритуала-эксперимента. Второй при этом мог либо остаться на вторых ролях, либо просто признавался больным.

[5] Очень часто сами шаманы подчеркивают древность своего шаманского рода: чем больше предков-шаманов они насчитывают, тем – априори – более сильным считается сам шаман (*Харитонова*, 2005. С. 182).

[6] Однако М.Б. Кенин-Лопсан подчеркивает при этом: "По убеждению самих тувинцев, настоящим шаманом является только тот шаман, который имеет наследственное происхождение. Это наиболее сильная и многочисленная группа тувинских шаманов" (*Кенин-Лопсан*, 1999. С. 35). Ранее см.: *Кенин-Лопсан М.Б.* К вопросу о категориях тувинских шаманов // СЭ. 1977. № 4. С. 92–96; *Он же.* Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства. Конец XIX – начало XX в. Новосибирск. 1987.

[7] На отказ шамана от костюма и упрощение его деталей, отказ "от внешних признаков своей профессии" указывал еще в начале XX столетия С.М. Широкогоров (2001. С. 150), связывая это именно с трансформациями под давлением административных обстоятельств.

[8] Энджелес Эрриен (Angeles Arrien) – американский антрополог, который, как и М. Харнер, не только изучает шаманизм, но и практически осваивает шаманские техники на протяжении многих лет, получая свои познания в этой области из первоисточников. Имеет свою обучающую программу; метод интегрирует западный интеллектуальный и шаманский эмпирический подходы.

Призрак “белого шамана”

Шаманы и жрецы[1] оказались своеобразными конкурентами не только в жизни, но и в научных исследованиях вопроса о так называемых *белых шаманах*. Появление этого термина точно датировать невозможно, как нереально в настоящее время с достаточной определенностью назвать время формирования данного явления; мало того, по существующей литературе на эту тему нельзя четко обозначить и само явление. Довольно многочисленные исследователи, обратившие внимание на проблему белого шамана, видели в нем кто “попытку высшего класса создать свою собственную религию” (*Зеленин*, 1936. С. 291), кто особую категорию лиц, обслуживающих правящую верхушку общества (*Дьяконова*, 1973. С. 227), кто стадию развития шаманства (Токарев, 1990. С. 291). Этот вопрос на материале тюркских народов Сибири, а также бурят и калмыков рассматривали Л.П. Потапов (1991), Н.А. Алексеев (1969, 1984), М.Н. Хангалов (1959), Т.М. Михайлов (1962, 1980), И.А. Манжигеев (1978), Г.Ц. Цыбиков (1981), Г.Р. Галданова (1987), Д.С. Дугаров (1991), Т.Д. Скрынникова (1995; 1996, 1997; 2002), Е.Н. Романова (1996), Э.П. Бакаева (2003; в этом труде есть подробное изложение истории вопроса) и др.

Идею пересмотра сложившихся представлений предложила Т.Д. Скрынникова, выделив понятия *сакрального центра* и *сакральной периферии* сообразно представлению о том, что центр сакрального – это религиозные начала. Полагая, что белый шаман – термин излишний в специальной литературе (он основательно запутывает исследователей, здесь трудно не согласиться с автором), она противопоставила *светских лидеров* – правителя, старика, богатыря – с присущими им сакральными функциями, обозначив как правитель/жрец, и шаманов, за которыми оставила <u>периферийную</u> (подчеркнуто мной. – *В.Х.*) ритуальную деятельность, т.е. основные виды деятельности шаманов – лечение, предсказания, гадания.

С позиции религиоведения это, разумеется, так и есть. С предложенной концепцией можно согласиться, если понимать сакральное только как порождение культуры. Однако позиция исследователя, акцентирующего в изучении феномена шамана его изначальную “вписанность” в природный континуум и, далее, в социокультурные структуры и контексты, заведомо должна быть иной. Сакральное возникает там, где человек соприкасается с реально неведомым, а не с тем мифологизированным слоем

представлений, относящихся к верованиям и религиям, которым он поклоняется и служит. Поэтому мне представляется, что сакральный центр сконцентрирован там, где шаман (и другие обладатели суперсенситивно-экстрасенсорных качеств) пытается войти в неведомое и отождествиться, хотя бы временно, с ним. Там же, где фактически перетолковывается его прямой опыт и на основе этого опыта создается мифология и фольклор, может быть только периферия знания. Обращаясь к названию конгресса 2004 г. «Сакральное глазами "профанов" и "посвященных"», манифестировавшему такой подход, можно сказать, что с позиции профанов сакральный центр будет смещен к религиозной деятельности, но с позиции посвященных он может быть только в кругу их собственной деятельности.

Кстати, это хорошо понимают исследователи, стремящиеся к выстраиванию законченных концепций культуры, в подтверждение чего приведу высказывание Т.В. Жеребиной: «Полная "потеря" сакральных качеств шамана происходила в общественных обрядах и празднествах. Коллективно-сакральное ставилось выше индивидуально-сакрального. Коллектив сохранял за собой право десакрализации, профанации священного в моменты воспоминания о былом единстве» (*Жеребина*, 1992. С. 11).

Кроме того, еще В.Ф. Трощанский (1903. С. 123) сообщал, что белые шаманы – не кто иные, как выделившиеся из общей массы главы семейств, родов и племен в связи со жреческими практиками (ср. с концепцией Т.Д. Скрынниковой). Они и были лидерами, наиболее уважаемыми личностями, выполнявшими функции старейшин и жрецов. И это (возвращаясь к В.Ф. Трощанскому) были, естественно, мужчины. Функции же шаманов, не исключено, в большей степени брали на себя женщины и, возможно, гетеросексуалы[2]. И тут не исключен для обсуждения вопрос о женском происхождении собственно шаманизма или черных шаманов.

Современные исследователи придерживаются различных точек зрения. Например, Д.С. Дугаров выделяет белое шаманство и считает именно его культом племенного бога, приравнивая к ранней форме религии (*Дугаров*, 1991). Однако К.М. Герасимова, рассматривая белое шаманство, приходит к выводу: «Истоки белого шаманства стоило бы искать во внутренних закономерностях социокультурного развития этноса.

Можно ли определить исторические корни белого шаманства, если неясно содержание терминов "белое шаманство", "белый шаман"? Можно ли считать белых шаманов жрецами особой религии, именуемой "белым шаманством"? Многие авторитетные ученые утверждают, что эти "шаманы" – не шаманы (подчеркну-

то мной. – *В.Х.*). По характеру их культовых действий можно считать эту категорию трансформированным остатком дошаманистской стадии родоплеменной религии, продолжающим функционировать в условиях распада традиционной структуры родового общественного строя. Если отбросить слово "шаман", то такой "белый" жрец – исконное, т.е. вполне автохтонное, явление истории духовной культуры любого этноса, это вытекает из специфики социальной организации родового общества, которая, в свою очередь, определяла особенности культовой сакрализации общественного порядка» (*Герасимова*, 1998. С. 72).

Далее исследовательница подчеркивает, что "ключевыми социальными обрядами руководили главы семейств, родовые старейшины, лидеры общинно-родовых территориальных и племенных объединений. Их культовые обязанности предопределялись родовыми принципами старшинства, родового первородства, традиционного сакрального права на лидерство, обусловленного исходно системой кровного социального родства. Руководство обрядами культа предков не требовало эзотерического статуса, социального посвящения, избранничества, одержимости духами, способности к контакту с потусторонними силами. Власть в доклассовом родовом социуме была наделена сакральным статусом, вместе с тем с древнейших времен идет постепенное развитие специализации культовых функций, выделение профессиональных служителей культа" (*Герасимова*, 1998. С. 72).

Трудно не согласиться с цитированным, особенно если учитывать не только бурятский, но и сибирский и, шире, мировой материал, но автора можно отчасти примирить с оппонентом, Д.С. Дугаровым: граница между (условно говоря) шаманами-жрецами и шаманами-лекарями достаточно зыбкая, а внутрикатегориальный состав этих лиц многовариантен. Именно поэтому в последние полтора-два столетия она в каких-то случаях могла нарушаться, но почти всегда односторонне: шаман-лекарь (особенно тот, которого легко счесть шаманом-шарлатаном, т.е. работающий на эффекте психотерапии и плацебо) мог совмещать функции, как собственно и жрец при путанице функций мог выступать в роли своеобразного психотерапевта.

В целом же, белые шаманы – это не просто *не-шаманы* (т.е. люди, не обладающие многими способностями шаманов), но это группа лиц, принадлежащих к категории приобщенных, находящихся на периферии сакрального. Это – шаманствующие. Шаманствующие еще и в том смысле, что не только их знание идет от шаманов, но и их практики (не исключено, правда, со временем) многое позаимствовали от шаманизма. Разумеется, на доступном исследователям материале разделить шаманов и шаман-

ствующих бывает достаточно сложно; в этом отношении вопрос о белых шаманах, нельзя не согласиться с Т.Д. Скрынниковой, изрядно запутывает ситуацию.

Чтобы материал был более понятным и прозрачным для исследователя, ему необходимо изначально учитывать внутрикультурное разделение лиц, имеющих отношение к сакральным практикам. Ученые часто оставляют в стороне вопрос о том, что в любой конкретной этнической культуре специалисты, связанные с сакральной деятельностью, делились на мелкие группы, имевшие самостоятельные наименования; однако у народов Сибири и Севера их обычно огульно всех именуют "шаманами", что напоминает ситуацию изучения современной практики (нео)шаманизма в России иностранными специалистами[3]. Разумеется, это делают далеко не все исследователи. Обращу внимание, например, на небольшую работу П.А. Слепцова, который привел в ней девять наименований представителей круга сакральных лиц (в переводе: чревовещатель; человек с видимой тенью; сновидец; сновидец – 2; человек, знающий заранее; лекарь; мудрец; шаманка; шаман), указав при этом: "Из них только удаганка и шаман, пройдя инициацию эттетии, становились профессиональными служителями шаманства". При этом автор особо выделил десятую фигуру – жреца: "В ритуальной деятельности якутов на уровне этноса основную роль играл айыы ойууна (жрец)" (*Слепцов*, 1996. С. 111). Таким образом, знание традиционных материалов и их правильное, непредвзятое восприятие дает возможность исследователю разграничить шаманов, жрецов и всех прочих шаманствующих, что само по себе не всегда просто.

Теоретически разделение шаманов и жрецов вполне естественно. Еще М.А. Кастрен четко противопоставил эти две фигуры: "Сообразно со степенью просвещения и воззрениями различных народов, а также и по мере их дарований, – указывал он, – магия принимает в них тот или другой характер: или волшебник – бог, все создающий из глубины своего духа, или же он призывает себе на помощь других богов" (*Кастрен*, 1856. С. 79). Однако на практике у многих народов имеют место некие варианты действ, которые может выполнять и шаман, и жрец; особенно, если традиция уже разрушается и знание утрачено. В таких ситуациях исследователю особенно трудно понять, с кем он имеет дело.

Ярким примером сложности разделения шаманов и шаманствующих являются культовые практики сезонных жертвоприношений. Эти обращения к божествам и духам могут осуществляться старейшинами рода или специальными служителями культа, жрецами, не обладающими никакими особенными способностями, ведь для проведения ритуала важно знание обрядовой стороны.

Именно так чаще всего и бывает: вспомним промысловые культы, хозяйственные календарные и окказиональные ситуации.

Однако в обществах со специфическим психоментальным комплексом[4] (*Shirokogoroff*, 1935), заставляющим человека искать прямой контакт с виртуальной реальностью, ощущается необходимость непосредственного общения с представителями мира духов и божеств. Поэтому исследователь сталкивается с наличием как простых ритуалов кормления духов, так и сложных, детально разработанных вариантов жертвоприношений, с "путешествиями" в виртуальное пространство для подношений (анализ см., напр.: *Функ*, 2003; 2005) или приглашений прийти за преподнесенными в мире людей дарами (*Алексеев*, 1969).

Эти ритуалы не связаны с первоосновой шаманской деятельности, направленной на лечение или иную конкретную окказиональную помощь. Поэтому в обществах с шаманистскими культурами существуют представления о том, что обращаться к божествам верхнего мира, божествам-покровителям должен не шаман, а глава или старейший, наиболее уважаемый член коллектива (кстати, шаманов, как часто и женщин, на такие ритуалы просто не допускали)[5].

Что это: остатки старины глубокой или, наоборот, нововведение? Скорее всего, это некие исходные черты. Во всяком случае изыскания, выполненные на основе достоверных исторических материалов и археологических фактов, заставляют принять правильность такого вывода, в чем убеждает, например, известнейшая представительница немецкой этнологии профессор Улла Йохансен. Ей, как и некоторым другим исследователям, удалось прийти к выводу о различиях между собственно шаманами и другими представителями религиозно-культовых практик, что она и продемонстрировала в одной из своих работ (*Йохансен*, 1999). Используя китайские хроники, древнетюркские надписи, археологические данные, а также свидетельства путешественников, У. Йохансен проанализировала ситуацию в раннетюркских и раннемонгольских ареалах, обращая внимание на то, что во многих источниках довольно четко выделяются шаманы (колдуны), в отличие от служителей культа неба, астрологов, предсказателей. Она указывает, что, например, Рубрук (середина XIII в.) уже подразделил обладателей религиозных функций на колдунов и предсказателей[6]; среди последних были служители государственного культа, священники монголов. Они совмещали функции придворных астрологов и отправителей жертвоприношений, посвященных небу и земле, хранителей священных атрибутов, связанных с культом предков.

У. Йохансен подчеркивает, что по отношению к этим священнослужителям нигде не говорится о важнейших отличительных чертах шаманов – погружении в транс. "Поэтому их почти повсеместные наименования, – пишет исследовательница, – в существующей специальной литературе считаю ошибочными; это выглядит так же, как если бы Папу назвали шаманом" (*Йохансен*, 1999. С. 32). Она предполагает, что в ведение высших священнослужителей могло входить и управление погодой, возможно, обладание камнем *яда*, с помощью которого вызывали дождь. При этом ученый специально отмечает: "Ответственными за отправление обряда жертвы на жерди, жертвоприношения небу и земле ранним летом и осенью всякий раз были главы родов, о чем сообщает Тайная История уже для дочингисхановского времени. Жертва предкам приносилась также не шаманами, а главами родов или линиджей, а также и высокопоставленными женщинами" (*Йохансен*, 1999. С. 32–33).

Что касается собственно шаманской деятельности, то она также находит свое отображение, например у того же Рубрука, который сообщил следующее: "Среди них есть и те, кто заклинает духов, и те, кто вопрошает демона, приглашая прийти ночью в их жилище. Для этого они раскладывают в юрте вареное мясо, а хан (здесь подразумевается *кам*. – *У.Й.*)... произносит свое заклинание. При этом он держит в руке бубен... Когда в темноте появляется демон, он кормит его мясом, а демон отвечает на его вопросы. Ровно четверть столетия спустя почти то же самое сообщает Джувейни о человеке, которого уйгуры называли qam и который у монголов еще в его время выполнял те же функции" (*Йохансен*, 1999. С. 33).

Смешение функций, точнее, присвоение шаманами некоторых функций жрецов и других персон, произошло после разрушений великих государственных образований, т.е. смешение функций, по выражению исследовательницы – явление "колониальных территорий"; тем более что подобные трансформации, по данным У. Йохансен, оказались свойственными (или отмеченными?) только в Южной Сибири. Завершая свою работу, она формулирует вопрос: "Не является ли шаманизм с таким изобилием функций феноменом только колониальных территорий, который мог развиться в этой форме лишь под чужой властью и при политическом дроблении аборигенной Сибири, но не в больших самостоятельных государственных образованиях?" (*Йохансен*, 1999. С. 36).

Не исключено, что это действительно так. Возможно, к этим выводам немецкого этнолога стоит добавить еще и особенности внедрения мировых религий на территории Сибири. Позднее на-

слоение чужих религиозных институтов также могло способствовать тому, что шаманы втягивались в круг несвойственных им ранее функций.

Вернемся еще раз к феномену белых шаманов. Попробуем рассмотреть его, изначально выделив в данном понятии две составляющие, поскольку в современных обществах с сохраняющейся еще традиционной культурой за ним закрепились представления: 1) о дихотомии нравственной оценки магии и ее адептов – белые/черные маги, шаманы, колдуны/знахари и т.д. и 2) об отделении жрецов (служителей культа верховных божеств) от шаманов (специалистов по прямым контактам с виртуальной реальностью), часто независимо от пространственной и нравственной ориентации. То и другое – сложные самостоятельные темы для исследования; вместе с тем у них есть общий подтекст, породивший сами явления, их последующие трансформации и изрядную путаницу в представлениях о них.

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

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

В оценках здесь, как и везде, сказывается разница в знании *посвященных, приобщенных* и *профанов*. Страх испытывает в первую очередь профанная среда, не понимающая сути знаний посвященных; она же и неузнаваемо искажает исходные знания и представления, случайно сталкиваясь с ними. Страх перед непонятным рождает негативные оценки знания посвященных, которые, как и приобщенные, не заинтересованы в разъяснении своих секретов и тайн. Помимо этого они знают, что непосвященные не подготовлены к восприятию особенностей психоэнергетической работы, что заставляет скрывать такие секреты, в том чис-

ле и в целях безопасности профанов. Дозированная информация о виртуальной реальности, получаемая профанной средой от приобщенных и иногда самих посвященных, трансформируется в фольклорные познания, порой значительно видоизменяясь. Обратим внимание, что своеобразными ретрансляторами знания выступают, как правило, приобщенные, а не сами обладатели феноменальных способностей, которым бывает сложнее, чем их помощникам и ученикам, адаптировать его к восприятию профанной средой.

В шаманской среде именно помощники и лица, проходящие шаманское становление, доносили в понятной форме мифологизированное знание до своих соплеменников. При этом основы знания и тайны самих практик при всей доступности и зрелищности ритуалов оставались прерогативой посвященных. Деление шаманов на черных/белых как плохих/хороших наиболее реалистично отображало, конечно же, нравственные оценки конкретных личностей, хотя далеко не всегда они были верны. Но насаждавшиеся сторонними (например, православными) аналогами представления о божественном/дьявольском, о разделении верха/низа как хорошего/плохого стимулировало появление идеи белого/черного именно в таком качестве и в шаманизме. Обратим внимание, что "черное", связанное с понятием силы, осталось характеристикой собственно шаманов и их практик, в то время как "белое" стало характеризовать жреческие акты и их отправителей, исполнителей различных жреческих гимнов и заклинаний[7], а при формировании новых религиозных систем (например, алтайского бурханизма), и их служителей.

В профанной среде до настоящего времени сохраняются весьма искаженные представления, связанные с этим делением. Исследователи же, опираясь в большинстве случаев на наиболее доступные массовые знания (почему-то как наиболее достоверные), предлагают различные концепции. Двойственность интерпретаций и оценок провоцируется также спецификой конкретных культур (например, бурятская ситуация значительно отличается от саяно-алтайской или якутской. См.: *Алексеев*, 1969; 1980; 1984; *Михайлов*, 1987; *Дугаров*, 1991 и др.).

Так называемые белые шаманы в большинстве регионов, где они зафиксированы, очевидно, не были особой категорией (может быть, за исключением Бурятии). Это группа лиц, условно выделяемых из шаманствующих, которые имели право совершать ритуальные обращения-моления к верховным божествам. Среди них часто оказывались и профессиональные сказители (ср.: *Бойко*, 1998. С. 19). Интересно, что там и в тех ситуациях, где такие камлания были большими и хорошо разработанными

ритуалами, внимательный исследователь легко выявляет наличие в них специфики, сближающей их с заклинательными действами: жреческие акты даже в варианте камланий отличаются от обычных шаманских действ устойчивостью и традиционностью. Более того, они – что продемонстрировано, например, в работах Д.А. Функа (*Функ*, 2003; 2005) – максимально сближаются, чего и следовало ожидать, с эпическими песнопениями-путешествиями, т.е. они предельно фольклоризованы.

Таким образом, камлания в сфере шаманского жречества были, скорее, фольклором, чем проявлением индивидуальной творческой деятельности столь нестандартных личностей, как шаманы[8]. Следовательно, проведением камланий должны были заниматься лица, более связанные с фольклорной, нежели с собственно шаманской практикой, отмеченной навыками глубоких погружений в ИСС. Последнее проявилось в тенденции к соединению практики эпического сказительства с подобной шаманской деятельностью (см., напр.: *Ямаева*, 2002. С. 14; *Функ*, 2005). Отмечу, что сочетание эпического сказительства с деятельностью бурханистского жреца *ярлыкчи* на Алтае не редкость и сейчас (*Ямаева*, 1998). Самое интересное, что разделение собственно шаманов и тех, кто склонен, так сказать, в песенно-заклинательном варианте обращаться к божествам, намечается не только в ритуальной практике, но и в аутентичной терминологии. И здесь может помочь этнолингвистика, которая проливает свет на важнейшие особенности традиции.

Например, анализ селькупской шаманской лексики в сфере наименований шаманов и этимология используемых терминов позволяют выделить с достаточной долей достоверности две группы специалистов, которые, скорее всего, были связаны с различными вариантами практики. Одна группа – *tetypy* – возводится лингвистами в своем названии к понятиям, которые обычно фигурируют в характеристиках шаманов: возбужденное состояние, сексуальный экстаз, "находящийся в течке" (о животных), совершающий некие ритуальные действия в экстатическом состоянии; другая группа – *sumpytyl' qup* – здесь акцентируются значения напевать, распевать, колдовать, свистеть и бить в бубен, т.е. это наименование может быть воспринято прежде всего как "поющий человек". К сожалению, лингвисты рассматривали эти лексемы с изначальной установкой на то, что речь должна идти о собственно шаманах.

Мое внимание привлек исторический анализ, проделанный А.А. Ким, который позволил ей заключить относительно последнего наименования следующее: "По семантическим признакам приведенные диалектные примеры можно разделить на две

группы. В одной из них семантическую доминанту можно определить как *музыкальные звуки, издаваемые голосом; высокий звук, производимый движением воздуха через сжатые губы*, т.е. пение или свист; в другой – *действия, производимые служителем культа* (шаманить, ворожить, бить в бубен, сопровождая пением и т.п.).

По-видимому, первая сема (как более конкретная) определяется и мотивируется внутренней формой слова. Лексемы 'петь' и 'шаманить' становятся омонимами, так как у глагола 'петь' развивается новое значение благодаря метафорическому переносу. Смысловая цепочка выстраивается следующим образом: петь > петь определенные песни (культового значения) определенным человеком (шаманом) > шаманить (или колдовать)" (*Ким*, 1997. С. 52). Очевидно, что в данном случае речь может идти не только о метафорическом переносе. Не исключено, что здесь мы имеем ту же привычную неразбериху, на которую приходится обращать внимание в тюркском материале: 'шаман' не участвует в таких ритуалах, 'петь' в них может иной специалист – а именно жрец (в его роли может выступать сказитель), функции которого путают с функциями собственно шамана. В обоих случаях речь идет о ритуалах, где присутствуют обращения к божествам и духам. Однако исследователи не учитывают, что эти обращения разного характера: одни – религиозного, а другие – магико-мистического); кроме того, шаман осуществляет их в несколько ином варианте (экстаза, исступления).

Интересно, что А.А. Ким в своих дальнейших рассуждениях приводит как раз те примеры, которые подтверждают наше утверждение; она пишет: «Кстати, взаимосвязь пения и шаманства характеризует и другие этносы. Например, у всех *тунгусов* распространен шаманский термин нимиган, который имеет два значения 'петь сказание' и 'шаманить'. По мнению Г.М. Василевич, этот термин "мог появиться до того, как окончательно оформилось шаманство, когда функции сказителя и шамана еще не были дифференцированы..." (*Василевич*, 1971)».

Здесь подчеркнем то, что "шаманить" таким образом, т.е. исполнять заклинания и гимны религиозного характера, могут у многих народов именно те, кто поет сказания; это не противоречит ни культурной традиции, ни их психофизиологии. Но тем же самым могут заниматься и не исполнители сказаний, а те, кто изначально, по всей вероятности, отправлял религиозные функции. В том числе и в шаманствующих этносах (во всяком случае, до тех пор, пока там не произошла подмена функций). Именно такой пример приводит А.А. Ким далее в своем тексте: "У современных индейцев *кри* в Канаде, – пишет она, – до сих пор устра-

ивается церемония под названием nigamuhin. что значит ‘пение’. Церемония проводится не шаманами, а старейшинами какого-либо сообщества (community). Суть ее составляет не только пение, танцы и *потлач* (совместная трапеза из общих продуктов), но и обращение к ‘создателю’ с просьбами, которые ‘поет’ ведущий старейшина (elder) от имени каждого из обращающихся” (*Ким*, 1997. С. 52–53).

В последнем описании речь идет о типичных жреческих ритуалах, которые, в отличие от шаманских камланий, требовали стандартизации и канонизации при естественном усилении фольклорно-художественного начала в них, что, конечно же, должно было отобразиться и в текстовой составляющей. Это не согласуется с тенденцией к преобладанию индивидуально-творческого начала в шаманизме, ведь фольклорное творчество допускает как максимум “импровизацию в рамках традиции”[9]. Кстати, серьезным изучением подобных трансформаций не занимались ни этнографы, ни фольклористы.

Вопрос о творческом начале в шаманизме систематизирован и прекрасно проанализирован, например в нескольких работах Е.В. Ревуненковой (*Ревуненкова*, 1974; 1980; 1992; ср.: *Харитонова*, 1996; 2005а). Это позволяет, не вдаваясь в подробности дискуссий о том, шаман ли произошел от эпического певца или наоборот, обратить внимание на различия индивидуально-творческого начала в шаманизме и фольклорном исполнительстве, а также на вопрос о допустимости творческих актов в фольклоре с указанием на различную природу творческих порывов[10] шамана и певца при общих (схожих?) условиях (причинах?) их появления.

В процессе нейрофизиологического обследования сибирских и московских (нео)шаманов были выявлены некие особенности, заставляющие пересмотреть отдельные привычные утверждения относительно творческих способностей шаманов. Их психонейрофизиология свидетельствует, как минимум, о специфичности творческих возможностей таких лиц. «Один из тестов показал, что шаманы не склонны к ассоциативному воображению. Предложенный вербально ориентированный тест продемонстрировал, что коэффициент воображения у шаманов значимо ниже, чем в контрольной группе. Это понятно, поскольку тест требовал аналитического, а не синтетического способа решения, активности левого полушария. При этом тесты на воображение (например, воображаемая работа с реально существующим пациентом) выполнялись с высокими показателями и демонстрировали активизацию процессов в правом полушарии, возникновение так называемой “оси сверхсознания”, которая проявляется у людей при

творческой деятельности (*Симонов*, 1994; *Свидерская*, 1999)» (*Харитонова и др.*, 2006).

Поскольку ось сверхсознания формируется у (нео)шаманов в ситуациях достаточно глубоких погружений в ИСС, то от них можно ожидать мощных индивидуально-творческих актов именно в таких состояниях. Но в глубоких ИСС-погружениях они неосознаваемо (либо плохо осознаваемо в плане перекодировки получаемой информации) обретают знание или возможность воздействовать. Творчество оказывается крайне специфическим. Попробуем, не анализируя эту проблему, просто обозначить его через понятие *индивидуально-творческих актов* у шаманов, чтобы отличать от обычного творческого процесса, в том числе вариантов фольклорного творчества.

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

Такой процесс не означает, что шаман оказывается полностью вне традиционных канонов – процессы получения знания, новых творческих импульсов сложны, а потому для упрощения ситуации любой шаман предпочтет пойти “за знанием” по хорошо известной тропе. Но поскольку причины именно шаманского камлания (а не жреческого ритуала!) обычно в достаточной степени индивидуализированы – знание нужно обрести в отношении конкретного объекта или обстоятельства, то и само действо естественным путем превращается в индивидуально-творческий акт при почти всегда обязательном использовании известных шаману наработок – собственных и его предшественников.

Однако нельзя сказать, что чем более развит шаман суперсенситивно, тем больше у него возможностей к индивидуально-творческим проявлениям. Здесь мы сталкиваемся с проблемой развития и реализации творческих навыков, с проблемой творче-

ской одаренности. И это выводит нас непосредственно в фольклорное творчество, что воспринимается во многом как оксюморон. Тут-то и смыкаются проблемы шаманских практик со сказительским искусством.

Чтобы проанализировать эту сложную ситуацию, обратимся к классификации фольклорных исполнителей[11]. Фольклористы обычно дифференцировали эпических певцов, например былинных исполнителей[12]. При этом не учитывали наличие их творческой одаренности, что хорошо отображается в работе исполнителя с текстами, особенно текстами импровизационных жанров. В этом отношении наиболее показательными являются не объемные эпические песнопения[13], а лиро-эпические жанры – сравнительно небольшой формы, например плачи/причитания.

Именно на основе экспериментального анализа процесса (вос)создания, воспроизведения текста информатором, мною были выделены три группы обычных исполнителей: *исполнители-передатчики*, *исполнители-контаминаторы* и *исполнители-импровизаторы*; в среде последних просматривается количественно небольшая группа лиц (единицы), выходящих на уровень индивидуального творчества при опоре на фольклор – *творцы*. Три первые группы отличает стремление к сохранению традиционных начал (первая – строгая сохранность текста, вторая – преимущественное варьирование его, третья – импровизирование в традиционных пределах), в то время как представители творческого меньшинства характеризуются ярко выраженным стремлением к индивидуальным творческим актам, созданию собственных текстов в рамках какого-либо жанра.

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

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

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

Изложенное в отношении фольклора не исключает применения того же инструментария к (не)вербальным текстам не только эпическим, но и шаманским. Ритуал традиционного камлания отличался значительной протяженностью. Это многоэтапное действо предусматривало не просто погружение шамана в ИСС, а варьирование глубины такого состояния в зависимости от различных причин: задачи конкретного этапа камлания, сложности главной цели этого действа, психофизиологического состояния шамана, посторонних обстоятельств, способствующих или мешающих погружению в ИСС, и т.д. Таким образом, в разные моменты действа шаман оказывался в различных состояниях. Серьезные задачи камлания требовали значительных погру-

жений. Наиболее глубокими эти погружения были в моменты получения информации или активного воздействия. Для истинного шамана такое состояние было периодом проявления индивидуально-творческого выражения. Кстати, глубокое погружение неизбежно в настоящем действе у настоящего посвященного, в противном случае степень самого воздействия шамана или качество получаемой информации оказываются довольно примитивными.

Вместе с тем не каждое камлание требует столь глубоких погружений и, конечно же, шаман не может поддерживать такие состояния на протяжении всего ритуала. Традиционное камлание (особенно жреческий ритуал) должно было быть насыщенной мистерией, где преобладал текст в речитативно-песенном исполнении. Бóльшая его часть требовала художественного воплощения известного содержания в соответствии с традиционными фольклорными правилами. И здесь многое зависело от творческих качеств исполнителя, а наличие творческо-исполнительского таланта не всегда связано напрямую с развитием навыков погружения в ИСС и особенностей работы в таких состояниях[14].

Естественно, если само "камлание" не отличалось драматизмом цели и остротой сюжета, то от "шамана" трудно было ожидать оригинальных творческих всплесков. Данное замечание напрямую относится к календарным (жреческим) мероприятиям, где на первый план должны были выступать задачи художественной реализации действа. В связи с этим обращу внимание на важное сведение, приводимое Е.Е. Ямаевой относительно подобных "камланий": «...алтайские шаманы утверждали, – пишет она, – что "когда идет камлание, шаману там делать нечего"» (*Ямаева*, 2002. С. 14). Автор при этом указывает, что отправление сезонных обрядов обходилось в основном без шаманов. Там, действительно, не требовался человек, обладающий хорошо развитыми способностями погружения и работы в ИСС, наоборот, таковой мог там только помешать, поскольку от подобных лиц, действия которых было трудно прогнозировать в силу их зависимости от собственных ИСС, можно было ожидать нарушения канонов, что нежелательно либо вообще недопустимо. И, напротив, в жреческом обряде, где требовалось не настоящее камлание, а его художественное подобие, был идеален сказитель.

Таким образом, проблема белого шамана в действительности могла сводиться к драматическому столкновению интересов личности и общества на почве становления религиозно-жреческого культа, формирования его канонов. Совершенно очевидно, что шаман как мастер индивидуального творческого акта здесь был совсем нежелателен, тогда как сказитель с его художественным

талантом мог оказаться предпочтительной фигурой[15]. Это вело к совмещению функций сказителя и жреца, что совсем не говорит о реальности совмещения функций сказителя и шамана, т.е. приобщенного и посвященного[16]. Сказитель максимально сближался с приобщенными, он мог входить в их число, что вполне естественно соотносится с незначительным развитием его личных способностей суперсенситивно-экстрасенсорного характера.

Итак, проблема белого шамана фактически переходит в вопрос взаимосвязи шамана и жреца, следовательно – шаманизма и религиозного мировоззрения, религии.

[1] Вопрос о возникновении жречества – о формировании религиозных институтов – теснейшим образом связан с оценкой роли шамана и шаманизма в нем, с одной стороны, и магико-мистических, обычно именуемых религиозными, представлений, которые, как полагают исследователи, предшествовали шаманству. Многие ученые, анализируя сибирские материалы, разделяли фигуры шамана и жреца; предлагаемые характеристики шаманов и жрецов хорошо вписываются в характеристики *посвященных* и *приобщенных* (см. главу "Сакральная пирамида" в настоящем издании). В качестве одного из примеров приведу пространную цитату из работы А.Ф. Анисимова по религии эвенков:

"Для эвенкийского шаманства... характерны были такие явления, как институт ученичества, наличие особых специализированных помощников, наличие особого шаманского языка, многочисленных и крайне эффектных атрибутов, сложного ритуала шаманского действия, заметная тенденция к его канонизации, наличие особого шаманского чума – будущего жреческого храма. Все это, равно как и многое другое, в частности виртуозная техника исполнения шаманского действия, нарочитая аффектация шаманской обрядности, широкое применение различных фокусов в процессе шаманского действия и т.п., дает основание полагать, что данная нами выше характеристика шаманства как зародыша жречества вполне соответствует действительности.

Существенно в этом плане также и другое – наличие среди эвенкийских шаманов наряду с нервными, истеричными людьми большого количества весьма трезвых хладнокровных людей, с большой силой воли и часто скептически настроенных. Для таких шаманов шаманство являлось только обрядовой формой и средством получения материальных и социальных выгод. В отличие от первого типа – своеобразных родовых пророков-прорицателей, в большинстве случаев мелких шаманов и маловлиятельных в общественной жизни, этот второй тип шаманов, хитрых, властных и с трезвым воображением, более всего приближался по своему характеру к жрецам. От первого типа шаманов он отличался, помимо того, большим запасом положительных знаний и более высокой культурой. ...В своей шаманской практике они ловко сочетали виртуозное трюкачество, магическое и мистическое шарлатанство, знание психологии сородичей и положительный производственный опыт. Все это показывает, что они были во многом подобны жрецам" (*Анисимов*, 1958. С. 232–233).

[2] С этим связана проблема трансвестизма в шаманских практиках.

[3] Ср. с точкой зрения Э. Фридман (Shamanism, 2004. Vol. 2. P. 567–569). Она исследует вопросы шаманизма у калмыков на материале современных народных целителей и *медлгчи* – "знающих". Эта же точка зрения и те же материалы были представлены автором в ее диссертации (*Fridman*, 1998), что вызвало справедливое недоумение со стороны известнейшей исследовательницы калмыцкой традиционной культуры Э.П. Бакаевой, которая пришла к выводу, что "комплекс проблем, связанный с изучением шаманизма калмыков, чрезвычайно сложен и требует внимательного включенного исследования" (*Бакаева*, 2003. С. 27).

[4] «Под термином "психоментальный комплекс" я понимаю здесь те культурные элементы, которые состоят из психических и ментальных реакций на среду. Среда – и как целое, и в отдельно взятых элементах – изменчива и стабильна, динамична и статична. Для удобства применения эти элементы могут быть разделены на две группы, а именно:

1) комплекс реакций постоянного и определенного характера, хотя они и варьируются в определенных пределах;
2) комплекс идей, которые определяют некие ментальные подходы и которые можно рассматривать как теоретические системы данной [этнической] единицы (или даже индивида).

Психоментальный комплекс [популяционной] единицы, являясь функцией, в то же время отвечает за функционирование данной единицы как целого. Его функционирование обеспечивает, или лучше сказать, манифестирует существование единицы.

По сути, психоментальный комплекс является функцией адаптации к переменным средам и, как таковой, наделяет единицу достаточной чувствительностью, чтобы продуцировать реакции – как жесткое сопротивление, так и гибкость» (*Shirokogoroff*, 1935. Пер. М. Ошуркова).

[5] Во многих регионах эта традиция хорошо сохраняется до наших дней даже в ситуации практики неошаманизма. Например, во время международного симпозиума "Экология и традиционные религиозно-магические знания" (2001; Москва – Абакан – Кызыл) неошаманы пытались следовать ей. Во время обряда встречи солнца на священной горе местные женщины остались у подножия горы и осуждали тех участниц симпозиума, которые пошли вслед за мужчинами (из более ранних источников см., напр.: *Анохин*, 1924).

[6] Это разделение связано с лучшей разработкой в одном случае экстрасенсорных, а в другом – суперсенситивных возможностей человека, что встречается очень часто.

[7] Ср. с трансформацией (в результате введения христианства) различных групп древнеславянских специалистов магико-медицинской и религиозно-мистической сфер и последующим формированием колдунов и знахарей (см. подробно: *Харитонова*, 1999д).

[8] Это не противоречит данным нейрофизиологов и психологов, так как обследования шаманов производятся в настоящее время в искусственных ситуациях, когда они могут демонстрировать стандартные сенситивные возможности; нестандартность же шаманов проявляется в работе в ИСС при глубоких погружениях, допустимых только в естественных ситуациях камланий.

[9] Теоретический аспект см.: *Богатырев*, 1971; *Харитонова В.И.* Специфика вариативности причети // Традиции русского фольклора. М., 1986. С. 148–175.

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

[11] *Харитонова В.И.* Восточнославянская причеть: (проблемы поэтики, типологии и генезиса жанра): дис. ... канд. филол. наук. М., МГУ им. М.В. Ломоносова. 1983. 361с. (машинопись); *Она же.* Восточнославянская причеть и ее исполнители // Фольклор народов РСФСР: Межэтнические фольклорные связи. Уфа, 1987. С. 138–148.

[12] Исторический экскурс в проблему см.: *Харитонова В.И.* Восточнославянская причеть. С. 4–16.

[13] Обратим внимание также на то, что исследователи застали былины на стадии умирания жанра, когда говорить о творческой работе исполнителя с текстом вообще невозможно.

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

[15] Это подтверждают современные (по времени появления и принципам исследования) работы. Ср., напр.: "Сказители были прекрасными знатоками ритуала и обрядов. Они участвовали в молениях, нередко руководили молениями, посвященными Духу-хозяину Алтая или Тенгри"; "Сфера деятельности певца была значительно шире, чем сфера деятельности шамана, которая, как правило, ограничивалась лечением больных и предсказаниями" (*Ямаева*, 2002. С. 36).

[16] Е.Е. Ямаева настаивает на том, что на Алтае некоторые сказители могли выполнять функции шамана, а некоторые (преимущественно выходцы из бурханистских семей) – функции *ярлыкчи* – религиозных деятелей бурханизма (*Ямаева*, 2002. С. 13). К сказителям-шаманам автор относит А.Г. Калкина. Е.Е. Ямаева указывает, что, осуществляя традиционные гадания в жертвенных актах, например, В.Г. Калкин проводит ритуал спокойно и выдержанно. Но вот что происходит при "гадании по настроению": «Если во время гадания по лопатке и можжевельнику он обычно был в спокойном настроении, то, как пришлось наблюдать автору, когда А.Г. Калкин гадал "просто так", он приходил в возбужденное состояние, крайне резко и кратко выговаривал суть предсказания, не повторяя его еще раз» (*Ямаева*, 2002. С. 15). Это свидетельство доказывает, что А.Г. Калкин обладал возможностью погружения и работы в довольно глубокой стадии ИСС, что, по всей вероятности, давалось ему нелегко, поскольку он относился, видимо, к приобщенным, которые использовали более простые варианты ИСС в сказительстве, а также в жертвенных ритуалах (см.: *Ямаева*, 2002. Эпизод знакомства сказителя с Эрликом, главой подземного мира).

Нужны ли шаманистам шаманы?

Шаманизм и шаманство – термины, которые активно дискутируются в российской этнологии с 1980-х годов. Теперь уже совершенно очевидно, что в их обсуждении представлены две принципиально разных позиции: одна предлагает разобраться с существом дела (исследователи пытаются разграничить несколько явлений, автоматически обозначаемых одним или двумя, без какой-либо дифференциации, терминами), вторая демонстрирует непонимание учеными сложностей, возникающих при работе со всем комплексом материала при едином обозначении. В нашей терминологии очевидна масса проблем, которая иногда мешает взаимопониманию исследователей. К сожалению, мы сами часто множим эти проблемы, а не снимаем их (ср.: *Серебряный*, 2004). Удачный пример тому – шамановедение, где русскоязычное наименование различных персонажей религиозной, оккультной, целительской и других практик термином "шаман" неимоверно запутало ситуацию[1], не говоря уже о том, что за терминами "шаманизм/шаманство" обычно скрывается и религия, и ритуальная практика шаманов, и мировоззрение как шаманов, так и шаманистов.

Теоретический и терминологический аспекты изучения шаманистских обществ и их культур, шаманских верований и практик, равно как и магико-мистических верований и практик иного рода (знахарско-колдовских и др.), оказались чрезвычайно слабо разработанными для осуществления современных исследований. Об этом свидетельствуют многочисленные попытки усовершенствовать аналитический аппарат (*Вдовин*, 1981. С. 265; *Хомич*, 1981. С. 5; *Колодезников*, 1992; *Функ*, *Харитонова*, 1999; 1999а; *Пушкарева*, 2003) либо проанализировать соответствующие материалы с новых позиций, но без предложений особых терминологических обозначений (*Симченко*, 1996). Желание изменить нечто в исследовательской работе у этнографов и фольклористов обусловливается довольно глубоким проникновением в сакральные практики, близким знакомством с их хранителями и осознанием того, что ранее полученные сведения не вписываются в принятые нормативы. Стремление определить круг основных понятий и обозначить их терминологически, как и выявить систему и структуру исследуемого феномена, диктуется также новыми научными подходами. Эти проблемы увязаны с важнейшим вопросом теоретического характера: что такое религия и как она представлена в традиционных шаманистских культу-

рах. Последнее стало особенно актуально при "возрождении шаманизма".

Вопрос о том, религия ли шаманизм/шаманство, возникает во многом из-за объема конкретных явлений, которые сопряжены с феноменом шамана. "В исследованиях сущности и содержания шаманизма, – указывает А.И. Мартынов, – преобладало отношение к нему как к дорелигии или ранней форме религии, и поэтому, явлению позднему. Думается, что такой подход ошибочен, как ошибочно и сравнение шаманизма с религиями вообще, т.к. в основе его лежит не вера, не канонические начала, а определенное мировосприятие окружающего мира, мифоритуальное отношение к жизни и соответствующие представления о вертикальной и горизонтальной модели мира, мифологические объекты, категории и персонажи, символы-доминанты мифологического сознания и представления о единстве всего живого, природы, вещественного мира и сопричастности и соприродности к этому человека... Шаманизм в Сибири изначально можно прослеживать с неолита. Он был частью мифологического сознания" (*Мартынов*, 1992. С. 11–12).

Действительно, если считать, что шаманизм зародился еще в неолите или даже палеолите, с чем согласны многие исследователи[2], и дожил в некоторых регионах до наших дней, не собираясь исчезать даже в современном обществе, то многообразие вариантов его существования (как в синхронном – регионально-географическом, так и диахронном – культурно-историческом планах) может порождать самые разные интерпретации своих конкретных проявлений.

Еще более важна другая сторона проблемы исследования шаманизма/шаманства – истоки феномена, его непосредственная природа, связанная с особенностями человеческой психофизиологии и космической психофизики. Если понимание и адекватность интерпретаций в первом случае зависят в основном от количества и качества собранных материалов, то возможность осознания во втором предопределяется, как минимум, наличием способностей, близких (или равных) шаманским (развитое суперсенситивное восприятие, экстрасенсорное воздействие), и/или такая степень развития науки, когда то, что было для человека магией, станет, наконец, освоенной научной базой[3].

Исходное определение позиции в вопросе о соотношении религии и шаманства/шаманизма для данного исследования необходимо в силу того, что от него зависят как непосредственная интерпретация происходящего сейчас в нашем обществе "возрождения шаманизма", так и оценка основных качеств самого феномена и смежных с ним явлений (жречества, сказительства и т.д.).

Шаманизм/шаманство многие исследователи не воспринимают как религию. У. Йохансен, одна из ведущих европейских этнологов, указывает: "Шаманизм – это не религия, по поводу чего едины между собой современные этнология и религиоведение, но феномен, воплощающийся в деятельности шамана, который может существовать в различных религиях" (*Йохансен*, 1999. С. 25).

В российской науке положение с этим вопросом противоречиво. Например, такие знатоки якутского материала как П.А. Ойунский и Г.В. Ксенофонтов были единодушны во мнении, что шаманизм в начале XX столетия в послереволюционном государстве – это, прежде всего, лекарская практика. П.А. Ойунский в статье "Вопросы борьбы с шаманизмом" (газета "Автономная Якутия". 1928, дек.), обращая внимание на ситуацию двоеверия у якутов до революции, подчеркивал, что "с ростом грамотности, с ростом сети лечебных учреждений – шаманизм, уже потеряв свое значение культа, превращается в простое знахарство... борьба с шаманизмом по существу есть борьба с трахомой, борьба с туберкулезом, борьба с сифилисом, борьба за здоровое поколение, за новый быт". Однако автор четко осознавал, что религиозно-мистический аспект воплощался в "белом шаманстве", т.е. в жреческом культе (а именно он исчез раньше в СССР, благодаря запретам на собственно религиозную деятельность).

Г.В. Ксенофонтов также указывал, что "шаманство – это не религия, а медицина для одних, страждущих и обремененных, и общественная забава, народный театр, балаган для драматических представлений с пляской и пением, в отношении других, приходящих извне...". Ксенофонтов, как и Ойунский, признавал существование некого шаманского культа, соотносимого с белыми шаманами в предшествующие времена; он подчеркивал, что существующее "шаманство целиком покоится не на религиозных догматах, а на пережитках древнейшей оленеводческой демонологии и потребности в медицинской помощи..." (цит. по: *Васильева*, 2000. С. 67–68).

Противоположная по смыслу характеристика шаманства/шаманизма как одной из ранних форм религии (отечественные религиоведы опирались обычно на формулировку В.Г. Плеханова[4]) свойственна в первую очередь советской идеологии[5]. Эта характеристика наиболее четко представлена в трудах С.А. Токарева (*Токарев*, 1964; 1964а; 1974 и др.) – что естественно, так как понимание сути происходящего в шаманистских культурах (не считая идеологической установки) в данном случае целиком и полностью определяется опытом полевых наблюдений. В отечественном шамановедении концепция С.А. Токарева "затмила"

собой многочисленные предшествующие и современные авторским работам высказывания этнографов-полевиков (*Кастрен,* 1860. С. 128; *Штернберг*, 1936. С. 19, 224; *Таксами,* 1975. С. 76 и др.; *Харузин*, 1889. С. 43 и др.; *Анисимов*, 1958. С. 217 и др.; 1952. С. 202).

Идеи С.А. Токарева успешно развивали его ученики. Для многих из них она неоспорима. Например, близок к трактовке учителя один из наиболее известных отечественных шамановедов – В.Н. Басилов, который считал, что шаманизм – это "форма *религии* или *культ,* центральной идеей которого является *вера* в необходимость особых посредников между человеческим коллективом и *духами* (божествами)" (Религиозные верования, 1993. С. 221; *Басилов,* 1997. С. 5). К сожалению, у сторонников этой концепции не возникал вопрос о том, что, возможно, мы пытаемся говорить о двух явлениях, которые искусственно объединили под одним наименованием. Кстати, еще М.А. Кастрен указывал, что у различных народов "магия" дает разные варианты практики: у одних она будет связана с врачеванием, а у других – с предсказаниями и непосредственными обращениями (у хантов, например, – не к божествам, а к их посредникам) (*Кастрен,* 1856. С. 60).

Надо отметить, что в Бурятии, где неплохо сохранился жреческий культ, шаманизм/шаманство легко отождествляется исследователями с религией на материале поздних вариантов бытования, трансформированных советскими притеснениями (см., напр.: *Михайлов,* 1987; в главе "Структура бурятского шаманизма" есть даже раздел "Религиозная организация (шаманы)").

В отечественной науке идею отождествления шаманизма с религией поддерживают также те, кто изучают культуры, где нет больших шаманов (в настоящее время это имеет место не только в культурах, в которых подобное было в традиции – у чукчей, коряков, ительменов, обских угров, например, – но и там, где совсем недавно, до начала репрессий и просветительской работы, еще были колоритнейшие фигуры *улуг хамов*). С нашей точки зрения в этих культурах нет развитого профессионального шаманизма, но широко представлен традиционный религиозный культ.

Вопрос о том, как и, главное, почему это случилось – отдельная серьезная теоретическая проблема, которую исследователи либо не замечают вовсе, либо видят за ней нечто иное. Например, В.М. Кулемзин обращает внимание на различия в формировании "шаманизма" даже в пределах одного народа. Речь при этом идет о преобладании различных базовых представлений. У восточных хантов "шаманизм никогда не имел большого распространения: у этой части хантыйского этноса преобладают древние мировоззренческие черты" – альтруизм и равенство че-

ловека и природы, общества, вещи; акцент делается на существование тела человека. Второй тип основан на отрицании равенства и альтруизма, признания иерархической зависимости и наличия души, а также вертикальной (этажной структуры Вселенной) – этот тип связан с развитым шаманизмом (*Кулемзин*, 1992. С. 65).

Но – шаманизмом ли? Написанное о хантыйском "шаманизме" убедительно свидетельствует о наличии у хантов, скорее, развитого жреческого культа. Особенно очевидно это по ранним фиксациям материала (обзор: *Бойко*, 1997). Не исключено, что именно поэтому у обско-угорских народов столь жестко и жестоко шел процесс религиозных трансформаций при распространении православия (см., напр.: *Славнин*, 2000. С. 17–18). И как совершенно закономерно предполагает З.П. Соколова, которая попыталась собрать в 1950-е годы материалы по обско-угорскому шаманству, исторически имело место "его постепенное ослабление и разложение под влиянием христианизаторской политики церкви и систем управления" (*Соколова*, 1991. С. 225). Мнение же В.М. Кулемзина и целого ряда других ученых о специфичности шаманизма хантов и манси я склонна считать не противоречащим выводу З.П. Соколовой, поскольку в истории обских угров это могло сочетаться (подробнее см. ниже) и к XX столетию мог хорошо сохраниться только бытовой вариант шаманизма, в том числе лекарские практики.

По ранним свидетельствам обратим внимание на наличие таких черт шаманства у хантов, как наследственная передача "профессионального шаманства", наличие "сборщиков прикладов" (т.е. обязательных податей жрецам) – кстати, тоже наследственная должность, определенная жреческая роль эпических исполнителей, традиция поклонения святыням, подробная разработанность всех церемониальных действ и т.д. (см. обобщение материалов: *Бойко,* 1997). Показательно в этом отношении одно из ранних описаний подобной церемонии "идолослужения", сделанное штаб-лекарем В.М. Шавровым в первой половине XIX в.: действо, длившееся не менее 8 часов, являло собой коллективный ритуал с элементами группового экстаза, где "шаман" исполнял роль распорядителя и организатора (см.: *Бойко,* 1997. С. 15). Разумеется, такие действа трудно считать религиозными. М.А. Кастрен характеризует их как своеобразные коммерческие акты; все ритуалы и жертвоприношения делаются во имя исполнения собственных желаний с целью донести просьбы до божеств (*Кастрен,* 1856). Сущность такой "религии" автор совершенно закономерно связывает с магией.

Как правило, не считают шаманизм религией те исследователи, которые занимались изучением экстатической стороны

шаманизма (особенностями техник шаманов) или хорошо представляют себе реальную картину разделения конкретных сакральных функций в обществе. Например, один из самых знаменитых теоретиков шаманизма М. Элиаде в "Словаре религий, обрядов и верований" указывал: "Шаманизм не является собственно религией; это совокупность экстатических и терапевтических методик, цель которых – вступить в контакт с параллельным, но невидимым миром духов и заручиться их поддержкой для управления делами людей" (*Элиаде, Кулиано,* 1997. С. 318).

Естественно, психологи, исследующие очень активно в последние полвека шаманские техники, измененные состояния сознания, психотерапию практик исцеления, более чем скептически относятся к идее, что шаманизм может восприниматься как религия; этот вопрос не возникает за ненадобностью в их трудах, даже если параллельно с шаманским экстазом они исследуют экстаз религиозный (см., напр.: *Krippner*, 1999; *Крипннер,* 1999; 2000 и др.). Знание внутренней сути феномена и его функциональной стороны просто не позволяет приходить к столь странным умозаключениям.

Попытка возвести шаманизм в ранг религии, "забыв" об основных функциях шаманов и их специфических особенностях, запутала многие вопросы в его исследовании. Эта идея активно эксплуатируется в наши дни, поскольку именовать шаманизм религией ныне особенно выгодно, например (нео)шаманам, для создания различных "конфессиональных объединений". Но симптоматично, что даже сейчас большинство искусственно созданных "религиозных организаций" являют собой по сути дела целительские центры. Кстати, при изначальных попытках создания шаманских организаций в республиках, например в Туве, делались попытки поддержать именно лекарские функции шаманов и даже с помощью профессиональных медиков отследить результаты их работы. Но эта работа, к сожалению, не была осуществлена. Кстати, такая ситуация дезинформировала некоторых западных исследователей. "Шаманские дома" в Туве регистрируются как "религиозные организации", поскольку шаманизм там не просто причислен к основным официальным конфессиям, но значится в их списке первым, что способствует процессу институализации "шаманизма"/шаманства. Утверждения, будто шаманские центры зарегистрированы как целительские, а шаманы, соответственно, получили разрешение на целительство, к сожалению, безосновательны (*Plumley, Fridman,* 2004, II; 638). Шаманское целительство в Туве не лицензировано, что вступает в противоречие с действовавшей в стране до недавнего времени статьей 57 Право на занятие народной медициной (цели-

тельством)", раздел X Основ законодательства Российской Федерации об охране здоровья граждан (№ 1318 от 22 июня 1993 г.), равно как и положениями Федерального закона о лицензировании отдельных видов деятельности (16 сентября 1998 г.). Правда, сами организаторы шаманского возрождения в Туве (например, С.И. Канчыыр-оол) подчеркивают обычно, что общества "регистрировались через Минюст, а Минздрав при этом им не разрешал, но рекомендовал лечить" (ПМА, 2006).

На высказывания шамановедов, отмечавших, что основой деятельности шаманов всегда и повсеместно были практики лечения, гадания, предсказаний, а выполнение шаманом жреческих функций было вторичным (если оно вообще было присуще на определенном историческом этапе культуре этого народа[6]), в современной ситуации часто не обращается внимание. Не воспринимается как аргумент и то, что мировоззрение типа шаманского или колдовского, как и практика соответствующих субъектов, успешно уживается с различными религиозными системами, приспосабливаясь к ним и используя их элементы. Однако это подтверждает тот факт, что шаманизм не является собственно религией (см. подробно: *Вдовин*, 1981. С. 265–283), но очевидно, что "религиозный компонент – лишь одна из составляющих этой многослойной системы" (*Ревуненкова*, 1992. С. 33).

Разумеется, относя или нет шаманизм к религии, любой автор исходит (помимо знания определенного материала) из некой довольно конкретной трактовки последней[7]. Если учесть, что в науке существуют около 250 определений понятия "религия", то станет очевидным, что большинство религиоведов сами разрабатывают свой понятийный аппарат, во всяком случае, определяют ключевые понятия. Множественность имеющихся формулировок заставляют специалистов задаваться вопросом "...возможно ли дать определение религии, и если возможно, то какой должна быть процедура такого определения" (*Яблоков*, 2002. С. 223).

Есть формулировки, в которые может вместиться не только религия, но и бо́льшая часть культуры[8]. Множество существующих толкований исходят из задач конкретных научных направлений (теологических, философских, социологических, психологических и других, в том числе этнологических). Сложность в выборе опорного определения заключается не только в том, что шаманизм/шаманство могут быть правильно рассмотрены исключительно интердисциплинарно, но и в том, что сам термин "религия" в религиоведении и в истории религии определяется по-разному[9], при этом западное толкование не соответствует восточному, христианское – исламскому и т.д. Более того, комплекс материала, который обычно рассматривает шамановед,

включает не только религиозные компоненты, но и, прежде всего, магико-мистические. В такой ситуации наиболее удобна не устаревшая и не потерявшая своего значения этнологическая концепция Бронислава Малиновского. Он вслед за Дж.Дж. Фрэзером рассматривал сопряженно магию, религию и науку, которые, с его точки зрения, выполняют различные, но взаимодополняющие функции. Религия трактуется им прежде всего как феномен культуры. Религия и магия относятся исследователем к сакральной сфере, в то время как наука – к профанной (это рациональный метод освоения действительности). Сакральное появляется там, где не хватает рациональных средств для достижения цели или они перестают действовать. При использовании иррациональных методов, даже если цель не достигается, снижается эмоциональное напряжение, как правило, за счет использования аффективных состояний. Поэтому сакральная сфера в жизни человека не может исчезнуть.

Важное для нашего исследования разграничение магии и религии Б. Малиновский выводит из конкретных полевых наблюдений, в первую очередь на материале культур Тробрианских островов. Автор полагает в основе магии веру в возможность достижения успеха с помощью волшебных формул и ритуалов, но магические действа считает довольно примитивными и ограниченными. Религия в отличие от магии концентрирует фундаментальные проблемы человеческого бытия.

Эти выводы стимулированы работами предшественников. Анализируя их, Б. Малиновский выделяет важнейшие для себя положения труда Дж. Фрэзера "Золотая ветвь": "Человек на ранней стадии своей истории прежде всего стремится обрести контроль над течением естественных процессов, исходя из своих практических целей, и делает он это непосредственно через ритуал и заклинание, пытаясь заставить ветер и погодные условия, животных и урожай подчиняться его воле. Лишь много позднее, обнаружив ограниченность своего могущества, он в страхе или в надежде, с мольбой или вызовом обращается к высшим созданиям, то есть к демонам, духам предков или богам. Именно в различии между стремлением к непосредственному контролю, с одной стороны, и умилостивлением высших сил – с другой, Джеймс Фрэзер видит грань между магией и религией (подчеркнуто мною. – *В.Х.*). Магия, основанная на уверенности человека в том, что он обретет прямое господство над природой, если только будет знать управляющие ею магические законы, в этом аспекте сродни науке. Религия, признание пределов человеческих возможностей, поднимает человека над уровнем магии и позднее сохраняет свою независимость, существуя бок о бок с наукой, перед которой магии приходится отступить" (*Малиновский,* 1998. С. 21).

С позиции современного знания следует указать, что именно магия дает сейчас основательную подпитку естественнонаучным концепциям, пытающимся объяснить многое (и уже кое-что объяснившим) на уровне современной науки (см.: *Дубров, Пушкин,* 1989; *Дубров, Ли,* 1998; *Гримак*, 1999; *Судаков*, 2001; *Бобров*, 2003; Физики в парапсихологии, 2003; 2004; *Коган,* 2004 и др.).

Б. Малиновский указывает еще на несколько важнейших черт, разграничивающих магию и религию: "Магия, особое искусство, предназначенное для особых целей, во всякой своей форме становится однажды достоянием человека и дальше должна передаваться по строго определенной линии из поколения в поколение. Поэтому с самых ранних времен она остается в руках избранных, и самой первой профессией человечества является профессия колдуна или знахаря. Религия же, напротив, в примитивных условиях является делом всех, в котором каждый принимает активное и равноценное участие (подчеркнуто мной. – *В.Х.*). Каждый член племени должен пройти инициацию, а затем сам участвует в инициациях других, каждый причитает, скорбит, копает могилу и поминает, и в должное время каждый, в свою очередь, тоже будет оплакан и помянут. Духи существуют для всех, и каждый становится духом. Единственная специализация в религии – т.е. ранний спиритуалистический медиумизм – является не профессией, а индивидуальным даром. Еще одно отличие магии от религии – игра черного и белого в колдовстве. Религии на ранних стадиях не присуще столь явное противопоставление добра и зла, благотворных и вредоносных сил. Это также связано с практическим характером магии, которая стремится к конкретным, легко поддающимся оценке результатам, в то время как ранняя религия, хотя и является носительницей нравственности по сути своей, оперирует с роковыми, непоправимыми событиями, а также входит в контакт с силами и существами куда более могущественными, чем человек. Не ее это дело – переделывать дела человеческие" (*Малиновский,* 1998. С. 88).

Понятие "религия", ее определение, разграничение магии и религии нужны для оценки шаманизма/шаманства.

Исследование данного вопроса в плане анализа функциональной стороны практики шаманов в обществе представлено в сборнике "Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири" (Л., 1981). Там же (*Хомич*, 1981; *Вдовин,* 1981) определены понятия шаманство и шаманизм, с опорой на разделение двух явлений, стоящих за ними.

Что же именно представлено в дефинициях названных ученых и что, с моей точки зрения, должно быть разделено? Из сказанного ранее очевидно, что для специальных исследова-

ний должны быть разделены две сферы, которые представителями шаманистических сообществ фактически никогда не смешиваются: 1) сфера деятельности шаманов (посвященных) и 2) сфера мировоззрения, верований, ритуальной практики шаманистов (приобщенных и профанной среды), которая, если вернуться к цитате из Б. Малиновского, должна включать и религию, являющуюся "делом всех", при служении ей общественных лидеров – т.е. своеобразный сакрализованный центр (я, в отличие от Т.Д. Скрынниковой, предпочту такой термин).

Любой представитель традиционного шаманистского общества хорошо знает, что шаман – это особый человек, избранный духами и наделенный специфическими возможностями контактов с виртуальными мирами и их представителями. Шаман и его практика стоят особняком. Но именно он являет собой сакральный центр, сакральное начало. Сам шаман в силу своего специфического природного дара, как это ни парадоксально звучит, предельно рационалистичен и рационален. Для него общение с духами – это не религиозные взаимоотношения, а вполне конкретные взаимосвязи, основанные на магических действиях. Магико-мистическое восприятие мира и постоянная практика "контактов с запредельным" направляют шамана на "научное" осмысление (ир)реальности и попытки практического освоения того, что для непосвященных является табу, ведь то, что для профанной среды есть сфера поклонения, для шамана – сфера его реального общения. Среда же совершенно закономерно не только уважает особых людей, но и боится их, в первую очередь. Истинная сакральность вызывает священный трепет. Поскольку сакральное напрямую связано с ирреальным, то оно не просто перемещается на периферию культурного пространства, а выдвигается в зону "межмирья", становясь ее центром.

Так отторгаются колдуны, проживающие на выселках; шаманы также оказываются и обособленными от профанного социума, и отторгаемыми от той сферы, которой ритуально, церемониально поклоняется профанная среда. Это приводит к тому, что религиозная часть жизни, связанная с поклонением, почитанием, молитвенными обращениями оказывается ограждаемой от шамана или колдуна: профанная среда боится его силы и непонятного им знания. Именно потому шаманы (как и колдуны) не приглашаются на родовые моления, на многие семейно-родовые торжества и ритуалы, а если и оказываются там, то их присутствия люди опасаются. Религиозное (сакрализованное) не допускает магико-мистического (сакрального) вмешательства; это одна из важнейших основ для противоречий и противостояния религии и магии и их приверженцев – одни скрывают созданное

и выдуманное, во что верят и чему поклоняются, а другие живут в ощущаемом ирреальном, взаимодействуя с ним как с реальным.

При этом в самом социуме не только магико-мистические знания и религиозные представления накладываются друг на друга и смешиваются, но и лица, обладающие магико-мистическим знанием и регулирующие религиозные представления, порой оказываются максимально сближенными и даже могут выполнять некоторые функции друг друга: например, шаман может провести ритуал религиозного характера (если традиция относится к этому лояльно), а служитель религиозного культа, если он окажется харизматической личностью, может произвести целительное воздействие, где вполне вероятен эффект плацебо (*Родштат*, 2004а).

Разграничение магико-мистического и религиозного в религиозной литературе обычно представляется как разделение оккультизма и религии. Как ни парадоксально, это обоснование выглядит гораздо более точным и логичным, нежели путаные концепции религиоведения в отношении данных феноменов. Напомню, признанный классик шамановедения Мирча Элиаде также причислял шаманизм к оккультной сфере, указывая в одной из своих работ, что "шаманизм является наиболее архаичной и широко распространенной оккультной традицией" (*Элиаде*, 2002. С. 94). Доклад на эту тему был представлен на якутской конференции "Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиции" (1992). Авторы его обратили внимание на то, что различия между религией и оккультизмом сводятся к характеру взаимоотношений социума или его отдельных членов со сверхъестественным. Они отметили: «Религия, опирающаяся на веру, предполагает пассивное отношение к потусторонним силам, и культовая практика сводится в основном к их умилостивлению через молитву или жертвоприношение. Кроме того, религия основывается на идее конформизма, генерирует чувство социальной общности, ориентируя индивида на подчинение высшим силам. Оккультизм же характеризуется активным, доходящим до агрессивности, отношением человека к сфере сакрального и своей целью ставит наделение индивида возможностью управлять сверхъестественным и использовать его в личных целях. Вера здесь отходит на второй план, а главное значение приобретает некое недоступное простым смертным высшее (иррациональное) знание, полученное сверхъестественным путем.

В связи с этим едва ли корректно определять шаманизм как форму религии. По своей сущности он входит в понятие "оккультизм" (подчеркнуто мной. – *В.Х.*).

...Вообще, в шаманизме акцент делается не столько на собственно идеологии, сколько на сущности позиции к сверхъестественному миру. Поэтому шаманизм может внедриться в любую идеологическую парадигму (как вирус проникает в клетку), но без идейной оболочки он не существует». В финале авторы достаточно обтекаемо заявляют, что "шаманизм – не религиозная доктрина и не чисто культовая практика; это вариант индивидуально спонтанной или социально оформившейся реакции на мир сверхъестественного" (*Балакин, Яшин*, 1992. С. 29). С последним утверждением трудно не согласиться, тем более что годы "возрождения шаманизма" активно подтверждают этот тезис.

Оккультизм оформляется как самостоятельное течение в период поздней античности (I–IV вв. н.э.) и связан с "эллинистическим религиозным синкретизмом"; сам термин получил распространение после выхода в свет "Оккультной философии" Агриппы Неттесгеймского. Замечу, что теоретики оккультизма связывают его со жрецами Атлантиды, Египта, Тибета, с именем Платона, а также зороастризмом и Каббалой, притом что с середины XX в. в Европе и США он распространяется в основном в коммерческом варианте в виде астрологических прогнозов, хиромантии, мантики, оккультной медицины, – его определения свидетельствуют о возможности расширительных толкований. Если считать оккультизм общим названием учений, "признающих наличие скрытых сил в человеке, природе и космосе, объясняющихся наличием высшей реальности", то это очевидно. Дополнительно обычно сообщается: "Эти силы недоступны для обычного человеческого опыта, но доступны для людей, прошедших через особое посвящение и специальную психическую тренировку. Цель ритуала посвящения усматривается в достижении новой, более высокой ступени сознания, позволяющей обрести новое видение мира и путь к неким тайным знаниям" (*Таевский,* 2001. С. 109–110).

Забегая вперед, отмечу, что современный интерес к "шаманизму" (больше на Западе) гораздо более похож на интерес к оккультизму, особенно если к нему добавить теософское учение Е.П. Блаватской, А. Безант, доктрину Е.И. Рерих и некоторые новейшие ньюэйджевские концепции, которые, впрочем, стары как мир.

В свою очередь магико-мистические принципы шаманизма и религиозно-мистические основы мировоззрения шаманистов не столь далеки как от толкования оккультизма, так и от современных поисков сверхзнания приверженцами "нового века" (*нью эйджа*[10]). Не случайно с шаманами часто пытаются ассоциировать себя и *ньюэйджевцы*, и *контактеры* (как "дикие" – одиночки,

так и ассоциированные в различные группы, вроде синкретической секты оккультной ориентации "Колыбель Сибири", Новосибирск), и многие другие лица, стремящиеся к развитию у себя способностей к ясновидению, телепатии, целительству.

Очевидно, что оккультные начала не просто роднят шаманизм с оккультизмом и его смежными проявлениями, но во многом объясняют неуничтожимость шаманизма, равно как и характер его нынешнего возрождения.

Концепции можно множить, но вполне реально уже подвести черту нашим теоретическим выкладкам и перейти к осмыслению на их основе современного материала, отражающего суть "возрождения шаманизма", чтобы попытаться понять: только ли "призрак шаманизма" бродит по России или уже "явь шаманизма встает"...

[1] Ср., напр.: американская исследовательница Ева Фридман обсуждает всерьез тему шаманов и шаманизма у калмыков на примере людей, имеющих дипломы народных целителей и использующих в своей деятельности в основном знания, полученные на психотерапевтических курсах, и так называемых *медлгчи*, с которыми она познакомилась в 1990-е годы во время своих поездок по России (*Fridman*, 1998; 2004).

[2] Это, естественно, оспаривается в отношении "профессионального" шаманизма; ср., напр., *Йохансен*, 1999. Автор аргументировано высказывает иную точку зрения, интерпретируя данный феномен как достаточно поздно сформировавшийся в своем основном, хорошо известном человечеству варианте. К подобным выводам приходят и иные исследователи; ср.: "Вопрос о времени появления персонифицированного шаманства в Южной Сибири остается открытым. Имеющиеся археологические материалы (находки "необычных" предметов в погребениях, известные в памятниках всех археологических культур; рисунки "человечков с бубном" без определения их точной датировки и др.) не убеждают в его глубокой древности. Это не исключает вероятности функционирования различного рода "шаманствующих" лиц во все исторические периоды (*Савинов*, 1992. С. 8).

[3] В этом отношении указание Дж. Фрэзэра и Б. Малиновского на то, что магия и наука проявляют ряд сходных черт и являются по сути своей псевдонаукой (*Малиновский*, 1998. С. 137), может быть поддержано только с определенными оговорками: магия для самих магов фактически была в определенном смысле именно наукой, но понимать специфику этой "науки" могли одни по-настоящему посвященные – те, кто имел возможность воспринимать мир не только в общедоступных вариантах. В таком смысле магию можно считать наукой далекого прошлого, если принимать идею суперсенситивно-экстрасенсорной развитости всех или абсолютного большинства человеческого сообщества на ранних ступенях развития человека как вида.

[4] "Религию можно определить как *более или менее стройную систему представлений, настроений и действий*. Представления образуют *мифологический элемент* религии; настроения относятся к области *религиозного*

чувства, а действия – к области *религиозного поклонения*, или, говоря иначе, *культа*" (*Плеханов Г.В.* Избранные философские произведения: В 5 т. М., 1957. Т. 3. С. 330).

[5] Нельзя исключить, что в большинстве случаев она простимулирована не только государственной идеологической установкой, но и соответствующими историческими событиями по уничтожению шаманизма.

[6] И.С. Вдовин привел список тех народов, в шаманских культурах которых 1) шаманы не связаны с религиозно-культовыми отправлениями (нганасаны, чукчи, коряки, сибирские эскимосы, нивхи, эвены, саамы, хакасы и др.), 2) шаманы выполняли некоторые действа в сфере религиозных культов, что перешло к ним на поздних этапах от старейшин родов и семей (эвенки, ненцы, селькупы, кеты и др.), 3) шаманы отправляли почти все общинные и семейные культы (буряты, тувинцы, якуты) (*Вдовин*, 1981. С. 270, 272, 277). Обратим внимание – у трех последних (у бурят почти в кастовом варианте) прослеживалось достаточно четкое разделение на белых и черных шаманов.

[7] «Исторически существовали и существуют конкретные религии (их насчитывают около пяти тысяч и даже больше), "религии вообще" не было и нет» (*Яблоков*, 2002. С. 223).

[8] Пример одной из столь широких формулировок – заключение К. Гирца, считающего, что религия – это "(1) система символов, которая способствует (2) возникновению у людей сильных, всеобъемлющих и устойчивых настроений и мотиваций, (3) формируя представления об общем порядке бытия и (4) придавая этим представлениям ореол действительности таким образом, что (5) эти настроения и мотивации кажутся единственно реальными" (*Гирц*, 2004. С. 108).

[9] Из наиболее известных и противоречащих представлений обычно упоминаются трактовка Цицерона (богобоязненность, страх и почитание богов, размышления на эти темы; от лат. *relegere*), Лактанция (узы, соединяющие человека с Богом в служении ему и повиновении через благочестие; от лат. *religio*). Но, например, такое толкование латинского термина *religio* оспаривал известный французский лингвист Э. Бенвенист. В христианстве *religio* как производное от *religare* истолковывается в смысле зависимости человека от Бога, обязательств человека перед Богом. Термин значительно эволюционирует во времени. В русском языке данный термин появился только в начале XVIII в. (в старославянском и древнерусском использовались слова "вера", "верование").

[10] Нью эйдж – группа оккультных течений синкретического характера; на конец XX в. насчитывала не менее 100 млн приверженцев (более половины проживают в США; в России по не очень точным подсчетам – около 1 млн). Основные течения формировались после Второй мировой войны на базе теософии. Сейчас объединяет не менее 5 тыс. различных течений и сект; основные – теософия, антропософия, сведенборгианство, спиритуализм, либеральный католицизм, Агни-йога, Я есмь, Новый акрополь, Юнивер.

Трансформации в условиях перемен

«В ...Хакасии шаманизм, напротив, возрождается.
Тамошние шаманы в городах
открывают свои фирменные офисы
(по типу русских гадательных контор)
и за небольшую плату обслуживают клиентов.
Цена колеблется от 500 до 1000 рублей.»

Комсомольская правда в Кузбассе.
2001. 31 авг.

Призрак бродит по России – призрак шаманизма...

Для достаточности характеристик при исследовании шаманской деятельности и представлений шаманствующих социумов необходимо использовать не только обычно дискутируемые в российской этнологии термины "шаманизм" и "шаманство", но и целый ряд других, что предопределяется многоаспектностью изучаемого явления, точнее множеством явлений, тесно переплетающихся в этой сфере. Не учтена, например, собственно религиозная сфера (в силу того, что многие авторы считают таковой именно шаманизм). Вопрос о религии (религиозном мировоззрении и жреческом культе) решается двояко: 1) часть авторов соотносит формирующуюся религиозную систему с исходными представлениями – анимизмом, аниматизмом, тотемизмом, культом предков и т.д. – и последующей их трансформацией (см., напр.: *Савинов*, 1992)[1], 2) другая часть предпочитает говорить о наличии уже в древности сформированной религии (см., напр.: *Дугаров*, 1991; *Михайлов*, 1992[2]; *Бутанаев*, 2003). Во всем этом не учтено, что по крайней мере в последние два-три столетия во многих культурах имеет место профессиональная практика (часто и жреческая, и шаманская) и семейно-бытовая (в данном случае жреческая и/или целительская/лекарская).

Таким образом, для целостного исследования важно выделение в шаманистских сообществах, с одной стороны – трех сакральных сфер: 1) шаманизма как магико-мистической практики, 2) жреческого культа, связываемого с определенной группой лиц – общественных лидеров, старейшин (во многих случаях их тоже именуют и считают шаманами), а также 3) семейно-бытовой сакральной сферы шаманистов; с другой стороны – разграничение: 1) практики/культа и 2) мировоззрения в каждой из названных сакральных сфер.

Если в исследованиях исходить из определения шамана как особой личности, наделенной необычными психофизиологическими качествами (суперсенситивно-экстрасенсорными) и специфической психоментальностью, своеобразным мировоззрением, а также использующей свои способности преимущественно в ва-

рианте аффективных техник, то, естественно, его фигура будет связана только с шаманизмом как практикой на основе погружений в ИСС (ШСС) и работы в них.

Однако обратим внимание: шаманизм не может быть заужен до мировоззренческой концепции трехмерной Вселенной и практической деятельности шамана по осуществлению связи между мирами, хотя это очень заманчиво для создания впечатления целостности явления (ср.: "...сущность шаманизма всегда одна, и складывается она, по моему мнению, из трех составляющих (детерминант):

1. Мифологическая детерминанта: представление о трехчленном строении мира, о космическом центре, связывающем три зоны между собой.

2. Медиумная детерминанта: наличие лица, осуществляющего эту связь.

3. Ритуальная детерминанта: средство реализации этой связи – камлание". *Ревуненкова*, 1979. С. 255).

Мне же представляется, что "трехчленное строение мира" характерно, скорее, для жреческого мировосприятия, поскольку именно для жреца картина мира – это то, что выработано в традиции, отражено в фольклоре (особенно позднем; см.: *Пушкарева,* 2003) и незыблемо, в то время как картина мира шамана зависит во многом от развития его способностей по погружению в ИСС и работы в них, от его индивидуального восприятия ирреальности, а оно, что будет показано особо, совсем не такое стройное и понятное (ср.: *Соколова*, 1991. С. 235).

В попытке разграничить все компоненты, связываемые с шаманизмом/шаманством, я уже предлагала обозначения различных составляющих этот конгломерат[3]. Дальнейшие исследования позволяют несколько уточнить опубликованную ранее классификацию. Итак, 1) термин *шаманизм* используется для практик шаманов; *мировоззрение шамана* может при этом обозначаться именно таким словосочетанием (в том числе потому, что в большинстве случаев мы сталкивается с довольно индивидуализированным вариантом его); 2) жреческие практики могут обозначаться термином *жречество,* за религиозным/жреческим мировоззрением (отчасти согласно В.Н. Басилову) можно сохранить термин *шаманство* (в чем есть свои плюсы и минусы, т.к. помимо дублирования терминов "шаманство" и "шаманизм" самим В.Н. Басиловым и другими авторами, на обозначение этой сферы в конкретных проявлениях претендуют, как минимум, термины *тэнгрианство* и *бурханизм*); 3) для семейно-бытовой сферы могут использоваться, соответственно, термины *бытовое жречество* и *бытовое шаманство*.

Полная классификация с учетом внутренних взаимодействий и взаимосвязей материала должна являть объемную структуру. Очевидно, что обычной схемы здесь недостаточно. Возможно, потому что именно простыми схемами оперировали без всяких оговорок И.С. Вдовин и Л.В. Хомич, попытавшиеся основательно пересмотреть принципы исследования шаманизма/шаманства, их старания объяснить очевидное натолкнулись на жесткое сопротивление коллег. Обратимся к сути этой концепции.

И.С. Вдовин подчеркивал идею существования "сфер общественного сознания ... достаточно самостоятельных и обособленных... Одна сфера – собственно религиозное сознание и культы, другая – шаманство, колдовство или знахарство" (*Вдовин*, 1981. С. 267). Далее следует разъяснение: «Религиозное сознание выразилось в культе добродетельных существ, божеств, а шаманство (колдовство) проявилось в борьбе со злокозненными существами, "нечистой силой", гаданиях, предсказаниях. Это главные и основные функции шаманов, которые они пронесли из глубин истории до наших дней» (*Вдовин*, 1981. С. 267). Автор характеризует "три исторически сложившихся типа шаманизма", в зависимости от возможности отправления жреческих функций шаманами в каждом из них. Но остается не вполне ясным, что именно он подразумевает под понятиями "шаманство" и "шаманизм". Указывая на синонимичность данных терминов, И.С. Вдовин пишет: "Часто трудно было понять, о чем идет речь – не то о системе представлений, культов, не то лишь о действиях шаманов" (*Вдовин*, 1981. С. 263). Реально же он отделяет не систему представлений (*мировоззрение*) от действия шамана (*практики*), что было бы вполне логично, а религиозное мировоззрение вместе с культовой (жреческой) деятельностью от магико-мистических знаний и практик, при этом за первым закрепляется термин *шаманизм*, а за вторым – *шаманство* (т.е. противоположно нашему использованию терминологии). Таким образом, это одна из попыток разделить магию и религию в шаманистических сообществах.

Выделение понятий и их наименование было необходимо, что прекрасно осознавали авторы указанного и предшествующих этнографических сборников по шаманизму[4]. Однако начинать надо было не с мировоззрения и практики, а с личности, которая и порождает (по И.С. Вдовину) единые в своей основе феномены: шаманство (в авторской терминологии), колдовство, ведовство и т.п. – ведь все они возникли в результате освоения человеком суперсенситивно-экстрасенсорных возможностей, чем отличаются и шаманы, и колдуны, и ведуны.

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

Установка была вполне в духе исследований тех лет. Надо сказать, что она менее всего требовала и каких-либо разграничений понятийного аппарата, что отразилось в большинстве работ. Например, В.Н. Басилов считал, что усложнение терминологии в данном вопросе не имеет смысла, поскольку, с его точки зрения, речь идет в одном случае о русском термине, во втором – о заимствованном (*Басилов*, 1997). Если говорить о тех задачах, которые ставило перед собой религиоведение в изучении шаманизма, то, возможно, никакое разграничение и не требовалось. Сам В.Н. Басилов, пытаясь определить шаманство (шаманизм), подчеркивает: "...определение должно подразумевать не конкретные формы шаманства, существовавшие в XIX–XX вв. у эвенков (тунгусов), ненцев, кутенаи, тамангов и др., а то *религиозное мировоззрение, которое* (несомненно в разных локальных формах) *было основным содержанием общественного сознания* (курсив мой. – *В.Х.*) на раннем этапе человеческой культуры". Если речь идет об изучении общественного сознания, одной из разновидностей религиозного мировоззрения, которое соотносится автором с шаманством, то здесь, вероятно, можно идти от следствий к причине. Но изучение самого феномена в его разнообразных проявлениях требует иных исследовательских принципов и инструментария (*Функ, Харитонова,* 1999; 1999а).

Очевидно, что личность будет проявлять свои сущностные начала, свои специфические способности, во-первых, в сфере практики (психофизиологический аспект), организованной в ритуальную деятельность, и, во-вторых, в сфере психоментальности. оформленной в мировоззренческую систему. Для ведения результативной научной работы на фольклорно-этнографическом и этнологическом уровнях необходимо сначала выделить и определить эти сферы, выработать механизмы изучения их внутреннего структурирования и системного взаимодействия, причем в различные периоды истории, поскольку они могут основательно различаться.

Например, история XX столетия продемонстрировала любопытный вариант существования шаманистских обществ, который Е.П. Батьянова и С.И. Вайнштейн обозначили как "шаманисты без шаманов". При этом исследователи сами не совсем верят в то, что предлагают читателю. Даже подводя итоги транс-

формациям советского периода, они отмечают: "Однако само шаманское мировоззрение сохранилось в достаточной полноте. Поколения коренных народов Сибири, которые вырастали в отсутствии шаманов, сохраняли веру в духов, исполняли традиционные шаманистские обряды. Но лишь немногие люди становились шаманами и их общественная роль была гораздо меньшей, чем раньше" (*Батьянова, Вайнштейн,* 2001. С. 304). Эта цитата выдает откровенные неувязки авторских выводов: шаманисты – без шаманов, но шаманы, тем не менее, есть[5]; проводятся обряды; сохраняется вера. Видимо, есть смысл посмотреть на происходящее несколько по-иному.

В ситуациях религиозно-политического прессинга по-разному должны трансформироваться те составляющие, которые традиционно, в достаточной степени огульно, подводились под термин шаманизм/шаманство. В истории уничтожения "шаманизма" церкви и властям изначально более всего мешала именно религиозно-мистическая составляющая этого явления (вторая сфера, выделенная нами: *жречество* или *религиозное шаманство*), занимавшая в социуме место, на которое претендовала церковь. Таким образом, в первую очередь (еще в период распространения мировых религий на территории Сибири) должны были пострадать жрецы и их практика. Это происходило как до советской власти, так и в период ее активного господства, когда церковь должна была заменить атеистическая идеология.

Таким образом, именно жреческие ритуалы – коллективные жертвоприношения – и их отправители (из круга приобщенных) были под прицелом с самого начала борьбы с шаманизмом как религиозной практикой, которую можно было противопоставить мировым религиям. Разумеется, уничтожалось все то, что было связано с внешней стороной культа (священные места, костюмы, атрибуты), равно как и сами знатоки и хранители его.

Здесь усердствовали не только православные миссионеры, на чьей стороне было царское правительство. Не оставались в стороне и буддисты, которых часто считают более веротерпимыми[6]. Кстати, при советской власти это уничтожение могло осуществляться не столько прямым (к XX в. профессиональное жречество во многих местах было если не искоренено, то в значительной степени нивелировано), сколько косвенным путем. Если мы вспомним, что жрецами были лидеры, выдвигаемые обществом, то эти самые наиболее уважаемые члены коллектива, превращавшиеся в своеобразных "попов", самым естественным образом и разделили, с одной стороны, судьбы настоящих священников (как известно, В.И. Ленин объявил войну религии с первых

дней существования революционной республики), с другой стороны, судьбы наиболее обеспеченной части населения (кулаков), поскольку бедняками они не были – уважать бедноту в традиционном обществе вплоть до возвышения на самые почетные должности вряд ли было возможно.

Этот процесс стал заметен еще до революции. В тех шаманистских обществах, где на первый план выдвигалась именно религиозно-мистическая, жреческая сторона, особенно с хорошо разработанными вариантами ее внешних проявлений (обско-угорское шаманство, например), шел активный процесс уничтожения жречества его конкурентом – внедряемой мировой религией. Таким образом, вероятно, ханты, например, могли остаться шаманистами – но не без шаманов, а без жрецов и своих языческих капищ.

Вторая составляющая этого феномена – мировоззрение, которое мы обозначили как религиозное шаманство, пострадало не меньше, чем сама практика. Это произошло в процессе внедрения мировых религий, что изначально дало своеобразное *двоеверие* или *троеверие* в традиционном обществе (*Михайлов,* 1979. С. 145). С годами трансформации вели к все большему сращению представлений, тем более, что во многих регионах жреческая картина мира, видимо, в своем развитии уже приближалась к вариантам мировых религий. Не исключено, что этот аспект условного шаманизма был бы поглощен окончательно, если бы... не советская власть с ее яростной борьбой именно против господствующих мировых религий. Хорошо известно, что с момента революции до конца 1920-х годов, когда началась борьба и против шаманизма, он пережил краткий период возрождения. Возможно, этот "период реанимации" в том числе позволил в настоящее время актуализироваться тэнгрианству, бурханизму и т.п. (см. главу "Камлание... с иконой" в настоящем издании).

Третья сакральная сфера, выделенная нами, имеет в первую очередь отношение к профанному слою общества. "Паства", как известно, интересует пастырей в плане приведения ее к определенному мировоззрению. Поэтому важно было приобщить народ к своей церкви, пусть даже в варианте двоеверия; далее могла идти пассивная борьба. Ситуация приобщения народных масс к мировым религиям выглядит не только трагично, но и комично: многоразовые крещения, например, со сбором крестиков на подарки женам, помазание жертвенной кровью и жиром православных икон и т.д. (подробно: *Харитонова,* 2004г). В большинстве случаев это происходило добровольно (см.: *Гладышевский,* 2004), так как профанная среда воспринимала часто появление новых святынь как дополнение к уже имевшимся (см., напр.: *Симченко,*

1995. С. 74–75). Однако именно эта среда оказалась прекрасным тормозом развитию событий, но – до тех пор, пока с бытовым шаманством и шаманизмом не начали бороться путем просвещения и образования. Разумеется, тут успех был более обеспечен атеизму советской власти, а не новой религиозной доктрине, как правило, слишком далекой от этих людей и совершенно непонятной им. Сказывались и языковые трудности (отсутствие литературы и проповедников на языках народов), и безграмотность, а главное – совершенно непонятные мифологические платформы новых религий. Буддизм, сам по себе являющий более философскую систему, чем религиозную доктрину, оказался здесь в выигрышном положении, но и он не успел полностью уничтожить ни бытовое шаманство, ни даже бытовой шаманизм.

Надо заметить, что эта составляющая триады в таком комплексе явлений, который исследователи именуют термином "шаманизм/шаманство", дольше других сохраняла древнейшие компоненты традиционного мировоззрения и практик – бытовая сфера базировалась на элементах анимизма, тотемизма, аниматизма, даже отчасти нагуализма, сохраняя культы предков, вождей, природы (включая священные места) и т.д. В отличие от приобщенных, которые претендовали часто на роли харизматических[7] личностей и формирование канонической доктрины (ее хранителями становятся немногие допущенные), в отличие от посвященных, которые, как правило, этими харизматическими личностями являлись и были обладателями личного или узкогруппового сакрального опыта/знания, – они, будучи профанами, обладали тем, что труднее всего разрушить: традиционной мифологией и фольклором.

Именно фольклорно-мифологическое знание, активно передаваемое от поколения к поколению, сохранялось значительно лучше всего другого, хотя и довольно легко впитывало в себя это другое, если оно не было уж слишком инаковое. Именно поэтому и в наши дни многие люди, получившие хорошее образование, легко вспоминают все то, что слышали в детстве в семье, в среде сверстников, близких родственников. Важнейшим стимулом сохранения этой исходной базы опыта/знания является человеческое подсознание, с его трудно понимаемыми психофизиологическими проявлениями, а также архетипическая база бессознательного, дающая о себе знать в различных проявлениях. Поэтому кормить Мать-Огонь – не просто традиция, это еще и генетически заданный страх перед Огнем; восприятие ирреальности в мифологизированно-символическом варианте с последующим рассказыванием новых быличек – это не просто подавляющая

сила традиционной культуры, но и бессознательное, напоминающее о себе через символику снов и случайных видений и т.д. Очевидно, длительность сохранения бытового шаманства и шаманизма, воспринимаемых как бытовые верования/суеверия и магические действа, вполне естественна даже без культурной подпитки, которая неизбежна в самом что ни на есть цивилизованном обществе, – человека не так просто сделать манкуртом.

Надо отметить, что в пределах бытового шаманизма хорошо сохранились различные практики приобщенных, которые также основательно подпитывали третью составляющую явления. Это простые лекарские практики, гадания разного рода, бытовое снотолкование, набор магических приемов, обеспечивающих "выживание в мире" и многое другое.

А теперь вернемся к первой составляющей из выделенной триады – собственно шаманизму – профессиональной практике и мировоззрению шаманов. Если шаманизм воспринимать "как систему магико-мистических практик шаманов, применяемых в различных сферах, которые сопряжены с комплексами верований магико- и религиозно-мистического характера", учитывая при этом, что "центрируют такие практики и продуцируют эти верования личности с суперсенситивными и экстрасенсорными способностями, развитие которых стимулируется различными причинами, а базируется на навыках погружения и работы в ИСС", то сразу становится очевидным, что уничтожить совсем этот аспект явления невозможно. Проявление необычных способностей не зависит от политики властей. Скорее всего, оно стимулируется глубинными психофизическими (космобиологическими) и психофизиологическими особенностями (см., напр.: *Казначеев и др.*, 2001. С. 1). Не исключено, что эти глубинные причины можно учитывать и регулировать с их помощью соответствующие процессы. Остановить же появление лиц с такими способностями невозможно, что прекрасно доказала, например, инквизиция (*Шпренглер, Институрис*, 1990; *Шервуд*, 1996; ср.: *Шюре*, 1914).

Таким образом, потенциальных шаманов уничтожить нельзя, но можно изменить культурный контекст настолько, что суперсенситивно-экстрасенсорно одаренные люди, формируя свой имидж под эпоху и культуру, будут становиться не шаманами, а экстрасенсами, например, или психотерапевтами, либо магами и колдунами (подробно: *Харитонова,* 2004в). При этом социокультурный контекст может не только лишить их внешних атрибутов и костюмов, но и видоизменить их техники работы (способы погружения в ИСС и основные действия в них), их практику (ритуал и обрядовый контекст). Однако при наличии на них спроса в

обществе в их прежнем имидже традиционного шамана может начаться процесс возрождения традиций. И именно потому надо выяснять: бродит ли по России "призрак шаманизма" или уже "явь шаманизма встает".

Возможности возрождения обеспечиваются не только сохранностью бытового шаманства и шаманизма, диктующими спрос на соответствующий имидж шамана в профанной среде, но и "внутренние резервы" шаманизма: способность обретать "знание" как от прямых учителей и из существующего культурного фона, так и... из ирреального мира (нео)шаману помогают его суперсенситивные качества, практика ИСС.

Поскольку профессиональный шаманизм, как и мировоззрение шаманов, в достаточной степени индивидуализирован, то даже в ситуации прерванности традиции профессионального шаманизма каждый пришедший в мир "избранник" способен стать именно "избранником шаманских духов" (подробно: *Харитонова*, 2004в), а свою шаманскую Вселенную он обеспечит себе сам (*Харитонова, Топоев*, 2005). Следовательно, борьба с суевериями и религиями не могла не отразиться на "шаманизме", однако она не смогла уничтожить его полностью.

[1] "Персонифицированное шаманство, будучи по своей природе институтом кастового происхождения, аккумулировало все существовавшие до этого иррациональные представления и культы (тотемистические, анимистические; культы мест, стихий и т.д.) и, как часть сакрализованного народного мировоззрения, успешно противостояло проникновению больших религий. Судя по всем имеющимся материалам, его формирование завершилось к середине I тыс. н.э. ... В дальнейшем, после падения древнетюркских каганатов и других раннесредневековых государственных объединений, произошла своеобразная реархаизация культа, в результате которой персонифицированное шаманство, потеряв свою социальную основу, сохранилось преимущественно в идеологии, ритуальной сфере и обрядовой практике" (*Савинов*, 1992. С. 9).

[2] "Анализ накопившихся материалов и сравнительно-исторический подход приводят к выводу о том, что центральноазиатский шаманизм представляет стройную систему религии, куда входят все компоненты развитого политеизма: представления о сверхъестественных силах, обрядовый комплекс, религиозная организация, психологический настрой и т.д. Он включал в себя представления о природе, человеке и обществе, нравственные установки, разнообразные средства и формы культового сообщества, охватывая все сферы жизни, влиял на развитие культуры, формирование образа жизни и психологии народных масс. Его служители культа – шаманы, подразделявшиеся на белых и черных, на высших и рядовых, составляли духовенство, особую корпорацию специалистов с наследственными правами и несомненными интеллектуальными качествами. Они сочетали в себе функции жреца и врачевателя, поэта и артиста, предсказателя

и наставника, знатока и блюстителя обычаев и традиций" (*Михайлов*, 1992. С. 6).

[3] Логика использования терминов задана лингвистически и понятийно; подробно: *Функ, Харитонова*, 1999; 1999а; *Харитонова*, 2004а.

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

[5] Ср.: "Шаманами становятся по призванию, что часто определяется генетической принадлежностью к шаманскому роду. Таких, настоящих шаманов, всегда было немного, но они есть и сейчас" (*Жуковская*, 1995. С. 85).

[6] Ср.: "Буддийский монах из монгольского племени хорчит по имени Галсан Содбо был первым крупным миссионером и проповедником буддизма в Тункинской долине. С его именем связано строительство Кыренского дацана, он же занимался уничтожением и сожжением шаманских священных мест (рощ, могил) и реликвий, а также шаманских костюмов, бубнов и др. обрядовых предметов" (*Жуковская*, 1995. С. 82)

[7] Харизма – "благодать, сошествие святого духа. ...Духовные дары Святого Духа классифицируются по тройственному принципу: тройные дары откровения – мудрость, знание и умение различать духов; тройные дары силы – вера, чудеса и исцеление; тройные дары речи – пророчества, глоссолалии и толкование языков. Последняя группа даров считается наиболее распространенной.

В первые века н.э. харизма считалась подтверждением божественной сущности христианства" (*Таевский*, 2001. С. 131–132).

Где были черти, пока Советы боролись с Богом?

Уничтожение религий и борьба с суевериями, развернувшиеся при советской власти сразу после Гражданской войны, оказали значительное воздействие на трансформации в шаманизме и шаманстве, происходившие на протяжении довольно длительного времени на всей территории Сибири и Севера в результате внедрения мировых религий. Однако уничтожить шаманизм было непросто. Теоретический и экспериментально-практический аспекты исследования шаманизма убедительно доказывают: искоренить то, что лежит в основе мистического ви́дения мира и магико-мистических практик, невозможно. Разумеется, можно попытаться трансформировать психику и мировоззрение человека, сделав из него не верящего ни в какие сложности жизни фаната, но такое состояние каждого конкретного индивида настолько несбалансированно и хрупко, что ожидать его стабильности не приходится. Это, собственно, и показала ситуация перестройки и постсоветских трансформаций. Очевидно, что не только социально-экономические сложности стимулировали процессы так называемого "возрождения шаманизма", равно как и иных магико-мистических практик вместе с формированием *народного целительства*. Да и можно ли считать "возрождением" то, что долгое время тщательно скрывалось от сторонних глаз?

Недавно, например, я получила письмо, в котором мне сообщалось одной ненкой о поездке ее семьи на малую родину, где был День оленевода. "Но основная цель, – писала она, – у нас была другая: по предварительной договоренности, встреча с шаманом нашего рода. Встреча состоялась, и даже было камлание с бубном. Проведены необходимые ритуалы, но договорились, что завершим на следующий год. Дело в том, что ... у него умерла жена, и она не отпета (это по-русски); осенью проведет обряд шаман-*самбдана*[1] (в ведении шаманов этой категории находился погребальный обряд. – *В.Х.*), а когда появится солнце, можно будет камлать". Разумеется, меня заинтересовало, насколько естественна традиция в наши дни, не являются ли такие события результатом культурно-национального возрождения. По моей просьбе, автор прислала дополнительные разъяснения: "...Теперь про нашего шамана. Ребенком он потерялся, и три дня его не было: оказалось, что он спал около священного места, приняв его за чумы. То что ребенок – живой и (находится) около этого места, увидел

во сне его родственник-шаман, который сказал, что (тот) будет не простым человеком, т.е. шаманом. Шаманил он всю жизнь, но только чтоб не было (на камланиях) русских – боялся их, и, тем не менее, всем помогал и проводил традиционные весенние камлания" (ПМА, 2005).

Аналогичная ситуация имела место не только в районах, куда было трудно добраться. Сама по себе она менялась на протяжении XX столетия, и довольно значительно.

Советский период отмечен тем, что произошло резкое смещение акцентов в борьбе с шаманизмом, жречеством и с бытовым шаманством. Если в царской России шаманизм был проблемой, прежде всего церкви, то после революции в России и СССР он, вместе с самой церковью, стал проблемой государства. Это многое изменило. Шаманы из "слуг дьявола" превратились во множащих суеверия лгунов и шарлатанов. Ими занимались, обычно без особого усердия, в разные годы различные государственно-административные органы.

Поскольку из столицы слали только соответствующие указы, организовывать работу на местах приходилось местным новоиспеченным коммунистам и комсомольцам. Разумеется, это вело к значительным искажениям исходных указаний – как от неграмотности и непонимания ситуации, так и из-за наличия внутренних распрей, стремления свести счеты с "богатыми" шаманами со стороны "голытьбы", устремившейся в новую власть. Иногда дело доходило до курьезов, поскольку на местах плохо понимали, что же происходит и каких жертв требует от общества революция. Сошлюсь на один пример из журнала "Советский Север" (1930. № 5. С. 49), где сообщалось о том, что на местах люди сами требуют от шаманов сдавать бубны и священную одежду в сельсоветы. При этом самоеды Хатангской тундры заставили случайного грамотея написать в совет ближайшего селения заявление, чтобы им вместо шамана выслали священника, и получили ответ: "Попа выслать не можем, по причине плохого транспорта в тундре и потому что проводим советизацию".

Первая, пожалуй наиболее активная, волна уничтожения шаманов/жрецов и запретов шаманизма/жречества (конец 1920-х–1930-е годы) была связана, во-первых, с разгромом церкви, борьбой с религией и суевериями, а во-вторых, с волной раскулачиваний. Это хорошо показала на примере якутов Н.Д. Васильева в книге "Якутское шаманство 1920-е–1930-е гг." (Якутск, 2000). Причем основные законодательные документы и действия осуществлялись не централизованными организациями, а местными – республиканскими, краевыми и областными.

Наиболее важными мероприятиями общего характера были первое Всесоюзное совещание по антирелигиозной пропаганде при АПО ЦК ВКП(б) в апреле 1926 г. и принятие постановления ВЦИК и СНК РСФСР "О религиозных объединениях" в апреле 1929 г. Помимо этого в 1929 г. на XIV Всероссийском съезде Советов в 4-й статье Конституции РСФСР положение о свободе религиозной пропаганды было заменено на антирелигиозное: "Свобода религиозных исповеданий и антирелигиозной пропаганды признается за всеми гражданами". В июне того же года состоялось Всесоюзное антирелигиозное совещание ЦК ВКП(б), давшее указание всем организациям, занимавшимся вопросами религий (в том числе Центральному Совету Союза воинствующих безбожников, созданному в 1928 г.), организовать решительное наступление на религию. Названные и другие мероприятия нацеливали местные инстанции в первую очередь на активные действия против религиозных деятелей, на местах же, естественно, это направлялось и против шаманов. Однако принятая в 1936 г. Конституция СССР никак не ограничивала права верующих, предоставив гражданские права даже служителям культа.

На местах принимались конкретные документы, в том числе направленные на борьбу с шаманизмом, который, кстати, очень активизировался после Гражданской войны (как результат "свободы вероисповеданий" и отделения церкви от государства), что мешало самим коренным жителям. В Якутии, например, с шаманами боролись мерами административно-судебного характера, антирелигиозной пропаганды и параллельным увеличением медпомощи населению. С 1924 г. (пленум Якутского обкома РКП(б)) вопросами шаманизма достаточно регулярно занимались на различных уровнях, в том числе издавая специальные постановления "О мерах борьбы с шаманизмом в ЯАССР" (ноябрь 1924) и инструкции о порядке привлечения к судебной ответственности шаманов за совершение преступных деяний. Надо заметить, что шаманы в местных постановлениях разного уровня и характера ограничивались в конкретных проявлениях своих деяний, а именно: им запрещалась пропаганда против советского строя, предсказания падений советской власти, приближения гражданских войн и всенародных бедствий, призывы к сопротивлению властям, а также лишение жизни детей-уродов, изнасилование под видом лечения, обманы путем демонстраций различных фокусов, вымогательство, мошенничество; в отношении же главных функций шаманов запрещалось лечение недозволенными в медицине способами и средствами, противодействие медицинскому лечению и оказанию медпомощи, распространению заболеваний во время лечения (подробно: *Васильева*, 2000).

Наиболее распространенным наказанием для шаманов было лишение их избирательных прав. По данным Н.Д. Васильевой с 1921 по 1936 г. в Якутии среди таких лишенцев было не менее 400 шаманов, вместе с тем, как замечает исследовательница, "во второй половине 1920-х и начале 1930-х годов шаманов практически не привлекали к уголовной ответственности" (*Васильева*, 2000. С. 57). Однако лишенцы и иные шаманы, а часто и их родственники основательно пострадали при земельной реформе. Чтобы восстановиться в правах, обычно нужно было написать покаянное письмо-отречение от шаманской деятельности. Эти письма – акты унижения человеческого достоинства. Их тексты были, например, такими: "Я во время царизма, когда был умалишенным, находясь в религиозном предрассудке, имел специальность шаманить. Я действительно отказываюсь и говорю всю правду, что во время моего шаманства не было замечено, что существует черт или какая-нибудь темная таинственная сила... В настоящее время при славной советской власти все люди, занимающиеся наглым обманом, должны отказаться от такового. Благодаря существующего обмана и лжи, существует и угнетение, а потому призываю и всех других шаманов следовать моему примеру" (цит. по: *Васильева,* 2000. С. 53–54).

Преобладание подобных форм работы с шаманами Якутии Н.Д. Васильева совершенно разумно объясняет тем, что шаманы не могли являться объектом пристального внимания и преследования со стороны ОГПУ–НКВД, «ведь они, как правило, занимались лечебной практикой и в принципе не представляли никакой опасности в идеологическом плане, – пишет исследовательница и далее приводит конкретный пример. – Так, к примеру, арестованный органами ОГПУ–НКВД в период коллективизации шаман К.И. Чирков из Абыйского района в феврале 1932 г. за "антисоветскую агитацию", решением Особого совещания при коллегии ОГПУ был освобожден в июне того же года и в "наказание" ему "зачли предварительное заключение", то есть 4 месяца» (*Васильева,* 2000. С. 61).

Похожее положение было в других регионах, например в Хакасии. Историк А.Н. Гладышевский, изучавший шаманизм в контексте советской действительности и посвятивший этому кандидатскую диссертацию (защищена в 1954 г.), рассматривая историю шаманизма в Хакасии, приводит некоторые цифры. Например, по данным статкомитета на 1 января 1898 г. в Минусинском округе было 52 шамана и 66 шаманок; по данным уездного статистического бюро в четырех районах Хакасии в 1924 г. был 71 шаман (из них 17 женщин); в документе "О религиозном сектантском движении" указывалось, что в 1927 г. в Хакасии практикуют 72

(39 – с бубнами) шамана, в основном это сагайцы и качинцы. Очевидно, учитывались при этом в первую очередь те, кто отправлял жреческие функции (т.е. служители культа, соотносившиеся с деятелями православной церкви), поскольку есть статистика даже по количеству общественных камланий-жертвоприношений (с 1924 по 1927 г. – 3665). Кстати, такие "шаманы" должны были, наряду со священниками, платить налоги.

Серьезный удар по шаманам здесь, как и в других регионах, нанесла кампания 1924 г. по лишению избирательных прав[2], а наиболее широкая волна шаманских репрессий в Хакасии, как и повсеместно, была связана с периодом коллективизации, когда шаманов обвинили в том, что они уничтожают массово скот во время жертвоприношений (колоссальный забой скота производили, естественно, частники, не желающие сдавать его в формирующиеся колхозы). Кстати, в последнем акте любопытна роль журнала "Советская этнография" (1930. № 1), в котором в статье "Экономическое и культурное развитие Хакасской автономной области" сообщалось: "Шаманы и кулаки под видом религиозных праздников организовали массовый забой овец и лошадей". В это время шаманов вместе с кулаками довольно активно отдавали под суд, отправляли в ссылки, а в 1937 г. были приговорены к расстрелу Албанча Иридеков (аал Верх-Аскиз), А.В. Тороков (аал Бутрахты), А.И. Топоев (аал Таштып), Чертыков (аал База)[3].

В этот период повсеместно были принуждены к отказам от открытой практики многие шаманы, особенно те, кого считали великими, большими, поскольку их деятельность была широко известна и многие из них, действительно, не были бедняками. Но, разумеется, реальная ситуация не соответствует тем картинам, которые рисуют многие нынешние зарубежные исследователи, воспринимающие информацию, получаемую во время своих краткосрочных приездов в Россию через идеологические установки Запада и со слов заинтересованных лиц.

Только так, к сожалению, можно оценить сообщение Д. Плюмлея и Э. Фридман о том, что в Туве за советский период было репрессировано и уничтожено более 700 шаманов (Shamanism, 2004. Vol. 2. P. 637–638[4]). Подобные заявления вполне пристали прессе, например, такой, как газета "Московский комсомолец", где авторам статей ничего не стоит "переселить" Виссариона[5] из Красноярского края на Алтай, а заодно и "процитировать" "дядю Лазо" (Монгуш Лазо Дову-оглы), которого превратили в "самого главного шамана" Тувы (цитирую: "Спецкор "МК" провела ночь с самым главным шаманом"). Говорит же этот "дядя" слово в слово то, что пишут наши коллеги: "Больше семисот человек погибло в тридцатые годы в застенках у чеки-

стов (так в тексте. – *В.Х.*), ловили нас, насильственно уничтожали – хотели, чтобы перестали мы врачевать и шаманить..."

Гиперболизация такого рода в устах шамана вполне понятна: он повторяет то, что ему сказали определяющие нынешнюю политику в сфере шаманизма/шаманства лица. Но обратим внимание на статистику: по переписи 1931 г. в ТНР было 725 шаманов (цифра достаточно условная, поскольку критериев отбора "шаманов" нет; кстати, лам на тот момент насчитывалось 787, а после Всетувинского съезда лам в 1928 г., согласно официальным данным, было около 3500); в 1981 г. – 24 шамана (данные, явно, неполные, так как в это время многие шаманы скрывали свою практику) и 12 лам, в 1984 г. – 38 шаманов и 11 лам, в 1989 г. не побоялись о себе заявить уже 43 шамана (*Хомушку*, 1998. С. 103–106). Трудно представить, как при естественной смертности (а шаманы – это, как правило, люди не молодые), притом что множество их отказались от своей деятельности в процессе секуляризации общества под воздействием просветительской работы, а новых шаманов в сложившейся политической ситуации посвящали крайне мало, – нашлось "больше семисот шаманов", которых уничтожили "в застенках у чекистов".

Надо полагать, что "чекистами" здесь именуются представители карательных органов Тувинской народной республики. Однако в истории Тувы можно слегка сместить акценты и человек, плохо знающий ее, будет считать, что советские "чекисты" уничтожали там шаманов в тридцатые годы. Так, например, в уже упоминавшемся очерке о тувинском шаманизме значится: "Тува была присоединена к Российскому государству только в 1914 году и оставалась автономной республикой до 1944, когда ее статус был понижен до автономной области в составе Советского Союза" (Shamanism, 2004. Vol. 2. P. 637). Фраза несколько двусмысленна в силу понимания "автономии" ("and enjoyed autonomy as a republic until 1944"). Напомню, что Тува обрела самостоятельность после победы Народной революции в 1921 г., тогда была образована Народная Республика Танну-Тува; с 1926 г. она стала называться Тувинская Народная Республика (ТНР), которая в 1944 г. была включена в Российскую Федерацию как автономная область. Однако надо признать, что многие политические процессы в ТНР и СССР были почти запараллелены.

В ТНР только в 1929 г. был взят курс "на решительное наступление на социально-классовые корни религии" (цит. по: *Хомушку*, 1998. С. 81), до этого же Председателем Правительства Республики с 1923 г. по 1929 г. был бывший ведущий лама Чааданского хурээ Куулар Дондук (1888–1932). Далее ситуация резко изменилась, особенно в отношении лам, число которых с 1929 г.

по 1931 г. уменьшилось почти в пять раз (с 3500 – до 787!)[6]. Тридцатые годы, действительно, трагичны в истории, прежде всего, ламаизма (подробно: *Хомушку,* 1998), но сама по себе история секуляризации Тувы противоречива и сложна; не менее сложны были эти процессы в то время в РСФСР / СССР.

В отношении шаманизма, пожалуй, необходимо отметить одну немаловажную вещь: в первые десятилетия советской власти основательно пострадала его культурно-материальная сторона. Довоенные годы – время активного уничтожения культурных памятников, тогда под топор коммунистов и комсомольцев попали не только церковные архитектурные сооружения, но и шаманская атрибутика, в первую очередь бубны и костюмы, а сами шаманы, вынужденно отказываясь от практики, сдавали бубны и костюмы в основном представителям райисполкомов и тут же, как, например, Кузьма Лырмин со станка (стойбище, селение. – *В.Х.*) Малая Хетта (Таймыр) заверял новую власть в том, что "шаманством с этого дня он заниматься не будет и шаманом просит его не считать" (цит. по: *Чурилова*, 1998. С. 192). К сожалению, сданные или конфискованные атрибуты в основном уничтожались. Л.П. Потапов, например, вспоминал летом 1995 г. о том, что на Алтае в сельских советах массово собирались бубны и другие предметы "шаманского культа", которые, как рассказывал ему А.В. Анохин, практически не удавалось спасти.

Такие события значимо отразились в фольклорном материале. Процесс борьбы с шаманами легко вписался в традиции несказочной прозы, в первую очередь в жанры быличек и легенд, повествующих о непобедимых героях, которые обладали необычными способностями. Более всего в таком материале представлено текстов на сюжет, предполагающий рассказ о том, как незадачливые администраторы, милиционеры удерживают у себя, чтобы отправить в вышестоящие инстанции или в тюрьму, некого сильного шамана, а для его испытания просят показать какие-нибудь фокусы или угадать нечто, невозможное с их точки зрения узнать заранее. Естественно, шаман(ка) правильно узнает требуемое или демонстрирует собственное исчезновение, превращение в страшного зверя, после чего поверившие в силу шамана люди отпускают его. Не менее часты рассказы о том, что шаман(ка) по просьбе кого-то, например, из тюремных администраторов излечивает их близких от смертельной болезни или угадывает, предсказывает нечто жизненно необходимое.

Во время Великой Отечественной войны, как известно, активизировалась православная церковь, а параллельно с ней все, кого она считала исчадьем ада. А.Н. Гладышевский указывает: "В годы войны в стране имело место некоторое оживление рели-

гии, в том числе и шаманизма. Из ссылки в 50-х годах вернулись домой шаманы..."[7] Практическая необходимость заставила людей снова прибегать к услугам тех, кого вольно или невольно всегда отождествляли с шаманами и колдунами – к гадателям, предсказателям, ясновидящим; понадобилась и лекарская помощь, обычно оказываемая шаманами, шаманствующими, знахарями, колдунами. Надо заметить, что периоды, когда государственно-административные органы обращали особое внимание на церковь, отделенную от государства, и боролись в первую очередь с ней, были не самыми плохими для шаманов и жрецов: они не испытывали прессинга со стороны клерикалов. И если ранее они как "слуги дьявола" были оклеветаны церковью, соперничающей с ними во "влиянии на паству", то при отделении церкви от государства и повсеместном закрытии и уничтожении церковных строений, отсутствии на местах священников и, тем более, миссионеров, шаманы чувствовали себя во многом более свободно. Можно сказать, хотя и со значительной долей осторожности, что вторая "возрожденческая" волна приходится именно на военные и послевоенные годы. Однако в начале 1940-х – начале 1950-х годов (до разоблачения культа личности) снова имели место и аресты, и даже расстрелы шаманов.

В хрущевско-брежневские времена ситуация значительно изменилась: еще остававшихся в живых шаманов (если они проживали в зоне досягаемости) старались убеждать и мягко принуждать отказываться от шаманской деятельности. В эти годы стало популярным не только брать с них подписки о прекращении шаманской практики, но и получать письма-раскаяния. Одним из таких документов является письмо "Как я стал шаманом", написанное в 1955 г. сагайским (род Таг Харга) шаманом Егором Михайловичем Кызласовым (родился в 1887 г.) с помощью писателя С.Д. Доможакова[8]. Покаянное письмо одного из последних посвященных и широко известных в Хакасии шаманов представляет собой своеобразный документ эпохи. Его автор пытается характеризовать шаманизм как суеверия, а себя – как невольного обманщика. Его можно понять, поскольку он не единожды страдал от различных притеснений советской власти: в двадцатые годы лишался права голоса (это право было исключительно формальным в те годы, но влекло за собой существенные социальные ограничения), дважды его лишали свободы: "Шибко я обижался на власть. Почему, думаю, меня ссылают, ведь я из батраков (родился в бедной семье. – *В.Х.*). Обидно было. Потом подумал как следует, подробно и понял, что плохое дело делал. Суеверия сеял среди темного народа..." Впрочем, несмотря на все притеснения, Е.М. Кызласов не прекращал полностью свою шаманскую прак-

тику. И в 1942 г., вернувшись из ссылки, он не отказывал людям, а после войны, во время которой произошло основательное оживление шаманизма, – тем более. Но позже в стране постепенно была развернута серьезная антирелигиозная пропаганда. В рамках этой работы Е.М. Кызласов в 1953 г. в очередной раз получил внушение от властей после одной из своих поездок в Нижнюю Тёю, где он проводил камлания. Однако письмо не было опубликовано, как, собственно, и старика-шамана больше никто не трогал. Кстати, в 1957 г. именно с ним встречался и работал венгерский исследователь В. Диосеги[9].

Надо заметить, что в 1950–1970-е годы XX в. методы работы с религиозными и суеверными проявлениями в стране были сведены в основном к просвещению и убеждению. Впрочем, и это имело место далеко не везде, не всегда и, конечно же, не в достаточной степени – в силу отсутствия кадров и профессионального знания, о чем свидетельствуют многочисленные данные этнологических экспертиз, проводимых ИЭА РАН (в те годы – Институт этнографии АН СССР). Наши ученые, хорошо знавшие ситуацию на местах, часто сообщали о таком положении в регионах. Приведу пример из отчета А.В. Смоляк 1957 г.:

«Совершенно не ведется антирелигиозная работа, – пишет она. – Случайные лекции на эти темы читают приезжие лекторы, однако они дают в ульчских или нанайских селах такой же материал, как на какой-нибудь фабрике г. Ленинграда или г. Горького. Между тем, и в нанайских, и в ульчских селах мы наблюдали очень много старых религиозных традиций, которые восприняты лицами в возрасте 40 лет и даже моложе, т.е. людьми, которые учились в школе в советское время. Дело в том, что в семьях дети получают соответствующую "идеологическую подготовку", воспринимают различные религиозные воззрения от родителей и дедов. Никто не ведет борьбу против этих воззрений, т.к. русские учителя и культработники в селах и районных центрах обычно об этом ничего не знают; учителя из коренных народностей не получают установок о необходимости проведения антирелигиозной работы со своими учениками. Повсюду в ульчских и нанайских селах работают шаманы, а охотники в возрасте 35–40 лет, отправляясь на охоту (или в других случаях), выполняют различные религиозные обряды».

Владея ситуацией, автор рекомендует: "Во всех районах нужно наладить широкую антирелигиозную работу. Начать систематическую борьбу с различного рода религиозными пережитками" (*Смоляк*, 2004. С. 311, 314).

Поскольку шаманство/шаманизм – полифункциональная сфера деятельности, то и попытки его уничтожения и притеснения имели место в разное время в связи с различными государственно-административными кампаниями и постановлениями. Если первая волна прошлась по наиболее яркой и бросающейся в глаза обрядово-ритуальной деятельности, в первую очередь

жреческого характера (по отожествлению с религиозным культом), и была направлена в том числе на "яркое оперение" шаманов и жрецов, то последующие действия правительства и запреты администраций гораздо более значительно подрывали сами устои шаманизма, пытаясь вытравить из сознания людей то, что приводило их к подобным практикам. Это было связано с просветительско-образовательными и медицинско-гигиеническими программами. Наступление велось с двух сторон: во-первых, шаманам и шаманствующим (включая костоправов и травников) запрещалась лекарская деятельность, во-вторых, население – чем дальше, тем больше – имело возможность получать образование, профессиональную медицинскую помощь, гигиенические и просветительские консультации и лекции.

Если учесть, что во многих регионах, где было распространено шаманство и шаманизм, дети для получения начального и среднего образования забирались у родителей и родственников для обучения в интернаты (т.е. перевозились со стойбищ и отдаленных населенных пунктов в крупные поселки), то становится очевидным, насколько жесток был данный процесс. Но, во-первых, это было не повсеместно (распространялось в основном на кочующих скотоводов и оленеводов), во-вторых, даже такой отрыв от привычной жизни не мог вытравить из человека, прожившего первые 8–10 лет в родной среде, основы родной культуры. Удачный пример тому – семейство Костеркиных; потомки великого шамана Дюхаде (от Демниме и Тубяку) – современное поколение внуков и правнуков не утратило окончательно традиционные знания (*Добжанская*, 2002). Правда, этому во многом способствовало то, что в 1970–1980-е годы, когда преследования шаманизма практически прекратились и он воспринимался больше как реликт традиционной культуры, чем как живое явление советской действительности, ученые основательно помогли (в этом конкретном случае – совершенно очевидно) сохранению интереса к практике отцов и дедов[10].

История братьев Демниме и Тубяку Костеркиных, а также их шаманившей сестры Набобтие широко известна, известны и аресты братьев в 1940-е и 1950-е годы по взаимным обвинениям и доносам друг на друга (второй раз они отбывали срок в лагере вместе). Но отсидевший дважды в тюрьме Т.Д. Костеркин, давший подписку о прекращении практики, фактически так и не расстался со своей деятельностью. В 1980-е годы он сдал один из своих шаманских костюмов (без важнейших идолов, без "рисованного железа", что являлось главнейшей шаманской ценностью) в Таймырский краеведческий музей (Дудинка)[11]. Это действо само по себе было уникальным: костюм не был ни конфискован, ни просто принят в дар – костюм, как "оживленную" (насе-

ленную духами) шаманскую одежду помещали на хранение, сопровождая это своеобразным ритуалом. Т.Д. Костеркин, по сути дела создал необычный прецедент – возможно, под влиянием того интереса к шаманам, который он наблюдал, и тех мероприятий, участником которых он был (подробно: *Чурилова*, 1998).

«В июле 1982 г. в Таймырском краеведческом музее происходила передача шаманом Т.Д. Костеркиным его шаманского костюма и атрибутов, что "вылилось в экстравагантное мероприятие, обставленное в соответствии с канонами шаманского камлания. Присутствие настоящего шамана, двух его помощников, собственно костюма, состоявшего более чем из ста предметов, ритуально организованное музейное пространство, в котором акт за актом разворачивался спектакль под условным названием "Прощание шамана". Прощание с Костюмом, напутствие Ему, обещания, предсказания участникам "спектакля", – все это говорило о неординарности и уникальности события, которое по-новому заставляло взглянуть на сохранившуюся древнюю культуру народа нганасан. Интересно, что помощники шамана (туоптуси), его сын и брат, сыграли роль настоящих посредников в ритуале, когда незнание языка перестает быть препятствием для общения людей разных культур. Участникам события бескорыстно и ненавязчиво предъявлялся "памятник передвижной жизни" – камлание шамана, в котором соединились целые миры, и Вещи, "оживленные" шаманом, обеспечивали этот синтез разных мироощущений» (*Чурилова*, 1998. С. 192–193).

Замечательное воспоминание демонстрирует элементы трансформации традиции, вполне закономерной для самого шамана и исполнителя эпоса Т.Д. Костеркина. Впоследствии шаман участвовал в фольклорном фестивале в Москве в августе 1988 г. вместе с несколькими членами своей семьи (для этого шаманский костюм был ему выдан из музея, как и для других показательных камланий), много общался с исследователями традиционной культуры и, будучи личностью неординарной, смог почувствовать новый этап развития и возможного существования шаманской бытийности. Это было своеобразным провидением: Костюм Тубяку Костеркина живет своей особой жизнью и сейчас – к нему приезжают наследники ушедшего в иной мир шамана, они (особенно сын Леонид) общаются с Костюмом; сотрудники музея относятся к этой реликвии с большим трепетом; Костюм, как и сам ушедший из жизни в декабре 1989 г. в результате несчастного случая 68-летний шаман, порождает фольклор...

Очевидно, Т.Д. Костеркин в конце своей жизни понимал, что необходимость в шаманах исчезает в самом обществе. Не из-за запретов он расстался с костюмом, и не возраст стал тому причиной. Исследователи народов Таймыра подчеркивают, что если "в сегодняшней жизни нганасанского населения в таймырских поселках Усть-Авам, Волочанка, Новая уже никоим образом нельзя усмотреть центральной роли шамана в социуме, то причиной тому – не

утрата этой роли, а полная (скорее всего, необратимая) деформация самого национального социума" (Таймырский... 1994. С. 18).

Не только Т.Д. Костеркин понимал в 1970-е–1980-е годы, что жизнь значительно изменилась и требует в свою очередь перемен устоявшихся традиционных стереотипов. Новый быт не принимал старых обычаев, новые реалии заменили сущностно необходимое ранее. Один из старых шаманов, например, сказал этнографу Ю.Б. Симченко в те времена:

«Я уже совсем старый стал. Сила кончилась. Уже давно-давно не шаманю. Как колхоз стал – не шаманю. Тогда к нам настоящий врач пришел. Самолет летать стал. Все новости быстро приходить стали... Лозы как-то сами ушли. Не нужен шаман... Теперь даже внук мой говорит: "Надо все твои шаманские вещи в город отдать – пусть там в музее хранятся". Я этот музей видел, когда в Салехард к сыну ездил... Совсем старый стану – тогда отдам. Пусть там лежат...» (*Симченко*, 1995. С. 75).

Автор этого высказывания удивительно точно и четко передает понимание взаимозаменяемости шамана и врача, ясновидца-предсказателя и современной техники, позволяющей мгновенно узнавать происходящее, быстро переноситься из одного места в другое. Новый быт постепенно естественным путем потеснил старые реалии. Разумеется, они продолжали сохраняться там, где по-прежнему трудно было обеспечить человека благами цивилизации.

Однако социально-бытовая сторона жизни в данном случае только поддерживает и обеспечивает существование и самовыражение психофизиологических потребностей. Шаманизм не мог исчезнуть бесследно. Он должен был трансформироваться во что-то, или личности, наделенные необычными свойствами, должны были найти некие ниши для применения способностей, которые были ранее прерогативой шаманов. Именно в 1970-е–1980-е годы стало наблюдаться последнее. Те, кто в традиционном обществе составили бы основной костяк шаманов и шаманствующих, рассредоточились – в зависимости от ситуации и собственных личностных наклонностей – по профессиям, наиболее близким им по их психофизиологическим запросам. Непосредственное участие в этом принимали часто их предки-шаманы, дававшие им конкретные рекомендации. Так, например, известнейший якутский шаман К.И. Чирков настоял на том, чтобы его дочь Александра стала врачом. Хакасский эпический певец М.С. Боргояков пытался устроить в национальный театр свою сестру Т.С. Бурнакову, у которой открылся шаманский дар. Рассредоточенность по творческим профессиям, уход в медицину, иногда в иную науку или карьера руководителя стали обычными для представителей таких семей (см., напр.: *Van Deusen*, 2000).

Таким образом, многие представители шаманских родов составили к концу XX столетия интеллигенцию своих народов (*Харитонова*, 1995а; *Жуковская*, 1998; 2000; *Van Deusen*, 2004; *Walker*, 2005). Надо полагать, именно это во многом предопределило тот процесс культурно-национального возрождения, в рамках которого стал "воскресать" шаманизм в перестроечный и постсоветский периоды.

Вместе с тем к началу "перестройки" в "стране победившего атеизма" сложилась довольно странная религиозная ситуация. Значительная часть тех, кто априори должен был быть атеистом (коммунисты и комсомольцы), оставались если не религиозно настроенными людьми, то, как минимум, суеверными и хранящими верность древним традициям дедов. В бывших шаманских регионах это выражалось в том, что при необходимости даже партработники обращались за помощью к шаманам, которые были достаточно известны. Впрочем, к шаманам шли в основном за практической помощью (именно к шаманам – в случаях тяжелых заболеваний, домашних проблем и неурядиц на работе, карьерных сложностей и т.п.), а "для души", так сказать, многие потихоньку даже посещали церкви, мечети и дацаны, держали дома иконы – часто вместе с шаманскими идолами...

[1] В различных источниках есть фонетические варианты наименования этих шаманов, например: "...*самбана*, провожающие души в загробный мир, костюма не имели" (*Прокофьева*, 1971. С. 12). Однако в современном издании имеется не просто иное наименование лица, совершавшего проводы душ, но и в значительной степени иное го описание: "Связи с Нижним миром осуществляют шаманы разряда Самбдорта. Название *Самбдорта* происходит от глагола *самбдорць* – колдовать, кудесничать. В ведении этих шаманов находится в первую очередь погребальный обряд, они занимаются исключительно похоронами и проводами умерших. У шаманов Самбдорта, как и у вышеупомянутых категорий, есть помощники – это тадибе Сэвтана и Илтана. Название *сэвтана* происходит от слова *сэв* (глаз) и переводится как "всевидящий", т.е. с внутренней силой видения, проникающий до глубин подземного мира Нга. Название *илтана* происходит от слова *ил* (жизнь), т.е. дающий или дарующий жизнь" (Этнография и антропология Ямала, 2003. С. 92). Нельзя исключить, что в последнем варианте представлена попытка структурирования самих категорий шаманов вместе с их помощниками и универсализации материалов под концепцию трехмерной Вселенной (у ненцев, где были традиционные воздушные и наземные захоронения, проблематична идея Нижнего мира, что демонстрирует даже архаический фольклор; см.: *Пушкарева*, 2003).

[2] Обратим внимание, что права голоса лишались в первую очередь лица, связанные с православной религиозной деятельностью. Например, по списку от 11 декабря 1928 г. за подписью начальника ОГПУ Хакасского округа это 36 человек, все они – православные священники, дьяконы, псаломщики и один епископ (*Гладышевский*, 2004. С. 106–108).

[3] *Гладышевский А.Н.* Шаманы в Хакасии // Хакасия. 2003, 20 авг.

[4] "Even through the Stalinist repression of organized religion during the Soviet era (which repressed and murdered over 700 shamans as related to the author, Daniel Plumley, in 2002 by Tuvan ethnologist and author Mingush Kenin-Lopsan; see also Fridman 2004)..." (*Plumley, Fridman*, 2004. С. 637–638). Думается, что профессиональных антропологов в таких случаях не могут оправдать даже ссылки на высказывания М.Б. Кенин-Лопсана в личных интервью. Любой антрополог хорошо знает, насколько и как может искажаться информация при получении ее у заинтересованных лиц, и должен пользоваться достоверными архивными данными, тем более, делая такие серьезные заявления в энциклопедическом издании.

[5] Торопов Сергей Анатольевич в 1990 г. в Красноярске основал секту "Община единой веры" или "Церковь Последнего Завета", догматика которой включает некоторые христианские положения, элементы восточных учений, агни-йоги, язычества. Виссарион, как он себя именует, объявлен живым Христом и воплощением Бога на земле. Считается, что именно он принес людям Новый (последний) Завет (изложено в его сочинении "Последний Завет"). Секта, имевшая на конец XX в. более 30 тыс. последователей, базируется в Красноярском крае, в р-не г. Минусинска (более 3 тыс. человек). 3 апреля 1994 г. местность вокруг оз. Тебиркуль была объявлена "святой землей", на которой был заложен "Город Солнца". Против секты неоднократно возбуждались уголовные дела.

[6] Возникает естественный вопрос: если шаманов в 1931 г. было 725, то сколько их могло быть в 1929 г.?

[7] *Гладышевский А.* Шаманы в Хакасии // Хакасия. 2003, 20 авг.

[8] Копия письма хранится у А.Н. Гладышевского – известного хакасского историка, который любезно предоставил мне и саму копию, и свои статьи, опубликованные в местной прессе, в частности, по поводу данного письма Е.М. Кызласова (*Гладышевский А.* Последний шаман // Советская Хакасия. 1992, 2 июля). Пользуясь случаем, хочу выразить сердечную благодарность и признательность Алексею Николаевичу за материалы, консультации и постоянное сотрудничество.

[9] Материалы В. Диосеги хранятся в архиве Института этнологии Венгерской Академии Наук; частично опубликованы; см., напр.: *Dioszegi*, 1968.

[10] Семейство Тубяку Костеркина было под пристальным вниманием исследователей из Москвы. См.: материалы Ю.Б. Симченко, в том числе кино-материалы (оператор А. Оськин), а также: Таймырский... 1994. Дочь Т.Д. Костеркина – Надежда (скончавшаяся весной 2005 г. в результате трагической ошибки), получила высшее образование в Петербурге, была на стажировке в Москве (ИМЛИ), где вместе с Е.А. Хелимским (ныне профессор и директор Института этнологии университета в Гамбурге, Германия) работала над материалами отца. В последние годы она пыталась обратиться к культовой практике. Сын Леонид на протяжении десяти последних лет, как минимум, считает себя наследником шаманского рода, камлает, ездит в Таймырский краеведческий музей для общения с костюмом и атрибутами отца (см.: *Круглов Л.* Последний шаман / National Geographic. 2004. № 6). Интересовался шаманской практикой и внук Тубяку – Игорь Костеркин, который по желанию деда должен был наследовать его профессию.

[11] Подробности см.: Таймырский... 1994. С. 18–19.

Камлание... с иконой

Двоеверие и синтез верований и религий, сформировавшиеся в результате внедрения мировых религий в традиционную духовную культуру различных народов, и в наши дни характеризуют специфику религиозной ситуации в Сибири и на Севере. "Возрождение шаманизма", четко вписанное в "национально-культурный подъем", было в значительной степени осложнено религиозными проблемами. Представляется, что именно это породило странное и интересное явление в "возрождении шаманизма", которое включает два процесса: попытки возвращения к традиционному мировоззрению/знанию, традиционным обрядово-религиозным практикам (в используемой здесь терминологии – шаманству, бытовому шаманству/шаманизму, жречеству) и стремление возвратить традиционные магико-мистические практики (шаманизм, включая провидческо-гадательные и лекарские практики). Эти многообразные явления оказались связаны с теми лицами, которых обобщенно именуют сейчас русскоязычным термином "шаманы".

Обратим внимание, что у славянских народов в той же ситуации присутствует более четкое разграничение аналогичных процессов: возрождение религии, религиозных языческих практик (формирование неоязычества – см.: *Шнирельман*, 1998), активизация знахарско-колдовской, магико-мистической деятельности и формирование нового явления – *народного целительства* (как особого варианта комплементарной, интегративной медицины). Здесь явно оказались разделены практики религиозного характера (магико-мистическое знание/деятельность) и традиционное лекарство, народное целительство; совершенно самостоятельно идет и процесс возрождения традиционной культуры в самодеятельном и сценическом вариантах.

Различия в современных процессах предопределяются в первую очередь временем начала внедрения в массовое сознание мировых религий и состоянием, в котором эти народы находились на момент навязывания им идеологии атеизма. Ведь если у восточных славян процесс принятия христианства по данным некоторых историков шел на уровне двоеверия приблизительно с XI до XIII в. (*Рыбаков*, 1987. С. 456–459), то у большинства сибирских народов он, очевидно, не должен был закончиться к моменту начала навязывания им атеизма/безбожия (напомню, что активное обращение в православие, например, приходится на период XVII–XVIII вв., а в некоторых случаях и XIX в.).

Атрибуты. "Тос Дээр"

Таким образом, к началу активных репрессий против религиозных и магико-мистических культов со стороны Советов в большинстве северных и сибирских регионов имело место условное двоеверие, по-разному представленное в зависимости от принятой мировой религии и времени начала ее внедрения. Ситуация была своеобразным итогом почти повсеместной длительной миссионерской деятельности, по-разному организованной в различных регионах (ср.: *Гладышевский*, 2004; *Славнин*, 2000).

Но прежде чем рассматривать специфику процессов возрождения, обратимся к характеристике используемых исследователями понятий, чтобы не запутаться в материале. Вначале – о двоеверии. Этот термин представлен полисемантичным в своем употреблении. Есть понимание двоеверия как равноправной/ранжированной веры/использования двух (редко более) систем вероисповедания человеком/группой и как наличия синтезированного мировоззрения/культа (последнее в этнографии обычно подменяется термином синкретизм). Создается впечатление, что историки, как правило, а иногда и этнологи используют первое толкование, тогда как слависты (в варианте: двоеверие), этнографы и религиоведы (в варианте: синкретизм) чаще обращаются ко второму. При комплексном анализе или ссылках на литературу это обычно не учитывается (см., напр.: *Левин*, 2004. С. 11–37).

Я буду использовать термин "двоеверие" в его естественном для русского языка значении – в первом варианте, добавив к этому только то, что двоеверие может быть вынужденное (в процессе жесткого введения новой религии, под давлением обстоятельств) и осознанно-добровольное (возникающее как результат существующей данности и религиозной малограмотности, фактического безбожия). *Осознанно-добровольное двоеверие* – явле-

ние не только последних лет; у северных и сибирских народов оно часто возникало из-за специфики восприятия религиозных верований: человек принимал реалии мировой религии как дополнительно-компенсаторные факты (чужие боги-духи будут только помогать своим, а обрядовую сторону можно дублировать, чтобы всем было хорошо – ср.: *Симченко*, 1995. С. 74–75 и др.). *Вынужденное двоеверие*, характерное для исторических эпизодов введения мировых религий, может наблюдаться в своеобразных вариантах и в периоды строгих запретов на религию вообще (как и сочетание скрываемой религиозности с показным атеизмом в советские времена).

Очевидно, что двоеверие как таковое должно проявляться в первую очередь на уровне культов, обрядово-ритуальной практики, т.е. в нашем случае древние культы/жречество и бытовое шаманство должны быть запараллелены с буддизмом, православием, исламом, а в современной ситуации и с иными христианскими и неорелигиозными течениями. Сейчас подобные факты наблюдаются нередко, особенно в регионах со смешанным населением: в Туве, например, имеют место двойные (повторные) ритуалы – особенно поминальные обряды и обряды очищения/освящения – шаманские и буддистские/православные; в Бурятии одни и те же

Атрибуты. “Хаттыг-Тайга”

лица становятся ламами, а потом шаманами или обращаются в православную веру и далее занимаются шаманской практикой; там же на одних и тех же священных местах могут отправлять обряды представители различных конфессий (см. примеры: *Жуковская*, 1995. С. 84–85; *Гомбоев*, 2004). Иногда наблюдаются эпизоды *условного двоеверия*, являющие собой примеры толерантности религиозных деятелей. Один из выдающихся случаев подобного "попустительства" – "освящение" в г. Абакане места под новую часовню в 2000 г. православным батюшкой после того, как его "очистили" те, кто в то время считали себя последователями шаманизма. Впрочем, с точки зрения батюшки это можно было оценить как финальное очищение места от всего сразу, включая "энергетические хвосты" нынешних экстрасенсов-шаманов...

Примеры *осознанно-добровольного двоеверия* (по форме, но крайне редко – по содержанию) в настоящее время наблюдаются повсеместно, особенно в среде интеллигенции: многие носящие нательные кресты (кстати, принявшие крещение, как правило, в период "перестройки"), с энтузиазмом занимаются возрождением традиционной обрядовой культуры, участвуя в многочисленных восстановленных ритуалах. В отношении некоторых представителей интеллигенции, занимающихся возрождением национальной культуры, можно говорить уже и о троеверии, поскольку к традиционным православию и шаманизму сейчас весьма охотно добавляют некие неорелигиозные концепции, а также популярные в настоящее время учение Агни-йога Е.И. Рерих и теософию Е.П. Блаватской и А. Безант, воспринимаемые как разновидность религиозно-космологических доктрин[1].

Все это не кажется людям противоестественным – они привыкли к подобному, поскольку многие их прямые предки имели в доме иконы, знали и даже читали в положенное время молитвы (правда, самые простые), но не забывали отправлять все необходимые действа древних культов: кормили Мать-Огонь (ПМА, Хакасия), ставили березки-*сомдор* у дома (*Функ*, 2004), почитали духов священных мест, оставляя им *чалама* (цветные полоски ткани, которые привязывали на деревья), деньги, папиросы (ПМА, Южная Сибирь) и т.д.

Эта довольно типичная картина интегрирования мировых религий и религиозно-мистических культов и представлений. Если говорить о православии и шаманстве, то можно обратиться к более раннему аналогу – времени крещения Руси, когда фактически произошло все то же самое у восточных славян. Сформировавшееся со временем народное православие великолепно синтезировало языческие представления славян и христианские обычаи. Русские старушки и теперь, входя в лес, не только перекрестятся,

но не забудут оставить на пеньке угощенье Лешему, обратиться к нему с просьбой-заклинанием, а при переезде в новый дом всегда отправят туда до своего вселения кота с петухом и икону со столом...

Молиться разным богам в российской традиционной жизни было вполне естественно, особенно если воспринять новых богов как помощников своим старым или как более могущественных покровителей, вошедших в известный пантеон. Но это уже не вопрос двоеверия. В таких ситуациях наблюдается процесс интегрирования культов, синтезирования разных представлений, а полученный симбиоз различных составляющих ведет к тому, что эти составляющие теряют некоторые исходные свойства и обретают обычные для основных реалий первичного культа. Например, вновь приобщенные к христианству начинают "кормить" жиром и кровью жертвенных животных православные иконы, используют их как традиционные атрибуты при очищении, на шее вместе с крестом и ладанкой носят коготь медведя и т.п.

Симбиоз культов, представленный в практике многих народов, распространяется не только на бытовое шаманство/шаманизм, но и на шаманство профессионалов, поскольку шаманы пользуются той же системой представлений, что и их соплеменники, но, разумеется, с коррективами на свое виртуальное знание. Кстати, большинство шаманов в православной зоне были

Бабушка Тади крестит и благословляет крещению клиентку перед началом камлания. (Хакасия, Аскизский р-н. 2001 г.)

крещены и некоторые крещеные шаманы камлали, снимая предварительно кресты, а многие, как ранее, так и в наши дни, не считают нужным делать даже это (ПМА).

В практике отдельных (нео)шаманов встречаются православные молитвы. Такое можно обнаружить не только у современных посвященных, считающих все религии равноправными, но и у шаманов старшего поколения[2]. Одним из поразивших меня примеров было знание молитвы "Отче наш" хакасской шаманкой без бубна бабушкой Тади, Т.С. Бурнаковой (*Харитонова*, 2002; 2003а), которая, правда, прочитала ее так, что ни я, ни переводившая тексты председатель Правления Союза писателей Хакасии Г.Г. Казачинова долго не могли понять, что это.

Бабушка Тади в своих ритуалах часто использует и православную иконку с изображением Божьей Матери с младенцем, но применяет ее наравне со всеми прочими атрибутами: например, во время ритуальных песнопений берет икону в правую руку и водит ею над головой клиента посолонь. Она может и перекрестить себя или того, с кем работает, либо предложить клиенту самому перекреститься во время обрядовых действ. Это делается вполне сознательно для крещеных клиентов (о крещении всегда предварительно спрашивается). Бабушка Тади объясняет свои действия очень просто: хуже не будет, а помогать должны все, кто может, потому необходимо призвать всевозможных помощников. Религия тут не учитывается. Речь идет о неких сверхъестественных помощниках, а их шаманка воспринимает как и своих духов-помощников.

Знают православные молитвы и используют их (правда, все по-разному) и другие шаманы. Например, еще одна хакаска – бабушка Сарго, С.Р. Майнагашева, по утрам и на ночь читает для себя известные ей молитвы. Если же говорить о буддистской зоне, то там, как правило, есть представление о разделении функций шаманов и лам (хотя существовала и особая категория шаманов/лам[3]); люди обращаются то к одним, то к другим – в силу необходимости. Естественно, некоторые ламы тоже порой прибегают (прибегали и ранее) к помощи шаманов, как и шаманы к помощи и консультациям лам. Мусульманские анклавы также представляют материалы, свидетельствующие о смешении верований и религиозного культа. Сошлюсь на пример о том, как в ауле Коржас Омской области в 1977 г. Искак-мулла проводил обряд жертвоприношения на родовом кладбище (подробно: *Харитонова*, 2004. С. 28–30).

В этнографической литературе, как уже упоминалось, для обозначения такого явления (вернее, нескольких явлений без различения их) используется термин *синкретизм*, что представ-

ляется неверным и запутывающим читателя. Согласно исконному русскоязычному значению термина, синкретизм подразумевает "слитность, нерасчлененность, характерную для первоначального состояния в развитии чего-н. *С. первобытного искусства*" (*Ожегов*, 1984. С. 639). Именно так данный термин использовался и продолжает употребляться в литературоведении, искусствоведении, фольклористике. В отечественной науке он утвердился благодаря А.Н. Веселовскому[4], который начал его применять со ссылками на западных исследователей XVIII–XIX вв. в своих лекциях по поэтике (читались в Петербургском университете в 1881–1886 гг.).

Понимание того, что надо разграничивать собственно синкретизм, как исходную слитность в едином явлении нескольких начал, которые со временем могут расходиться, приобретая самостоятельность бытования и функционирования, и прямо противоположную ситуацию, когда в результате постепенного слияния различных явлений они со временем образует некое условное единство, привело к попыткам предложить специальный термин – *синтетизм*. Известный фольклорист-славист и искусствовед В.Е. Гусев специально подчеркивал в своих широко доступных работах, что синкретизм «неверно отождествлять с терминами "синтетизм", "синтетическое искусство", обозначающими соединение уже выделившихся из синкретического состояния и самостоятельно развивавшихся видов искусства» (Восточнославянский фольклор, 1993. С. 307–308)[5]. Однако последний термин вообще неведом этнографам, а синкретизм они, увы, распространили на явление противоположного характера[6].

Надо заметить, что коллеги-слависты (а иногда и этнографы – ср., напр.: *Михайлов*, 1979. С. 145) столь же свободно обходятся с термином "двоеверие" (порой расширяя его до "троеверия")[7], который совершенно прозрачен по своему значению. Они распространили данное понятие на ситуации синтетизма в славянской народной религиозной практике; им фактически дублируется понятие "народное православие". Самое печальное в этом – неразграничение в народном православии синтетизма и реального двоеверия, которое до сих пор встречается у восточных славян.

Поскольку ситуация действительно оказалась совершенно запутанной, это отразилось и в активно используемом этнографами и этнологами специальном терминологическом словаре (Религиозные верования, 1993. С. 192–194). Автор одной из статей Л.А. Тульцева определяет синкретизм одновременно через понятия "слитность" и "смешение", явно логически противопоставленные друг другу, где первое имеет отношение к синкретиз-

му, а второе – к синтетизму. Тяготение к использованию термина "синкретизм" как единого и всеохватного для различных явлений, прослеживается в современных научных трудах, ориентированных на западные исследования[8].

Для анализа современной религиозной ситуации некоторых регионов Сибири необходимы все три термина: синкретизм, синтетизм, двоеверие. Но даже их реально не хватает, например, при описании взаимодействий ламаизма и шаманизма в Бурятии или Туве – ведь специалистам хорошо известно, что ламаизм сам по себе уже синтезировал более древний вариант шаманизма и традиционный буддизм, не говоря о том, что этот буддизм не мог быть без ранних заимствований. Учитывая теоретические сложности, будем исходить из условной однородности исходных понятий, таких, как ламаизм (не исключаю, что с известной долей условности в данном случае можно использовать термин "синкретизм" в отношении базового интегрированного, синтезированного самого по себе явления).

Обратимся к некоторым конкретным примерам. Приведу два документа из довольно сложного в религиозном отношении региона – Республики Тыва (РТ). В 2000 г. я впервые встретилась в Кызыле (столица республики) с очень любопытным для меня человеком, о котором даже высокопоставленные правительственные чиновники говорили мне как о целителе, пользующемся заслуженным авторитетом и известностью. Станислав Кужугетович Серенот – бывший учитель биологии и медицинский работник, занимающийся малопонятной для многих лекарской практикой, оказался человеком контактным и открытым. Он с удовольствием рассказывал мне о своей практике, двух своих помощниках, которых на тот момент он склонен был считать шаманами, показывал ритуальные предметы, используемые ими в очистительно-лекарских действах. Эти необычные предметы удивили меня. Я стала уточнять принципы лекарской практики. И тут выяснилось, что они взяты не из шаманской традиции, а представляют собой набор сведений, зафиксированный от "космических учителей" помощником С.К. Серенота, Юрием Ревовичем Михайловым. Сведения скрупулезно фиксировались на листах формата А-4, собирались в огромные папки, которых к тому моменту было уже три... Я заглянула в папки и изумилась еще больше: многочисленные рисунки, изображавшие различных духов и сущностей, явно выдавали их принадлежность к буддизму, хотя записи были достаточно типичны для подобных "диктовок".

Позже выяснилось, что и С.К. Серенот, и его помощник имели прямое отношение и к шаманизму, и к буддизму, и к различным современным магико-мистическим учениям и практикам.

Одна из тетрадей, используемых С.К. Серенотом. На записях сообщений "небесных учителей" и зарисовках "показанных" ими картин лежит шаманский оберег *күзүнгү* (зеркало). (Кызыл. 2000 г.)

Наша следующая встреча, состоявшаяся в 2001 г. во время приезда в Кызыл международного научно-практического интердисциплинарного симпозиума "Экология и традиционные религиозно-магические знания", кое-что прояснила, поскольку на заседании, проходившем в Институте гуманитарных исследований РТ, Серенот выступал вместе со своим помощником. Тогда же оба они передали мне автобиографические сведения о себе в изложении от 3-го лица. Я представлю их с исправлениями, которые не затрагивают сути изложения (внесена только языковая и стилистико-синтаксическая правка).

Станислав Кужугетович Серенот,
заслуженный работник здравоохранения РТ,
целитель буддийской общины "Дашичойхорлинг"

«С.К. Серенот с детства не походил на обычных детей. Молодая мать волновалась из-за странностей маленького сына, но пожилой дядя по материнской линии успокоил ее, сказав, что у мальчика есть особая "отметина", он может унаследовать божественный дар своего деда Кыргыса Чамбала, не вернувшегося после репрессий (дед К. Чамбал был Камбы-ламой Ээр-Хавакского хурээ, все предки были ламами).

В те годы (ему было 3–4 года) маленького Славика посещали необычные фантастические видения, всякие образы зверей окружали его в танцах, а потом незаметно исчезали вникуда.

С возрастом Станислав увлекся историей, археологией, его интересовала многогранная жизнь общества, окружающий мир; он жадно познавал историю своего рода, народа. Много встречался со стариками, очевидцами прошлых явлений и событий, собирал материалы о ламаизме, шаманах; находил древние сутры, ритуальные атрибуты, иконы. Изучал он и соответствующую литературу.

В это время он окончил с красным дипломом медицинское училище в Кызыле, после чего стал заведовать медицинским пунктом, дежурил на скорой помощи в районном центре. Его необычные знания помогали ему в работе с населением, в лечении людей.

Он знал, что с древних времен народ лечился травами. Это способствовало его увлечению фитотерапией. Он поступил на биохимический факультет Кызыльского пединститута. Вскоре он блестяще защитил дипломную работу на тему "Лекарственные растения. Редкие и исчезающие виды растений Тувы".

Станислав Кужугетович не привык останавливаться на достигнутом: за короткий срок он освоил фитолечение, изучил иглотерапию у китайских специалистов и стал все это успешно применять в Хайыраканской участковой больнице, где работал на тот момент.

В начале 1990-х годов в РСФСР был принят закон "О свободе вероисповеданий" – это во многом изменило судьбу Серенота. Он стал одним из тех, кто начал возрождать религиозные верования тувинского народа. С.К. Серенот открыл *дуган* (молельный дом) в пос. Хайыракан Улуг-Хемского района, а позже перевел его в Кызыл (ул. Дзержинского, 26, 1а).

Народ оценил по достоинству целительские возможности Станислава Кужугетовича: со всех концов шли и ехали к нему люди – маленький дуган не вмещал жаждущих исцеления. Так он расстался со своей службой в государственном учреждении и стал народным целителем.

Его душа стремилась к знаниям, чтобы лучше помогать страждущим. Он участвовал в работе X съезда буддистов СССР в 1991 г. в Бурятии, учился у старых лам Тувы, Монголии. Например, неоценимое учение ему передал Камбы-лама Улан-Баторского Кандан-Хурээ геше Гатон. Но он не успокоился на этом; ему казалось, что все еще чего-то не хватает. И вот в сентябре 1992 г. нашу Туву впервые посещает его Святейшество Далай-лама XIV. Он побывал в селе Хайыракан, в его маленьком дугане. Далай-лама по достоинству оценил это начинание. Он освятил молельный дом, благословил Станислава Кужугетовича. Благословение Великого Учителя будто вдохнуло в него необыкновенную силу и веру. Казалось, что им теперь управляет невидимый механизм, который ведет его и подсказывает, что делать. "Служить народу, исцелять душу и тело больного, жить праведно, сохранить природу для будущего" – таково жизненное кредо Серенот-башкы (так в тексте. – *В.Х.*).

Еще в 1992 г. он поближе познакомился с ученым-этнографом М.Б. Кенин-Лопсаном. Многоуважаемый доктор очень поддержал его[9], оценил силу исцеления.

Чтобы расширять свой кругозор, С.К. Серенот учился в 1994 г. на выездных курсах Курганского центра духовного восхождения "Цвета радуги". В 1996 г. осваивал основы тибетской медицины у доктора тибетской медицины Ц. Сунгарын.

За 10 лет практики Станислав Кужугетович накопил немалый опыт, сделал много интересных открытий. Он владеет интуитивными способностями ощущать "потусторонний мир". Но у него все не было дара яснослышанья. Он четыре года искал и ждал яснослышащего, ясновидящего напарника. В 1995 г. они нашли друг друга – этим напарником оказался Юрий Ревович Михайлов. Теперь они успешно сотрудничают и делятся новыми открытиями и секретами тайных целительных сил».

Михайлов Юрий Ревович,
целитель буддийской общины "Дашичойхорлинг"

«Михайлов Юрий Ревович родился и вырос в семье врача. Его отец – Михайлов Рев Семенович, уроженец далекой Якутии, был убежденным атеистом и воспитывал своих детей в том же духе. Братья его матери были шаманами. Однако, как оказалось впоследствии, именно по отцовской линии Юрий унаследовал большую часть дара целительства. Кстати, про самого Рева Семеновича в народе говорят, что он был врачом-универсалом от Бога.

Еще когда Юрий учился в школе, временами у него в голове возникали сами по себе очень яркие, образные, не свойственные тому времени действия; это (видения. – *В.Х.*) бывало как целостные события, которые продолжались несколько дней. В то время он начал слышать звуки, мелодии, речь (из виртуального мира. – *В.Х.*). Сам он этому очень удивлялся.

Когда мальчик говорил об этом родителям, они не обращали на него внимания, полагая, что это его богатое воображение. Их сын с детства обладал философским складом ума и хорошей памятью. Постепенно он и сам перестал обращать внимание на эти картины. Гораздо позже, когда ему уже стало многое известно, он стал считать то время своим "пробуждением".

После окончания школы Юрий учился в пединституте. Потом отслужил в армии, женился. В начале 1990-х годов работал сначала учителем в средней школе и тренером по боксу в ДЮСШ, а потом – в органах внутренних дел. Все шло своим чередом. И вдруг в 1991–1992 гг. у него опять начались странные явления: шум в ушах не давал покоя. Как только наступал вечер, начинало темнеть и появлялись звезды, этот шум усиливался. Ему было очень трудно. Какая-то сила заставляла его выходить из дома, находиться на открытом пространстве и внимательно следить за небом и звездами. А если в это время он находился в помещении, то одновременно с гулом в его ушах начинали гудеть и холодильник, и телевизор. Только когда Юрий выходил из дома, все моментально нормализовывалось. Со временем и близкие привыкли к таким странностям, а когда такое случалось, торопили Юру скорее выходить. С этого времени Юрий стал четко слышать очень мелодичный, красивый голос. Голос управлял им, подсказывал, что будет, какие меры принимать в различных ситуациях, как остановить и предупредить беду... Иногда даже заставлял пойти помочь кому-то.

Но все не сразу началось. Юрий два года ничего не говорил людям, хотя сам очень страдал. Трудно было работать днем, после бессонных ночей общения (с голосом. – *В.Х.*). И хотя на работе все было хорошо, он вынужден был уволиться. Вместе с женой он много раз бывал на приемах у лам, шаманов – просил всех, чтобы они помогли ему избавиться от странной бо-

лезни. Но все старательно убеждали его в том, что он должен принять "дар Божий" и помогать людям.

Так Юрий Михайлович с 1994 г. начал работать по подсказкам "Высшего Разума"; он стал замечать, что его работа все больше расширяется и развивается, а "наказ свыше" становится все требовательнее...

В 1995 г. Юрий встретился с уже известным к тому времени "башкы" (так в документе. – *В.Х.*) Серенотом Станиславом Кужугетовичем. С тех пор они начали сотрудничать. Именно в это время под руководством опытного целителя Юрий очень много и усердно работал, написал много ценных работ по очищению и лечению больных...

Весной 1996 г. он почувствовал зов предков: ему снились Ленские столбы в Якутии, где он бывал в детстве. Семьей поехали погостить в Якутию и остались там до 1998 г. Там он учился на разных курсах в центре народной медицины, работал с якутскими шаманами, целителями. Работа шла успешно, он многому там научился.

В 1998 г. Юрий, вернувшись в Туву, начал работать самостоятельно.

В 2000 г. он снова побывал в Якутии, где познакомился с известным шаманом Якутии Кондаковым[10]; они вместе работали. Есть у Юрия и планы дальнейшего сотрудничества».

К этим биографическим рассказам хочу добавить несколько слов о своем впечатлении от очередной встречи с С.К. Серенотом летом 2003 г., когда я наблюдала за его работой, присутствуя в домике, являющем собой своеобразный целительский центр. Этот центр занимал половину стандартного деревенского дома, из которых состоит значительная часть Кызыла. Внутри был сделан весьма приличный (по местным меркам) ремонт. В приемной части дома была комната для ожидания – с лавками вдоль стен и иконографическими буддистскими изображениями на самих стенах. Из нее один переход вел в крохотный закуток, где размещалась своеобразная лавка-чайная: там можно было купить чашку чая и что-то к нему, а также приобрести разнообразные амулеты; оттуда есть также выход во внутренний двор. Из прихожей через дверь посетители попадали в комнату, где принимал Станислав Кужугетович; сам же он мог выйти оттуда в переход, ведущий в комнату для отдыха, во внутренний двор и в чайную. Крохотная комнатка, где велся прием, была вся увешана, уставлена, уложена предметами, связанными с буддистским культом. Сам хозяин занимал место в центре ее, сидя за маленьким столиком, а пришедшие садились под окно на лавку, оказываясь перед целителем, буквально в одном-полутора метрах.

Консультации и лечение были очень краткими (надо сказать, что хозяин торопился, поскольку должен был поехать со мной на специальное обследование) и состояли из минимального опроса посетителей (жалобы и пожелания) с дальнейшим определением состояния дел уже самим целителем. Последнее проделывалось с помощью обычного лозоходческого приспособления (рамки)

Шаманы и гости на празднике *Наадыма*. (Тува. 2000 г.)

и сопровождалось заглядыванием в рукописные труды контактерского происхождения, а для тувинцев – чтением буддийских сутр. Это было одновременно и мгновенной диагностикой, и актом воздействия/исцеления. С.К. Серенот продемонстрировал в эту встречу свои инсайтные возможности. Однако мне трудно сказать, насколько они были развиты, так как сами сообщения и рекомендации были чрезвычайно краткими. Он подчеркивал, что за прошедшие два года с момента нашей последней встречи его методика значительно изменилась и ему уже не требуется длительных церемоний для работы с посетителями.

Отследить действенность целительской работы в такой ситуации было невозможно, поскольку подобные вещи требуют серьезного пролонгированного наблюдения. Об эффективности работы косвенно можно было судить по популярности целителя: люди шли к нему непрерывно, в комнате ожидания они появлялись один за другим, в одиночку или небольшими семейными группами[11]. Чтобы уехать на обследование, целителю пришлось просто прервать прием, извинившись перед посетителями. На мой вопрос о том, работает ли он со своими прежними помощниками, Станислав Кужугетович ответил отрицательно, сказав, что теперь ему уже никто не нужен, поскольку его собственных возможностей вполне достаточно для работы по новой методике.

Его психологическое и нейрофизиологическое обследование показало наличие высоких сенситивных способностей.

Такие мировоззренческие изменения вполне естественны для современных людей, стремящихся постичь себя, понять окружающий мир. Теперь уже крайне редко можно встретиться с ситуацией стандартного двоеверия в среде (нео)шаманов. Несколько десятилетий назад отрывок из стихотворения Л.Н. Арбачаковой действительно отражал привычную картину.

Шаман камлает неистово,
Пытаясь излечить мою душу...
А в переднем углу его дома лучится
Печальный лик божьей матери.

Теперь (нео)шаманы все чаще говорят то о "переходе Шамбалы" в пределы Саяно-Алтая, то о контактах с космическими пришельцами, то о сложностях теософии или тибетской Тантры.

С подобными вещами во многом связаны дальнейшие трансформации двоеверия и религиозного синтетизма. В наши дни это вылилось в сложнейшие, чрезвычайно запутанные представления в варианте нью эйджа. Синтетизм оккультной ориентации в сочетании с парапсихологическими концепциями, знакомством с трактами Е.И. Рерих ("Агни-йога"), теософией Е.П. Блаватской и Анни Безант и т.д. широко распространен в Сибири и в целом в Российской Федерации, достаточно указать на секты "Колыбель Сибири" (центр в Новосибирске), "Международный центр космического сознания" (или "космического разума" – центр в Москве), "Экология сознания" (центр в Перми) и др. Под воздействием этих путаных представлений, активно распространяемых в довольно искаженном виде самыми разными источниками, формируются уже не известные варианты двоеверия, а странный конгломерат эзотерического характера, вполне вписывающийся в оккультизм.

Трансформации мировоззрения в условиях страны, где было обязательным среднее образование, где была, без преувеличения можно сказать, самая читающая публика в мире, где при прессинге властей люди стремились к знанию запрещенного – в первую очередь к знакомству с "тайной" мистической литературой – естественно было получить своеобразное усложнение двоеверия до троеверия, а может быть, и более оригинального полисемантизма представлений.

[1] Однако, если этим людям объясняешь, что они фактически примкнули к западному нью эйджу, который базируется на тех же концепциях, то они отрицают свою причастность к подобному мировоззрению или его род-

ственность нью эйджу и обижаются на подобные сопоставления, как обижаются новые "шаманы" на наименование себя неошаманами.

[2] Подобные варианты практики не редкость и вне шаманских зон. Например, одна из моих подмосковных информаторов – Е.В. Константинова – знает некоторые исламские молитвенно-заклинательные тексты, которые использует в необходимых ситуациях. У нее, как и у большинства лиц, использующих элементы разноэтничных сакральных практик, есть представление о том, что человеку больше помогают те тексты, атрибуты, действа, которые имеют отношение к религии, к какой принадлежит он сам или принадлежали его предки. Обычно исламские тексты она читает над мусульманами. Однако в некоторых очистительных ритуалах может призывать самых разных помощников (святых), а также каждое утро обычно проводит предварительный ритуал, в котором обращается ко всем своим помощникам, после того, как поприветствует силы природы и окружающую среду – Солнце, Небо, деревья и т.д. (ПМА, 1997).

[3] В настоящее время есть лица, прошедшие в своем становлении разные посвящения; например, современная шаманка Ц.Ц. Рабданова (Агинский БАО) изначально проходила посвящения как белый лама, а позже обратилась к шаманским практикам.

[4] См.: *Веселовский А.Н.* Из введения в историческую поэтику. СПб., 1893 г.; параллельно теория синкретизма разрабатывалась в немецком литературоведении – см.: *Шерер В.* Поэтика. М., 1888.

[5] Более подробно с проблемами разработки теории синкретизма в отечественных трудах можно познакомиться по работам: *Веселовский А.Н.* Историческая поэтика. Л., 1940; *Гусев В.Е.* Проблемы фольклора в истории эстетики. М.; Л., 1963; *Гусев В.Е.* Эстетика фольклора. Л., 1967; *Гачев Г.* От синкретизма к художественности // Вопросы литературы. 1958. № 4; *Алексеев М.П.* Из истории английской литературы. Л., 1960; *Богатырев П.Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971 и др.

[6] Вот один из примеров употребления термина с непосредственным указанием противоположного ему смысла: "Результатом взаимодействия традиционных верований народов Саяно-Алтая было *появление* (выделено мной. – *В.Х.*) шаманско-буддийского синкретизма." (*Хомушку*, 2004. С. 160).

[7] Помимо "двоеверия" известным славистом академиком Н.И. Толстым предлагалось ввести также термин "троеверие", который, совершенно очевидно, характеризовал ситуацию синтетизма (*Толстой*, 1987).

[8] Ср., напр.: "В контексте имперских политических систем, когда государственная религия навязывается завоеванным народам, последние стремятся сохранить собственные системы верований и в то же время вынуждены интегрировать (здесь и далее подчеркнуто мной. – *В.Х.*) в них новые верования и практики. Этот процесс культурного изменения, называемый синкретизмом, ведет к созданию нового религиозного синтеза, при котором различные космологии вступают во взаимодействия и в конечном итоге обретают собственный рациональный характер" (*Тишков*, 2003. С. 90). К сожалению, желание этнологов обозначить множество явлений одним термином для упрощения собственного исследовательского процесса часто приводит не только к терминологическим сложностям в конкретных исследованиях явлений. Вот еще один пример того, как в этнологии можно обозначить несколько феноменов, которые сложны и многообразны сами по себе, одним

условным термином: "... истоки шаманизма как религии, практики и системы мировоззрения следует искать в эпохе неолита, а может быть даже в верхнем палеолите" (*Жуковская*, 2005. С. 13).

[9] В 2001 г. М.Б. Кенин-Лопсан, понявший, что методы работы С.К. Серенота слишком далеки от шаманизма, негодовал по поводу его выступления на названном симпозиуме.

[10] В.А. Кондаков – в прошлом учитель истории, который основал в начале 1990-х годов в Якутске по сути "дочернее предприятие" ВНИЦТНМ "ЭНИОМ" (Москва) – Ассоциацию народной медицины; позже здесь был сделан упор на шаманскую практику, а с 1996 г. была сформирована научно-исследовательская общественная организация по проблемам народной медицины и верованиям "Урюнг Аар Тойон". Основная цель организации – восстановление связи народной медицины с традиционной духовной культурой народа саха.

[11] Интересно, что С.К. Серенот – один из очень немногих целительствующих в Кызыле, кто не назначает плату за свою работу и не устанавливает жестких расценок. Люди, побывавшие у него, обычно после сеанса, выходя из приемной комнаты, кладут в стоящую на тумбочке у двери маленькую стеклянную вазочку какую-либо бумажную купюру, как правило, это 10 или 50 рублей (летом 2003 г.). Такая плата несопоставима с назначенными суммами за целительские и ритуальные услуги в шаманских религиозных организациях.

Эффект научного атеизма

Почему двоеверие "перестроилось" в троеверие в ситуации, когда в стране началось культурно-национальное возрождение, понять несложно. Синтезирование самых разных представлений, суеверий, верований, религиозного знания, околонаучных и собственно научных сведений более чем естественно для современных трансформаций мировоззрения не только в шаманских регионах. В нашей стране после снятия идеологических и религиозных запретов это происходит повсеместно. Однако, разумеется, сами процессы, схожие по форме, оказываются далеко не всегда близкими по содержанию. Специфика их задается на различных уровнях: 1) социума с определенной культурной традицией, 2) социального слоя, располагающего некоторыми базовыми знаниями и образованием, 3) семейного круга, хранящего национально-культурные традиционные начала, 4) наконец, личности, с ее индивидуальным психоментальным статусом.

Очевидно, что для современного российского общества громадное значение в формировании постсоветского мировоззрения будет иметь отечественная история борьбы с религиями и суевериями (верованиями), опыт атеистического просвещения, сложившаяся традиция религиозного нигилизма. Поскольку наши переходы от одного периода к другому имеют, как правило, революционный характер, то мы вправе были ожидать резкую переориентацию в религиозных вопросах, скорее всего, на прямо противоположную. Что собственно и случилось: высшая государственная элита из коммунистов-атеистов превратилась в "боголюбивых демократов", которые посещают храмы по праздникам, пытаясь правильно и в нужный момент перекреститься. Поскольку этот бренд активно раскручивается телевидением, а в стране, где ранее привыкли считать сообщения СМИ абсолютно достоверными, в постперестроечные годы далеко не всеми и не все принимается на веру и за образец, мы вправе ожидать подражательности этому у одной части населения и негодования с противопоставлением иных идей – у другой.

Сознательное обращение к православию, буддизму, исламу фиксируется довольно часто в среде интеллигенции. Вместе с тем именно интеллигенция занимается возрождением традиционной культуры, что приводит, как правило, к желанию приобщиться к национальным корням, к мировоззрению и образу жизни предков. Это позволяет открыть для себя фольклорно-

этнографические знания, что в свою очередь напоминает о существовании у того или иного народа более древних религиозных представлений, чем так называемые мировые религии. Часто возникает идея противопоставления "исконного, своего" "привнесенному, русскому". И тут на помощь приходит, во-первых, столь яркое явление культуры народов Сибири и Севера, как шаманизм, а во-вторых, идея таких древних национальных религий, как тенгрианство, бурханизм. Интуитивное разделение первого и второго вполне естественно, так как наследники древних культур хорошо чувствуют, что шаманизм в их традициях "не дотягивает" до религии. Отсюда желание воссоздать нечто подобное каноническим религиозным системам. Поскольку таким воссозданием занимаются единицы, то путаница в сознании даже узкого круга аборигенной интеллигенции оказывается более чем значительной. Например, в Хакасии на вопрос "Что такое бурханизм?" историки отвечают (если вообще что-либо могут ответить): "Это буддизм в переосмысленном варианте" или "Это буддизм на Алтае" (ПМА, 2004). Любопытно, что именно их ближайшие коллеги выпускают книги и многочисленные статьи о бурханизме... как древней религии своего народа (*Бутанаев*, 1994; 2003; *Абаев*, 2000). В более широких кругах степень известности этой "религии Саяно-Алтая" столь же высока: из опрошенных в ноябре 2004 г. (60 человек) студентов вузов Абакана ни один ничего не знал ни о бурханизме, ни, разумеется, о тенгрианстве[1]. Тот же уровень знания демонстрирует и пожилое народонаселение Хакасии. Поэтому "возрождать" пока приходится шаманизм, как явление более широко известное[2] или просто "традиционную религию хакасов"[3]. Впрочем, в некотором смысле в этом процессе каждый оказывается "сам себе режиссер", поскольку знания об этой самой "традиционной религии" уж слишком расходятся.

Неустойчивость представлений о религиозных системах и своеобразная мода на принадлежность к религии, плюс сохраняющиеся традиции приводят к тому, что существовавшие некогда варианты двоеверия, дозволявшие и в храм ходить, и духов кормить, наблюдаются в настоящее время. Нынешняя мода на религию позволила оживиться этим обычаям. Люди, возрождающие шаманизм или традиционные религии, вполне комфортно чувствуют себя в церкви, где иногда не только отправляют необходимые по традиции обряды, но и ставят свечи с конкретными просьбами, воспринимая такое действие, скорее, как магический акт, нежели чем общение с Богом.

Однако "испорченная" научным атеизмом образованная часть населения тянется к научно обоснованному представлению о сверхъестественной сфере, что приводит к активно популяри-

зуемым теософским и современным неорелигиозным концепциям. Поскольку в Сибири на протяжении последнего десятилетия число предложений с теоретическим просвещением в этих областях велико, как и в сфере психологических практик разного рода, то многие представители местной интеллигенции активно приобщаются к тому и другому.

Если рассматривать эту мировоззренческую ситуацию в сравнении с советской и досоветской, то, пожалуй, только последняя демонстрирует нам принцип двоеверия в вероисповедании. Уже в советское время научный атеизм, превращенный в воинствующее безбожие и религиозный нигилизм, вводимый довольно жесткими методами, невольно стал трансформироваться в своеобразный третий вариант вероисповедания. Поскольку он ассоциировался с коммунистической идеей, являвшей мифологизированный тип мировосприятия, то вера в коммунизм вполне органично сочеталась с верой в Бога и верой в духов. Коммунисты, как правило, оказывались скрытыми православными/буддистами/мусульманами, а в глубине души – анимистами/шаманистами. Этот своеобразный вариант троеверия не разрушился и после упразднения коммунизма, но научный коммунизм оказался подменен теософскими и схожими с ними воззрениями.

Агни-йога, теософия, эниология (современные представления об энерго-информационных процессах) – все это витает в воздухе. С помощью психологических и эзотерических тренингов разного рода многие люди активизировали у себя те варианты работы головного мозга, которые позволяют "расширять сознание", началось повальное увлечение "контактами" с космическими учителями или иными персонажами виртуального характера, пробуждением "шаманских способностей". Те, кто попытались развивать суперсенситивные и экстрасенсорные свойства через специальные тренинги, вполне естественно вписались в круг лиц, старающихся создать свои особые мировоззренческие концепции, поскольку при протекающих у них процессах развития работы мозга они ощущают себя избранниками, через которых Божественное Начало стремится передать людям свои наставления и рекомендации, а порой чувствуют себя и самим этим божественным началом. Все концепции создаются на базе существующего знания[4]. Однако знание всякий раз препарируется конкретным мыслительным аппаратом и психикой, что порождает его специфические варианты. Эти новые варианты веры уповают обычно на некое Вселенское Начало, Абсолют, что не противоречит в корне существующим религиям, а заодно и древним верованиям. Потому система троеверия оказывается вполне приемлемой: ведь Абсолют допускает существование конкретных

эгрегоров/религий, равно как и исходных представлений об одухотворенности Природы и Вселенной.

Но вернемся к тем, кто возрождает шаманизм. Трудно вообразить себе, будто эти люди могли бы в настоящее время (особенно если большинство их – люди с высшим образованием) оставаться на том же уровне представлений о мире, что и их далекие предки. Поскольку у них происходят те же самые процессы, что и у лиц, стремящихся к практике расширения сознания через тренинги (но у кандидатов в шаманы такие процессы являются более естественными[5]), то они, само собой разумеется, оказываются втянуты в сферу того же витающего в атмосфере знания. Однако их установки на шаманскую мифологию представляют им в их видениях специфическую образность и сюжеты; чем жестче установка – тем точнее очерчен образный круг и сюжетный состав. И если (нео)шаман воспринимает свои психофизиологические процессы как вселение в него духа предка-шамана, то он о нем и будет говорить. Это не означает, что такой шаман будет отрицать иные системы видения мира: если перед нами человек с высокой степенью развития суперсенситивно-экстрасенсорных свойств, то он хорошо знает, насколько различной может быть образность, поскольку понимает свою роль в создании образного ряда. Будут ли такие люди "двоеверцами" или "троеверцами" – не вопрос, поскольку по большому счету они и "единоверцами" не могут являться: их знание о мире позволяет им выходить за круг религиозных представлений. Ограниченность мировоззрения в таких случаях вызывается особенностями психофизиологии и характером первых "контактов с духами" (см. подробно: *Харитонова*, 2004в; *Харитонова, Топоев*, 2005; *Тарт*, 2003. С. 170 и др.; ср.: *Армстронг*, 1998; *Гроф С., Гроф К.* 1998 и др.).

Поиски собственного варианта мировоззрения[6], что характерно для большинства больших шаманов и любых лиц с "открытым сознанием" в современной ситуации оказываются, как правило, очень сложными и запутанными. Сошлюсь в качестве примеров на приведенные выше биографии.

Два приведенных биографических рассказа-резюме очень показательны для современных возрожденческих процессов. Попытки возрождения традиции чаще всего на деле оказываются рождением нового на базе имеющихся знаний о старом. Таким образом формируется неошаманизм в разнородных вариантах, а в данном случае, если угодно – необуддизм. Это движение рождения/возрождения отмечено постоянным стремлением его приверженцев к самосовершенствованию: они учатся на различных курсах, участвуют в научных и практических семинарах, конфе-

ренциях, конгрессах (даже в научных экспериментах и исследованиях), перенимают опыт друг у друга, читают специальную литературу, создают собственные концепции, стремясь преподать их другим, организуют свои курсы и школы и т.д. Свобода в обращении с различными религиозными концепциями, верованиями, традиционными практиками предопределяется у них их жизненным опытом, полученным в советской реальности: основа этого опыта – атеистическое воспитание, обучение при настойчивых указаниях на вред суеверий, отсталость народа с его традиционной культурой и т.п. Люди, выросшие между "молотом" советской пропаганды, советского школьного образования и "наковальней" прародительского знания о жизни, знания традиционных верований, не могли стать иными в ситуации, когда у них проявлялись необычные способности. С одной стороны, они соотносили свои суперсенситивные и экстрасенсорные задатки с рассказами стариков или даже увиденным в собственном детстве, а с другой – стремились к получению знания о необычных явлениях (в том числе, проявлениях в них самих) из околонаучной и вполне научной литературы. Своеобразное религиозное наследие, полученное ими, не могло не вылиться в попытки синтезирования всего и вся, что им известно о религиях и верованиях, даже если они сознательно пытались принять одну из религиозных систем.

Каждый человек, столкнувшийся с проявлением необычных качеств в себе, оказывается в сложной ситуации. Но у того, кто вписан в традиционную культуру, есть жесткое подсознательное представление о том, что с ним происходит, чем, когда и как это должно завершиться; есть – и это главное – вера в то, что происходящее с ним – повторение того, что было с другими, что это – естественно и правильно. Такой человек старается вписаться в свой традиционный ролевой образ, следуя канону. А у человека, вырванного из традиционных представлений, из традиционной культуры, но при этом недостаточно хорошо приобщенного к культуре цивилизованного общества, к научному мировоззрению, проявление суперсенситивно-экстрасенсорных свойств вызывает стремление сформировать свои каноны, свои основы представлений. Именно поэтому таким людям часто бывает достаточно безразличной четкость оценок и интерпретаций: духи, Бог, Будда, Абсолют, Мировой Разум, Природа – все это оказывается взаимозаменяемым и взаимодополняемым. Попытка понять себя в новом качестве приводит к внутреннему диалогу, что осознается как диалог с кем-то – у большинства начинает восприниматься как беседы с неким Учителем (гуру, космический пришелец, Христос, Будда, кто-либо из святых). Человек стремится

вербализовать и логизировать потоки подсознательной информации. При этом выстраивается некая мировоззренческая концепция, часто альтруистического характера. Далее – в зависимости от самооценки и степени психических трансформаций – человек начинает определять себя, "дающего информацию", пытается понять свою роль в мире. Этим объясняется избыток в настоящее время так называемых контактеров, которые "получают информацию из Космоса" или от неких виртуальных персонажей, в сравнении с небольшим числом обычных шаманов или колдунов, знахарей[7]. При возрождении утраченной традиции крайне сложно оказывается ее просто восстановить.

Если говорить о современной профанной среде, которая некогда состояла из шаманистов, а позже двоеверцев или обратившихся в народные варианты мировых религий, то они менее всего задействованы в самом процессе возрождения шаманизма. Часть их с интересом наблюдают за происходящим, другие живут своей прежней жизнью, правда, после объявления о свободе вероисповедания, многие начали более активно прибегать к услугам гадателей, предсказателей, отправителей семейно-бытовых обрядов, лекарей-шаманов, а также приобщаться к протестантизму, так как от этого есть практическая польза.

Нельзя сказать, что шаманские мероприятия жреческого характера собирают большое число зрителей и участников, но обращения к шаманам по конкретным личным поводам – дело очень распространенное везде, где шаманы открыто заявили о себе. И тут снова возникает вопрос о том, может ли шаманизм считаться религией?

Приведу пример из тувинских материалов. Летом 2001 г. на территории Тувы работал международный интердисциплинарный научно-практический конгресс "Экология и традиционные религиозно-магические знания" (*Харитонова и др.*, 2002; *Kharitonova*, 2002). В научно-практической программе были запланированы различные демонстрационные мероприятия, которые осуществлялись под руководством Ай-Чурек Оюн сборной группой (нео)шаманов и некоторых московских городских шаманов. Большинство из них проходили без присутствия шаманистов; только, пожалуй, камлание на берегу Енисея, фактически на месте вечерних прогулок горожан, вызвало некоторое любопытство отдыхающих: они подходили посмотреть на то, что происходит, и тут же шли дальше.

Одно же из мероприятий было совершенно необычным в этом отношении. Группа исследователей и (нео)шаманов приехала на Арголик – место традиционного паломничества больных, поскольку там находится сразу несколько *ааржанов* – источников

с целебными водами; причем воды в них различные по своему составу (*Аракчаа*, 1995). В лагере паломников находился лама, который оборудовал там место для молений и общения с обращающимися к нему за помощью и советами. Шаманы же приехали на это священное место, чтобы провести, согласно программе симпозиума, обряд поклонения духам. Как только люди узнали о приезде шаманов, весь лагерь (включая сидящих в колясках) снялся и двинулся к месту проведения ритуала, однако совсем не для участия в нем: больные стали просить о помощи. Ай-Чурек, оценив ситуацию, поменяла план работы – все (нео)шаманы занялись своей непосредственной деятельностью. Расположившись на большой поляне, они оказывали помощь всем, кто к ним обращался. В процесс включились даже некоторые иностранные исследователи, занимавшиеся целительством и психотерапией. Работа длилась более двух часов, после чего Ай-Чурек объявила, что будет проделан общий очистительный сеанс. Пациенты расположились на поляне, а шаманы начали импровизированный ритуал, который теперь уже состоял не только из поклонения духам местности, но и очистительно-оздоровительного действа. Лама этому не препятствовал, хотя сам к месту ритуала не пришел.

Все происходящее трудно было счесть неким религиозным событием, в котором (нео)шаманы и шаманисты играли бы роли служителей культа и паствы. Ритуал являл собой явную импровизацию большой сборной группы целителей, где каждый вдохновенно действовал более сам по себе, нежели выполнял отведенную ему роль. Присутствовавшие же по случаю люди относились с большим уважением к самому священному месту, а от (нео)шаманов хотели конкретной лекарской помощи, о чем красноречиво свидетельствовали небольшие группы уходящих в лагерь после непосредственного общения с лекарями.

Позиция ламы, в присутствии которого проводились обрядовые и лекарские действа (нео)шаманов, была спокойной и неагрессивной, хотя он в разговоре с исследователями был склонен считать (нео)шаманское мероприятие, мягко говоря, ненужным. Кстати, понимание и неагрессивность в отношении шаманизма со стороны лам отмечает Н.Л. Жуковская на бурятском материале. Рассказывая о ламе Ф.С. Самаеве, она подчеркивает необычность таких проявлений: “Он понимает историческую необходимость синтеза шаманства и буддизма и в равной степени заботится о возрождении их обоих. ...Именно поэтому совершаемые им по просьбе населения обряды представляют собой органическое соединение шаманизма с буддизмом” (*Жуковская*, 2005. С. 14–15). Разумеется, далеко не всегда имеют место такие идиалии, однако в большинстве своем сосуществование мировых ре-

лигий и возрождающихся традиционных ритуальных действ, в том числе связанных с фигурой шамана/жреца, выглядит довольно мирно.

Иное дело, когда эти процессы обретают вид политико-национальных. Один из последних примеров – попытка строительства православной церкви в поселке Красный Яр Приморского края. Поселок, основная часть жителей которого удэгейцы (из 680 человек их более 400), с недавних пор охвачен страстями: в самом центре Красного Яра Владивостокская епархия пытается построить церковь[8]. Мнения по этому поводу разделились, в том числе среди самих удэгейцев нет согласия: кое-кто считает, что запрет на строительство церкви ущемляет права православных, которым далеко добираться до близлежащего храма. Удэгейцам сам храм в принципе не мешает, поскольку их *мел* (место проведения обрядов и общения с духами) находится где-то в тайге. Там обычно охотники просят духов о промысловой удаче.

В свете угрозы появления церковнослужителей в поселке, вспомнили о шамане, который по современным представлениям мог бы противостоять попам. Шамана у удэгейцев давно нет, хотя о самой традиции помнят, и знавшие ее не понаслышке жили до недавнего времени. Но сложившаяся ситуация подхлестнула процесс возрождения шаманизма: из семейства Дункай, в котором и ранее были шаманы, выделился лидер, Василий, готовый взять на себя обязанности духовного руководителя, чтобы защищать традиции своего народа. Ходят упорные слухи, что ранее больше связывал свою судьбу с шаманством Иван Дункай, брат Василия. Профессиональный художник, он теперь защищает права своей православной супруги (возможно, и не только это), а также всех тех, кто готов выбрать церковь вместо шаманских ритуалов, отстаивая их право на свободу выбора. Василий же, как и многие другие удэгейцы, убежден в том, что факт появления церкви в центре поселка грозит едва ли не окончательной гибелью его народу: "У нас уже забрали язык, традиции, еще и веру отнимают! Ведь сейчас много молодых, которые сомневаются. А когда построят церковь, они пойдут туда и забудут наших богов. И как народ мы погибнем"[9]. Это мнение не только Василия, который, чтобы утвердить свое лидерство, организовал публичное шаманское посвящение, настолько публичное, что его даже по Центральному телевидению показали 27 апреля 2005 г. В передаче сообщалось, что поскольку своих шаманов у удэгейцев не осталось, то пришлось Василию искать настоящего, который сможет посвятить его, аж в Иркутской области (?). Посвящение состоялось (не будем уточнять, насколько это было похоже на настоящее традиционное действо), Василий отправился в тайгу

на три дня, а страсти в поселке бушуют по-прежнему, хотя первый заместитель главы муниципального образования Пожарского района В. Бараненко заверил народ, что против его воли ничего не будет строиться.

Очевидно, что появление новых шаманов в современных условиях далеко не всегда связано с внутренними психофизиологическими потребностями человека в практиках определенного рода. Удэгейская ситуация демонстрирует, скорее всего, появление своеобразного выдвиженца из народа на роль его духовного лидера как осознанную необходимость взять на себя при этом ношу шамана, поскольку в настоящее время именно фигура такого "синтезированного шамана" замаячила на политической арене.

Интересно, что современные удэгейские лидеры рассматривают появление шамана как некую надежду на духовный подъем и консолидацию своего народа, хотя хорошо понимают, что роль традиционного шамана была ограничена иными задачами. Вот как, например, прокомментировал мне ситуацию с появлением шамана у удэгейцев Родион Васильевич Суляндзига, директор Центра содействия КМНС / Российского учебного центра коренных народов:

«Что касается вопроса духовного лидерства, к которому мы относим наших шаманов, то это тоже для нас – внутренний вопрос. Сейчас об этом объявляется, это афишируется... Для меня это нерадостный факт. Во-первых, потому что это не какая-то должность, не выбираемая должность... Но это процесс смены поколений, это процесс духовности самого народа... Такой человек, если он появляется – это хорошо. И он должен действительно объединить людей. Вот в этом, я думаю, его социальная миссия. Плохо другое: вокруг этого начинаются спекуляции – а вот кто? Может быть, я лучше? Здесь все не так просто и однозначно даже внутри нас самих. Но мы долго этого ждали и надеемся, что это поспособствует консолидации.

... Для нас шаман, по крайней мере в нашей истории, это был, прежде всего, человек, общающийся с духами, человек, которому верили, доверяли, который был лекарем, мог что-то излечить, знал рецепты старинные, который мог дать совет... Сегодня для нас шаман – это лицо, прежде всего духовного и культурного возрождения, который, несмотря на тяжелое экономическое, социальное положение, должен способствовать единому духу народа, чтоб гармония с природой и т.д. все наши традиционные ценности, которыми мы себя окружаем возрождались... Это момент мировоззрения.

Я знаю Васю лично, он мой сосед. Думаю, для него это тоже не простой путь, не простое решение. В его роду были шаманы. Этот контакт передается из поколения в поколение, но не сразу от отца к сыну, м.б., через какое-то третье поколение. Мы, во всяком случае, смотрим на это с надеждой и конечно будем всячески поддерживать, потому что мы утратили духовные ценности. А если учесть, что мы утратили язык и у нас единственно что осталось – территория... И вот если мы утратим территорию, то уже не нужны тогда будут ни шаманы... нам никто не поможет. А роль шамана как раз будет заключаться в том, чтобы он показал связь удэгейцев с природой, с территорией...

(?) Т.е. сейчас миссия шамана – это общественное служение?

Конечно. Это общение с людьми. Это трудно называть проповедью, но это такая социальная миссия, где должна сложиться благоприятная аура этого человека и понимание того, что, только объединившись, мы сможем выжить. Здесь проводить аналогии с православной церковью сложно... Молиться – не молиться, это все – не то. Здесь больше – человеческое общение.

(?) Были ли у Василия шаманские признаки?

Не вооруженным взглядом это сложно заметить. Но мы знаем его отца хорошо, который всю жизнь прожил в тайге. Даже вот в то советское время он не жил практически в деревне. Жил в небольшом охотничьем домике, далеко от деревни. Я думаю, вот это был корень. Это, скорее всего, передалось сыну его Василию...

(?) Отец обладал каким-то знанием?

Я думаю, что – да, это не все так просто. Конечно, у него был определенный дар.

(?) Тогда о шаманах не говорили?

Ну, вслух не говорили, но в каждой семье практически у стариков был свой бубен, и в тяжелые моменты мы слышали звук бубна по вечерам. Мы тогда, естественно, боялись, школьниками были, но родители говорили: "Это люди шаманят, значит, там что-то случилось: либо – радость, либо – горе".

(?) Много людей могло этим заниматься?

Я знаю, что у каждого рода или в семье был старейшина или кто это там мог делать... Естественно, это не каждому дано. Но, по крайней мере, я еще вот помню женщину-шаманку, она была последней, лет 10 назад она умерла... Мы все ее звали бабка Мартыниха. Она дожила до преклонных лет. Она ослепла. Но вот когда мы лет 15 назад начали возрождать эти праздники, наши фестивали, она всегда была заводилой, зачинщиком и все камлания, все шаманские ритуалы начинала она. После того, как она умерла, конечно, небольшой такой провал... У нас были старые люди, которые проводили ритуалы, но до ее уровня нужно было расти... М.б., сейчас Вася ее заменит...

(?) А у его брата шаманские способности как-то проявлялись раньше?

Ну, у них вообще в семье Дункай – они все люди творческие. У них вот дядя Михал Семеныч, недавно умер, писатель был. Он был членом Союза писателей российских, членом Союза писателей СССР, то есть. ... Иван – он художник, член Союза художников России; он прославляет природу, тигров, удэгейцев... Люди все творческие, неординарные. Он – старший брат Василия. Может быть, внутреннее соперничество, и, наоборот, будут друг другу способствовать.

(?) Мне говорили, что Иван был склонен к шаманству, но не взялся за это?

М.б., это тяжелая ноша, а с другой стороны – он художник, он должен творить, а это несовместимо...»

Эта любопытная ситуация, естественно, имеет свое продолжение. Совсем недавно Правовой информационный центр "Сунэйни" в своей почтовой рассылке сообщил:

«Удэгейский шаман получил благодарность на II Межрегиональном этнокультурном фестивале. 12 июня в День независимости России в местечке

Хуторук Ольхонского района Иркутской области прошел II Межрегиональный этнокультурный фестиваль "Ёрдынские игры". В программу праздника вошли обряды, танцы, спортивные состязания, песнопения, представление национальной бурятской кухни. В играх приняли участие около 700 спортсменов, народных певцов, музыкантов и танцоров из Иркутской области, Республики Бурятия, Республики Саха (Якутия), Республики Алтай, Республики Тыва, Монголии, а также Бурятского культурного центра (Иркутск). "Ёрдынские игры" – древний религиозно-культурный праздник. Особым гостем стал удэгейский шаман Василий Иванович Дункай (подчеркнуто мной. – *В.Х.*), который за активное участие в фестивале по сохранению традиций и обычаев коренных народов получил благодарность от оргкомитета фестиваля».

Очевидно, это вполне закономерное развитие событий в сложившейся ситуации. Можно предположить, что "шаман" В.И. Дункай вскоре станет особой политической фигурой в своем регионе. Ему придется – если и дальше его выдвижение на политическое лидерство будет совмещаться с религиозной идеей – заняться публичной жреческой практикой, не исключено, что и (вос)создать "шаманизм/шаманство" в своем регионе.

Замечу, что жречество такого рода развивается все более активно. Чаще и чаще по телевидению в новостях появляются некие шаманы, которые участвуют в официальных и даже политических событиях. Например, из последних сообщений Ассоциации КМНССиДВ РФ (апрель 2006 г.) можно было узнать о том, что «На официальной церемонии открытия выставки-ярмарки состоялся обряд "оживления бубна", который провел селькупский шаман из с. Парабель Томской области. Ненецкий фольклорный коллектив "Вы сей" из г. Салехард Ямало-Ненецкого АО провел обряд очищения "Хубтакохона". С приветственным словом выступил президент Ассоциации КМНССиДВ РФ Сергей Харючи, а также участников приветствовали представители Совета Федерации, Государственной Думы РФ, Ассамблеи народов России и др.» Незадолго до этого зрителям первого канала поведали о том, как в Хабаровском крае борются с пьянством с помощью обрядов, проводимых "единственным шаманом в крае". Что же касается собственно политики, то образчиком специфических кампаний, в которых официально участвуют (нео)шаманы, может быть борьба за и против присоединения бурятских национальных округов к соседствующим областям. После того как в г. Улан-Удэ в марте 2006 г. (нео)шаманские лидеры изначально согласились участвовать в тайлгане против объединения округов и областей, а потом дружно отказались (тайлган провел их коллега, привезенный из Иркутской области), центральное телевидение продемонстрировало сюжет в поддержку объединения из Усть-Ордынского БАО с участием местной (нео)шаманки.

Это своеобразный аналог процесса создания религиозных организаций (нео)шаманов, который имеет место там, где становление (нео)шаманизма опирается не на одно "культовое лицо", а на массовое "рождение новых шаманов". Но уже сейчас очевидно, что новые лидеры, пытавшиеся ассоциировать себя с шаманизмом, либо вообще не занимаются шаманской практикой, либо достаточно быстро понимают, что роль политического лидера в лучшем случае совмещается с ролью лидера религиозного, а отнюдь не ролью шамана-практика, чья доля избранника духов заставляет его быть слугою соплеменников, а не пастырем. Вероятно, именно это приводит многих из них к идее поиска более совершенной системы мировоззрения, чем шаманская, а потому религиозные организации начинают регистрировать уже не как "шаманские", а как "тэнгрианские", например. И это естественно, поскольку "религиозный обряд" бурханистского или тэнгрианского толка может совершить не избранник духов, шаман, а, например... профессор В.Я. Бутанаев[10] или доцент А.И. Котожеков, представившие эти самые "религиозные системы" в своих научных трудах и даже "основах вероучения". Но для такой деятельности нужен не только "символ веры", нужна и соответствующая организация – "церковь", желательно вместе с паствой.

[1] Обратим внимание на противоположные данные, полученные Е.В. Самушкиной при опросе студентов университета, где работает В.Я. Бутанаев и обучение ведется согласно его концепциям, а также учащихся подведомственной гимназии и представителей интеллигенции, включенных в эзотерическую субкультуру. Разумеется, выводы автора невозможно распространять на ситуацию в Хакасии в целом и даже на всю хакасскую интеллигенцию (см.: *Самушкина*, 2004. С. 313–320).

[2] Кстати, из тех же 60 опрошенных студентов только трое слышали что-то о шаманизме и его возрождении в республике.

[3] Именно так без иных опознавательных терминов зарегистрировала свою "централизованную организацию" Т.В. Кобежикова, считающая себя шаманкой.

[4] Проблемным и неисследованным здесь остается одно: понять, каким образом это знание становится достоянием мозга конкретных личностей и как оно трансформируется каждым конкретным сознанием; теория ноосферы В.И. Вернадского с добавлением к ней идей о материальности человеческой мысли и возможности ее телепатической передачи/получения здесь пока является наиболее реалистичным объяснением.

[5] Если учитывать особенности северного и сибирского населения в плане склонности к суперсенситивному развитию, а также довольно частое "наследование профессии", т.е. вероятностную генетическую склонность к такому типу работы мозга, то естественность этих процессов вполне очевидна и понятна.

[6] Хочу подчеркнуть, что я никак не могу согласиться с безоговорочным утверждением В.Н. Басилова о том, что "мировоззрение шамана было мировоззрением его народа" (*Басилов*, 1984. С. 64). Знание и мировоззрение суперсенситивно развитых шаманов, как и любых ведущих представителей сакральной сферы, было отличным от представлений "паствы", профанной среды, что прекрасно демонстрирует в своих работах Ю.Б. Симченко, например, о чем свидетельствуют также современная экспериментальная нейрофизиология и психология (теоретический аспект см.: *Харитонова*, 2004б).

[7] Очень показательна современная ситуация на Алтае, где контактерство развито массово, в то время как шаманами и знахарями объявили себя единицы. Очевидно, стимулом к развитию столь мощного оккультизма на Алтае стала эзотерическая просветительская деятельность некоторых специалистов из Москвы и Новосибирска, которые с начала 1990-х годов активно работают на этой территории, порой задействуя самые высокие административные круги. В "просветительстве" такого рода активно эксплуатируются шаманские техники и мировоззрение в их современных интерпретациях. Однако многие контактеры, особенно знающие кое-что о шаманизме, заявляют о своей непричастности к нему и указывают на некие более высокие и достойные источники информации, нежели шаманские духи. Например, известная в Фергане целительница Хаёт Курбанова, имеющая шаманские корни, настойчиво подчеркивает, что ее информация имеет непосредственное божественное происхождение (ПМА, 2005).

[8] Корреспондент газеты "Комсомольская правда" Н. Алешина уточняет историю этого дела: "Впервые о церкви заговорили еще в мае прошлого года. Тогда в Яр приехал иеродьякон Сергий (Скромнов) и попросил у удэгейцев разрешения выделить землю под строительство божьего дома. Те отказали. Их оскорбило, что место выбрали в центре села, там, где проходят их национальные праздники.

– Недавно мы узнали, что Скромнов подал заявку на 500 кубометров дуба и ясеня. Якобы на строительство храма и домика для настоятеля. Да этого количества леса хватит минимум на десять домов! – возмущается старый учитель Владимир Александрович Сунн. – А ясень обычно продают китайцам!

Иеродьякон жителям Яра сразу не понравился. По их словам, он водил дружбу с сомнительными личностями и нередко был пьян. Спустя несколько месяцев у него появился дорогой автомобиль..." (Комсомольская правда. 2005, 31 марта – 7 апр. С. 34).

[9] Алешина Н. "Поселковые страсти посеяли вражду между кровными братьями" / Комсомольская правда. 2005, 31 марта – 7 апр. С. 34.

[10] Именно поэтому В.Я. Бутанаеву особенно "везет" на интересные характеристики в специальной литературе: то его представят как великого шамана (*Gorenburg*, 2004), то предложат вот такую дивную характеристику: "Бурханизм. Это движение одного харизматического лидера – общественного деятеля, этнографа, профессора Абаканского университета Виктора Батанаева (так в тексте, где значительно искажена вся информация. – *В.Х.*)" (Религия и общество: Очерки религиозной жизни современной России / отв. ред и сост. С.Б. Филатов. М., 2002. С. 206).

Ода скрещению религиозного содержания и партийно-профсоюзной формы

Религиозные организации (нео)шаманов – одна из особенностей нынешнего "возрождения шаманизма". Их появление обусловлено тем, что возрождать начали все сразу и по известным советскому человеку моделям. Ситуация с шаманизмом и шаманством была и без того непроста, но в результате постсоветского возрождения она оказалась запутанной окончательно и бесповоротно. Этому во многом способствовало снятие вето с основных религиозных организаций и появление соответствующих законодательных актов (1990 и 1997 г. "О свободе совести и о религиозных объединениях")[1]. Данный процесс почти совпал со становлением магико-мистического и парапсихологического образования, что позволило многим предприимчивым личностям пройти курсы обучения гипнозу, различным психологическим практикам, магико-мистическим техникам, достичь таким образом определенного уровня развития в "расширении сознания" и обретении суперсенситивно-экстрасенсорных возможностей. Национально-культурное возрождение простимулировало и обновило шаманство – особый (мифологизированный) тип мировоззрения и обрядовой практики, вместе с духовной культурой, традиционным фольклором. Одновременно шло формирование *народного целительства* как самостоятельной сферы деятельности и появилась профессия целителя[2], а также активизировалась народная лекарская практика. Там, где еще сохранялись остатки шаманской традиции, при отмене всех ранее существовавших запретов она также начала обновляться и активизироваться.

Однако в сложившейся ситуации пошел и иной процесс – процесс, стимулированный не только возрождением всего и вся, но и желанием противопоставить всему инородному все свое – народное, национальное. Это желание выразилось в двух вариантах в отношении религии: во-первых, появились местные исследователи-пропагандисты, активизировавшие научный поиск своей настоящей (пра)религии, которые стали создавать концепции тэнгрианства и бурханизма в различных вариантах; во-вторых, те, кто не предполагал возможности возрождения такой собственной (пра)религии, сделали ставку на шаманизм, который трактовали если не как религию, то как некое универсальное религиозно-культурное явление.

Процесс шел по-разному в каждом регионе, где он возник, и, как это обычно происходит в подобных случаях – появились аналогичные течения в различных местах. Особенно ярко это проявилось на юге Сибири, что не случайно. Именно здесь в XIX в. имелся тот вариант шаманизма, который предполагал наличие шаманов с высокоразвитыми суперсенситивно-экстрасенсорными способностями, а наряду с ними сформировавшийся вариант жреческой практики. Представления о служителях культа Неба, об алгысчитах, белых шаманах позволяли легко выдвинуть на первый план именно религиозную идею, но связать ее... с шаманизмом и шаманами[3]. Однако оформление религиозной системы, претендующей на новизну и самостоятельность, например алтайского бурханизма, продемонстрировало важнейшую закономерность таких процессов: новая *конфессия* создается путем отрицания и шаманизма ("черной веры"), и ламаизма ("желтой веры"), на основе которых она фактически зарождается.

Впрочем нельзя сказать, что исконная сущность шаманизма при этом была совершенно забыта. Появившееся с началом "перестройки" народное целительство – направление интегративной медицины – включало в том числе и медицину народную. В Москве была создана Всесоюзная, а потом Всероссийская целительская организация – ВНИЦТНМ "ЭНИОМ" (Всероссийский научно-исследовательский центр традиционной народной медицины), которая вскоре стала обрастать "дочерними" организациями на периферии. Руководством ЭНИОМа шаманы воспринимались как народные лекари, которых, наряду с их коллегами из других традиционных культур, обучали на курсах биоэнерготерапии, выдавая специальные документы[4]. Аналогичные курсы работали при клинике Джуны Давиташвили и при других организациях. Получившие такое образование (нео)шаманы и иные специалисты из регионов стали создавать в своих городах центры целительства. Учитывая, что в 1993 г. начала действовать 57 статья законодательного акта об охране здоровья, этот процесс легко пошел именно по целительскому пути, тем более что *народный целитель* обрел профессиональный статус. Так, например, в Якутске В.А. Кондаковым изначально создавалась именно Ассоциация народной медицины, где позже был сделан упор на развитие шаманизма. Но с 1996 г. – это уже научно-исследовательская общественная организация по проблемам народной медицины и верования "Урюнг Аар Тойон". Ее задача – восстановление связи народной медицины с традиционной народной культурой.

С некоторым акцентом на лекарские практики создавались и первые шаманские организации у тувинцев, однако при активизации религиозного возрожденческого движения по всей России

Лечебное камлание проводит Валерий Степанович Топоев со своими помощниками, сотрудниками этнопсихологической лаборатории ХакНИИЯЛИ. (Хакасия, Аскизский р-н. 2001 г.)

там также переориентировались на религиозную сторону шаманства.

Есть и иные варианты "шаманского целительства" в форме организаций – это, например, этнопсихологическая лаборатория при Хакасском научно-исследовательском институте языка, литературы и истории (ХакНИИЯЛИ) в г. Абакане, руководителем которой несколько лет был кандидат психологических наук В.С. Топоев. Однако здесь, как и в тувинском "Дунгуре", например, имеет место фактически частная практика при наличии некого "места работы" – общего кабинета на нескольких специалистов, где они часто принимают каждый своих пациентов одновременно. Этот вариант целительских практик разного вида представлен во многих городах России. Но он подходит специалистам особого рода, которыми в шаманствующих регионах являются (нео)шаманы и иные лекари. Они, как правило, не претендуют на жреческую деятельность и не стремятся стать политическими или религиозными лидерами, в отличие от других специалистов.

Если теоретически не разграничивать *шаманизм/мировоззрение шаманов – жречество/шаманство – бытовой шаманизм/бытовое шаманство*, то может создаваться впечатление, что наблюдаемые в южносибирском регионе процессы с превращением шаманизма в полноправную конфессию – вполне естественны

и закономерны: шаманизм наконец конфессионально институализировался, что являет собой вполне разумный исторический процесс с позиции тех, кто считает именно шаманизм древней религией[5]. Однако ни в одной из республик, где шаманизм указан в законодательных документах как самостоятельная равноправная с мировыми религиями конфессия или воспринимается в административных органах таковым де-факто в результате лицензирования какой-либо общественной организации, поименовавшей себя религиозной и шаманской, положение дел не соответствует писанному на бумаге. Мало того, кое-где это приводит не просто к внутренним противоречиям, но к борьбе за место под солнцем на уровне правительственных регистраций с попытками доказать, что "наша религия – самая правильная" и, уж конечно же, "самая наша".

Обратимся к этим подробностям чуть позже, после того, как рассмотрим, каким образом формировались "шаманские конфессиональные" организации[6]. Разумеется, это взяли в свои руки люди, имеющие достаточный образовательный и социальный статус, чтобы заниматься написанием уставов и лоббированием своих проектов на административном уровне (*Жуковская*, 1994; 2000; 2005а). Пожалуй, наиболее просто и естественно возникновение и узаконивание такого рода организаций прошло в Республике Бурятия. Динамика их появления и развития такова (Государственная национальная политика... 2005. С. 64):

Год	2000	2001	2002	2003	2004
Количество организаций	1	2	2	3	3

В 1993 г. там была организована и зарегистрирована, наряду с другими многочисленными (более сотни) религиозными объединениями, Ассоциация шаманов "Хэсэ хэнгэрэг" ("Грохочущий бубен"), руководителем которой стала Н.А. Степанова – позже президент Общества центрально-азиатского шаманизма, член Межрелигиозного международного комитета при ЮНЕСКО и др. (см. о ней: *Жуковская*, 1998, 2001 и др.). В 1997 г. организация была переименована в "Бөө мҮргэл" ("Шаманская вера"), что свидетельствует о желании подчеркнуть именно религиозные начала шаманизма и соответствующий статус организации. В настоящее время ее возглавляет В.П. Тагласова (см. о ней: *Гомбоев*, 2000). В конце 1990-х годов в Бурятии насчитывалось (по данным Л.А. Абаевой[7]) 83 шамана из разных регионов республики; среди них были и шаманы, унаследовавшие традицию, и неошаманы. Как обычно, в таких подсчетах данные у различных авторов расходятся. Вице-президент ассоциации "Бөө мҮргэл" Б. Базаров в своем списке членов ассоциации приводит имена 25 шаманов-

мужчин, далее (отдельно!) имена 12 шаманок-женщин и называет 8 шаманов, готовящихся к посвящениям (*Базаров*, 1999. С. 49–54). При этом автор указывает: «Шаманская конфессия "Бөө мҮргэл" Республики Бурятия (ранее называвшаяся объединением шаманов "Хэсэ хэнгэрэг") зарегистрирована в Министерстве юстиции в 1997 году и объединяет в своих рядах более 50 членов. В состав правления конфессии и совета шаманов вошли шаманы с высокими степенями посвящения, практикующие свою деятельность не один десяток лет» (*Базаров*, 1999. С. 42).

Надо сказать, что в Бурятии шаманское движение наиболее институализировано (по крайней мере, на уровне официальных бумаг и публикаций его образованных лидеров). Осенью 1997 г. Народным Хуралом Бурятии был принят закон "О религиозной деятельности на территории Республики Бурятия", в котором шаманизм официально объявлен одной из четырех традиционных религий в республике, наряду с буддизмом, православием и старообрядчеством. Став одной из основных официальных конфессий, Ассоциация активизировала свою разностороннюю деятельность. Была составлена карта священных мест, принадлежащих шаманистам, они были официально зарегистрированы, с тем чтобы там проводились всенародные моления (*тайлганы*) духам предков, духам природы, каких-либо мест. Ассоциация претендует на право "экзаменовать" кандидатов в шаманы, проводить посвящения и т.п. Руководство организации регламентирует проведение ритуалов, внутреннее ранжирование шаманов, их убранство и т.д. Примерами этого изобилует одна из основополагающих книг-руководств "Тайна посвящения в шаманы", автором которой является Б. Базаров. Интересно, что все регламентации в книге даются со ссылкой на устную традицию, на передачу от непосредственных предков (отец Б. Базарова имел два шаманских посвящения, т.е. по бурятским правилам был шаманом начинающим); книга написана в еще не забытом стиле советских и партийных документов[8].

Намеченные Ассоциацией перспективы развития – строительство дома для приема посетителей в центре Улан-Удэ, строительство и обустройство кузнечно-шаманского "Храма Тэнгэри", сооружение на территории этнографического музея Забайкалья большого *обоо-тиургэн* и *сэргэ* (священное место и коновязь – *В.Х.*) всех родов и племен; проведение регулярных тайлганов разного уровня и назначения (перечень необходимых обрядов см.: *Базаров*, 1999. С. 48) – все это свидетельствует о реальном оформлении конфессиональной структуры и религиозной практики. Но есть два важных момента, которые несколько нарушают стройность и обоснованность происходящего: во-пер-

вых, “Бөө мҮргэл” не осталась организацией без конкурентов (разумеется, претендующих на свою правоту в оценках шаманизма и создание правил его конфессионального оформления), во-вторых, многие члены Ассоциации являются таковыми на бумаге (они практикуют на дому или выезжают, если кто-то им помогает организовать российское, а лучше заграничное турне). И то и другое вполне закономерно и естественно проистекает из неразграничения функций шаманов и жрецов. Но выпутываться из этого не торопятся ни сами организаторы конфессии, ни исследователи шаманизма.

Исследователи, выявляя, что основными функциями шаманов были всегда лекарство, гадание и предсказание, притом что религиозной практикой руководили и занимались старейшие, наиболее уважаемые представители родов (но не шаманы! – см., напр.: *Шагланова*, 2003), упорно повторяют тезис: шаманизм – это религия (здесь сказывается в том числе нищета русскоязычной специальной терминологии в отношении шаманства и шаманизма). Конфессиональными же проблемами занимаются люди с высшим образованием, сами читающие специальную литературу и пишущие книги. Это приводит к усвоению информации не столько из устной традиции, также несколько деформированной и трансформированной годами советской жизни, сколько из печатных источников.

Еще один момент – сохранение вполне традиционной практики собственно шаманов, которые всегда были “единоличниками” и не терпели коллективизма в своем совершенствовании и непосредственной деятельности. Знакомство с представителями Ассоциации “Бөө мҮргэл”, приезжавшими в Москву, убеждает в этом[9].

Организаторы Ассоциации ведут – как это было принято в партии и комсомоле – общественную работу с молодежью: «Мы провели съезд-семинар молодых шаманов, – пишет Б. Базаров. – Получился полезный и деловой разговор о роли молодых шаманов в духовном оздоровлении общества, соблюдении Сээр, в антиалкогольной пропаганде на местах. В дальнейшем они будут членами конфессии “Бөө мҮргэл”, будут повышать свое мастерство и пополнять знания, получать соответствующие саны с выдачей удостоверяющих документов. Все посвящения шаманов регистрируются в конфессии.

В ходе семинара были впервые доведены до слушателей не обсуждаемые ранее темы – пантеон божеств и каноны почитания. Например, как помочь правильному формированию родившегося на белый свет человека, об этике и норме поведения самого шамана. Все члены конфессии, прошедшие посвящение, в

последующем будут на больших молебнах давать святую клятву *Тангариг* по этике и кодексу правил поведения шамана.

В ходе семинара в астрале (так у Базарова. – *В.Х.*) выявлены и оценены возможности и способности некоторых молодых шаманов, практикующих свою деятельность, и даны рекомендации на прохождение ... посвящения...” (*Базаров*, 1999. С. 48–49).

Приведенная цитата красноречиво свидетельствует об особенностях современной организационно-конфессиональной деятельности в Ассоциации “Бөө мҮргэл”.

Несколько по-иному воспринимают ситуацию и ведут себя представители второй шаманской организации “Тэнгэри”, созданной в Улан-Удэ три года назад (руководитель Б.Ж. Цырендоржиев, выходец из Агинского БАО). Она пока довольно малочисленна, состоит фактически только из активных членов (на осень 2003 г. – 8 человек), инициаторов образования объединения, противопоставившего себя Ассоциации (однако по сообщению руководителя, в феврале 2006 г. организация насчитывает не менее 60 членов). “Тэнгрианцы” интересуются сутью шаманско-экстрасенсорного феномена. Они активно сотрудничали с “ЦИШ...” в процессе работы научно-исследовательской экспедиции по изучению шаманских состояний сознания в Бурятии осенью 2003 г. Основатели “Тэнгэри” активно ищут контакты с различными инстанциями, занимающимися шаманизмом, целительством, парапсихологией. В январе 2006 г. они участвовали в конференции “целительской элиты”, организованной ВНИЦТНМ “ЭНИОМ” в Москве, где продемонстрировали камлание со “вселением духов” прямо в зале заседаний. Все они дали о себе рекламу в справочнике “Элита специалистов традиционной народной медицины” (М., 2006. С. 126–128). Члены “Тэнгэри” стремятся позиционировать себя не только как шаманов (и религиозных деятелей, и целителей), но и как высокообразованных людей. Многие из них имеют высшее образование. Глава этого общества получил в одном из ученых советов альтернативной системы образования удостоверение о том, что он является кандидатом психологических наук. Они активно ищут выход на зарубежную аудиторию. Например, они издали при помощи Центра сохранения и развития культурного наследия Бурятии двуязычный фотоальбом «Местная религиозная организация шаманов “Тэнгэри”. Современные шаманы Бурятии», Улан-Удэ, 2005); в фотоальбоме представлена вся местная религиозная организация шаманов “Тэнгэри”: 13 шаманов (из них трое шаманы-кузнецы), директор и администратор; альбом включает фото, отражающие обрядовую практику общества – весенний тайлган “открытие небесных ворот”, летний тайлган угощения 13 божеств Ольхона, обряды

"Шанар", "Шандруу" (посвящения шаманов). На о. Ольхон МРОШ "Тэнгэри" с 2003 г. проводит международные научно-практические конференции "Ольхон – сакральное сердце Сибири", в которых участвуют представители Агинского БАО и Усть-Ордынского БАО, Республики Бурятия, Читинской и Иркутской областей, а также приезжают гости из Красноярского края, Московской области и иностранные гости из США, Германии, Китая, Монголии.

Эта организация имеет свой филиал в Агинском БАО – "МҮнхэ-Тэнгэри", которым руководит Б.Б. Балданова.

В Бурятии есть еще одна небольшая шаманская организация, "Лусад"[10], а вне республики – помимо названных, как минимум, две организации в округах.

В Агинском БАО в 1990-е годы началось вполне естественное возрождение шаманизма, что привело в итоге к регистрации в мае 2002 г. религиозной организации шаманов-целителей "Алтан Чаданан" ("Полярная звезда"). Ее создали семь соучредителей (во главе с Б.Ц. Ринчиновым), но, по словам секретаря организации, общее число лиц, причастных к шаманской деятельности в ней, – не менее 26. Однако здесь нет такого строгого "партийно-профсоюзного порядка". Оживление шаманизма в самом Агинском и малых населенных пунктах шло за счет начала практики относительно молодыми людьми, когда стало понятно, что это делать уже никто не запрещает. К 2003 г. в самом Агинском, по мнению местных жителей, было около 20 шаманов и шаманок. Некоторые из них достаточно широко известны (*Гомбоева,* 2001; см. также: *Будажапов*, 2001). При нынешнем интересе к процессу возрождения шаманизма о них пишут в местной и центральной прессе, научных работах, сюжеты с ними показывают, в том числе по Центральному телевидению. Шумиха вокруг явления не мешает настоящим практикам, хотя они вынуждены приспосабливаться к современной жизни. Самым авторитетным шаманом в округе считается Б.Ц. Ринчинов, начавший свою активную практику и прохождение посвящений в 1990-е годы. С того момента, как он начал посвящать сам своих учеников, вокруг него стал группироваться небольшой коллектив шаманов. После 1999 г., когда он познакомился на международном конгрессе "Шаманизм и иные традиционные верования и практики" с М. Харнером, а позже получил звание "Живое сокровище шаманизма" (в России вслед за М.Б. Кенин-Лопсаном) и стал стипендиатом Фонда шаманских исследований (Милл Велли, Калифорния), он должен был оформить свою организацию, что и было сделано. Эта небольшая группа не стремится к разворачиванию "партийно-профсоюзной" деятельности; она работает, проводя необходи-

мые шаманские ритуалы лечения, очищения, посвящения и т.д. Недалеко от поселка Челутай (местность Замасуй, где живет Б.Ц. Ринчинов) у них есть свое место проведения ритуалов. Но работают они не только здесь. Ученики появляются у них вполне естественным путем: приходят люди со своими проблемами и шаман выявляет у некоторых определенные шаманские склонности, рекомендуя начать обучение и посвящения. Процесс консолидации шаманов в этом объединении представляется вполне разумным, конечно же, не для традиционного, а для современного общества. Шаман с двумя своими помощниками и несколькими учениками оказались основательно "вписанными" в современную жизнь: они охотно контактируют с исследователями, выезжая на конгрессы и конференции, принимают участие и в иных важных мероприятиях, где знакомят интересующихся с особенностями своей шаманской практики. Разумеется, в современных условиях им приходится принимать участие и в различных мероприятиях, организуемых окружной администрацией. При всем том деятельность агинских шаманов максимально приближена к естественной шаманской практике. При современном процессе "размножения" шаманских центров, "Алтан Чаданан" не могла остаться единственной шаманской организацией в Агинском. В Агинском округе действует филиал "Тэнгэри", не исключено появление и новых организаций, так как по наблюдениям специалистов (*Гомбоева*, 2001. С. 189–190) уже в 2001 г. там было не менее 23 активно практикующих шаманов разного возраста (разброс дат рождения от 1923 до 1967 г.), имеющих различные посвящения.

В Усть-Ордынском БАО (Иркутская область) по официальным данным (Государственная национальная политика... 2005. С. 455) с 22.03.1999 г. существует Эхирит-Булагатская религиозная организация шаманистов "Сахилган", которой руководит В.Б. Павлов. По дополнительной информации (личное письмо Т.В. Шантановой), существует еще шаманское объединение «Фонд верующих шаманистов западного побережья Священного Байкала и Прибайкалья "Орьёл", президентом которого является Т.В. Шантанова, как она представляется – "коронованная шаманка" (речь идет о наличии посвящения, дающего право иметь шаманскую корону). В настоящее время Т.В. Шантанова – аспирантка Бурятского ГУ, работает над диссертацией по проблемам бурятского шаманизма. Она сообщила, что "Фонд существует с 1991 года и объединяет верующих жителей не только Иркутской области, Усть-Ордынского бурятского автономного округа, но и Республики Бурятия. Члены Фонда "Орьёл" занимаются миссионерской деятельностью, изучением культовых мест, их облагораживанием, картированием

этих мест, проводят сходы среди верующих с привязкой к конкретному месту их проживания и родового происхождения. Кроме того, ведется постоянная работа с шаманами, со старейшинами родов, с подрастающим поколением. Важное место в деятельности "Орьёла" занимает исследовательская работа по выявлению родословных и родовых шаманов в нескольких поколениях, а также работа по исцелению верующих. В летнее время на святых местах нами проводятся тайлганы – родовые, общие и частные молебствия" (из частного письма Т.В. Шантановой).

Окружные организации не могут конкурировать с республиканской в формировании конфессиональных основ. Да и в областях, куда административно включены округа, у шаманов совсем иной статус – ни в одной из них, естественно, шаманизм не является официально исповедуемой традиционной религией.

Зато в расположенной недалеко Республике Тыва он значится первым в списке узаконенных религий, наряду с буддизмом, православием, старообрядчеством. И не случайно. Обратим внимание на то, что даже по подсчетам советского периода, когда административные и партийные инстанции вовсе не были заинтересованы в процентном росте числа шаманов, это, как ни странно, происходило. Например, по данным на 1981 г.[11] в Туве насчитывалось 24 шамана, а в 1984 г. – 38, в 1987 г. было указано 30 шаманов (возможно, в результате резко возросших мер по атеистическому воспитанию после постановления Совмина РСФСР и Тувинского обкома партии "О мерах по дальнейшему усилению работы по атеистическому воспитанию"), а в 1989 г. – их было уже 43 (среди них 8 женщин). По отчетным данным партийных инстанций получается, что рост числа шаманов наблюдался на фоне естественной убыли числа лам, поскольку ламами становились в процессе обучения в специальных заведениях (что было невозможно в советский период), тогда как шаманы формировались самостоятельно при незначительной помощи старших учителей.

"Возрождение шаманизма" в "партийно-профсоюзном варианте" требует наличия лидера, готового взять на себя роль, как минимум, организатора, администратора и знатока традиции. В Туве такой лидер, несомненно, был. Этнограф и фольклорист, писатель М.Б. Кенин-Лопсан[12] к моменту, когда повсеместно началось культурно-национальное возрождение, собрал объемный и интересный материал по традиционному шаманизму. Многое он знал непосредственно от своих предков, в том числе шаманов. Сам он обладал определенными навыками – был, по его сообщению, костоправом[13]. Именно М.Б. Кенин-Лопсан взял на себя труд по созданию шаманских организаций (в ноябре 1992 г. он

Российская Федерация
Республика Тыва

СВИДЕТЕЛЬСТВО

Серии К-Л М-Б № 001

Выдано Председателю Кызылской местной религиозной организации шаманов "Адыг-Эзрен" (Медведь-Дух")

Допчун-оол Кара-оолу Тюлюшевичу

в том, что ему действительно присвоен титул Улуг Хам ("Великий шаман")

Это почетное звание выдано ему 30 июня 2000 года

Данный документ дает право владельцу беспрепятственно демонстрировать силу и древность тувинского шаманства.

Проводить разные шаманские обряды, лечение людей шаманским методом во всех кожуунах Республики Тыва, разных регионах России и за рубежом.

Свидетельство выдал:
Доктор исторических наук, обладатель звания Живое сокровище Американского фонда шаманских исследований, шамановед, Пожизненный Президент тувинских шаманов, Верховный шаман всей Тувы Кенин-Лопсан Монгуш Бораханович

Он является мой ученик продолжатель моего дела и развитие и продолжение древней культуры и традиции тувинского шаманизма

Кенин-Лопсан Монгуш Бораханович

30 июня 2000

МП

Документ, выданный М.Б. Кенин-Лопсаном К.Т. Допчун-оолу

вместе со своим помощником-администратором С.И. Канчыыр-оолом создал и зарегистрировал первый шаманский центр в Туве "Дунгур" ("Бубен")), а в 1993 г. провел международный семинар шамановедов и тувинских шаманов.

К работе в образованной шаманской организации привлекались различные лица. Поскольку собственно шаманов в самом Кызыле найти было крайне сложно, то ее составили в основном те, кто мог считаться, скорее, неошаманом. Основная масса нынешних тувинских (нео)шаманов прошла через руки М.Б. Кенин-Лопсана, который экзаменовал их, определяя наличие шаманских способностей, следил за их развитием и ростом, выдавал удостоверения шаманов. Став главой шаманского движения, он регистрировал не только членов шаманских обществ в Кызыле, но и, по привычке ученого, собрал солидную картотеку на всех заявлявших о себе как о пытающихся стать шаманами, кто когда-либо побывал у него. В картотеке есть данные и на ведущих иные (не шаманские) магико-мистические практики.

Процесс появления в Кызыле, столице Республики Тыва, новых шаманов стимулировался столичными вояжерами – "учителями", которые в первой половине 1990-х годов активно обучались всевозможным техникам, осваивали различные системы психоэнергетических тренингов и, пройдя становление на базе собственного опыта и полученных на разнообразных курсах зна-

ний, отправлялись на заработки по городам и весям. Некоторые будущие неошаманы попадали на курсы или на прием к такого рода учителям и, имея склонности к психоэнергетической деятельности (а к правополушарному варианту работы мозга и психоэнергетической активности в свете этого склонно, видимо, абсолютное большинство представителей северных и сибирских народов), по своему решению или по совету учителя начинали практиковать. Так становились неошаманами даже те, кто никогда не предполагал за собой таких способностей и не мечтал о подобной карьере. Правда, эти люди в большинстве своем не связывали себя с шаманскими центрами, а искали собственных выходов на столичные круги заинтересованных в них лиц, формировали свои авторские методики, выезжали в Москву и иные города, в том числе за пределы страны для проведения семинаров.

Число (нео)шаманов в Кызыле росло очень быстро. Появились и приезжие из отдаленных районов, в основном те, кто жил то в родных местах, то в столице Тувы. Уже в 2000 г. М.Б. Кенин-Лопсан полагал, что в Туве есть не менее 130 "посвященных шаманов". В это число он включал и традиционных шаманов-стариков, которые пока практиковали в отдаленных местах, но не считал тех, кто еще формировался как шаман и не имел посвящения (см.: *Харитонова*, 2000б. С. 59). В Кызыле к 2000 г. функционировали уже два центра: кроме "Дунгура" была открыта централизованная религиозная организация тувинских шаманов "Тос Дээр" ("Девять небес") и, по сообщению М.Б. Кенин-Лопсана, еще две имелись в районах (судя по официальным данным, зарегистрированы они не были) (*Харитонова*, 2000б. С. 76). В разговоре с шаманами также фигурировала районная организация "Кузунгу Ээрен". В официальных документах значилось также религиозное общество шаманов "Ыдык", которое было зарегистрировано 22.01.1993 г. (Регистрационный номер 14, руководитель – Полина Кончаевна Дугер). Организация исключена из ведомственного реестра 28.08.2001 на основании решения суда (ПМА, сообщение С.И. Канчыыра).

Пытаясь более четко подсчитать, сколько шаманов входят в названные им организации, Кенин-Лопсан указал примерную цифру – 110[14]. Естественно, 110[15] шаманов не были представлены в существовавших обществах. Реально в каждом из них было по 10–15 активных членов, почти постоянно работавших на территориях шаманских домов[16]. Однако даже такая скученность людей с индивидуалистскими личностными качествами не способствовала их консолидации. Основной состав обществ держался на личном авторитете М.Б. Кенин-Лопсана, на силе характеров других

Шаманы общества "Дунгур". (Кызыл. 2000 г.)

подчиненных ему руководителей шаманских центров, наконец, на родственных связях.

Последний момент особенно любопытен. "Партийно-профсоюзный" принцип устройства шаманских организаций (во главе всех шаманов стоит М.Б. Кенин-Лопсан, как пожизненный руководитель и своеобразный Верховный Шаман[17] с полномочиями определения принадлежности к шаманскому братству, выдающий документы; ему непосредственно подчинены руководители всех шаманских центров, а им уже, соответственно, шаманы, приписанные к каждому из центров) в данном случае оказался не противоречащим родовому, в том смысле, что в шаманских обществах стали собираться по родственным связям. Однако этот принцип исходно противоречит самим основам шаманизма: во-первых, шаманы никогда никому не были подчинены, во-вторых, они не жили и не работали коллективами; в-третьих, в роду, как

правило, был один признанный шаман, получивший социальное посвящение-признание, а с соседями он находился, что ведомо всем шаманистам, в достаточно враждебных отношениях, о чем, кстати, много писал сам М.Б. Кенин-Лопсан (см., напр.: *Кенин-Лопсан*, 1999).

Центробежное движение стимулировалось и внутренними противоречиями между руководством. В 2000 г., например, в результате разногласий между М.Б. Кенин-Лопсаном и С.И. Канчыыр-оолом, последний зарегистрировал духовное образовательное учреждение "Хаттыг-Тайга" при централизованной организации тувинских шаманов «"Тос Дээр" РТ» (20.09.2000 г.). Эта "школа" практически сразу отошла от основной организации. Подготовив нескольких шаманок, Канчыыр-оол зарегистрировал (08.10.2002 г.) в Кызыле свою местную религиозную организацию "Классическая основа шаманизма – Золотая Орба". Таким образом, наметился еще один вариант "шаманской организации", которую было крайне сложно представить себе в пределах традиционного шаманизма. Кстати, создание школы для шаманов также было одним из пунктов противоречий: М.Б. Кенин-Лопсан был убежденным противником обучения шаманов, так как в варианте "школы" этого не было в традиции. С.И. Канчыыр-оол настаивал на том, что его "школа" будет спасать утраченную традицию и убедительно доказывал ее необходимость в ситуации,

Сайлык-оол Иванович Канчыыр-оол (2002 г.)

Шаманки из "школы" С.И. Канчыыр-оола – Л.К. Оюн, Л.М. Чам-оол, В.И. Чооду (Кызыл. 2001 г.)

когда будущие шаманы выросли вне традиционного шаманства, без естественного фонового знания шаманизма; одним из разумных аргументов было также напоминание о том, что у любого традиционного шамана был наставник, обучавший его навыкам ритуальной практики. В итоге шаманская школа – духовное образовательное учреждение «Дом шаманизма "Хаттыг-Тайга"» – была открыта. В ней появились первые ученицы, которые поступали туда на основе "отборочного конкурса": услышав объявление по радио о наборе в школу шаманов, на этот конкурс пришли люди, занимающие достаточно приличное положение в администрации, чиновничьем аппарате, работающие в сфере образования и т.п. (ср. с бурятами). Те, у кого обнаружились шаманские способности (т.е. Канчыыр-оол проводил, фактически, такой же отбор кандидатов, как и сам Кенин-Лопсан), были приняты в школу, где им преподавалось по сути дела то, что человек в традиционном обществе еще ребенком усваивает, бывая на шаманских камланиях и слушая рассказы стариков. Кроме того, там проводились обучающие и пробные камлания, ученикам давалось посвящение.

Однако попытка таким образом "вписать в традицию в чистом виде" будущих шаманов в современных условиях не удалась: они активно расширяли свои познания за счет различных методик и техник, но при этом до фактического самороспуска школы

в 2005 г. практиковали при ней. Впрочем, кое-кто перешел в соседствующие фирмы еще до фактической ликвидации школы (в связи с переездом С.И. Канчыыр-оола в район и занятием иной должности). Новые организации, естественно, продолжали отпочковываться от основных обществ. Так, в ноябре 2000 г. бывший глава общества "Дунгур" (возглавлял с 10 февраля 2000 г.) К.Т. Допчун-оол в результате конфликта с руководством был уволен со своего поста, но уже в августе 2001 г. он создал свое шаманское объединение "Адыг Ээрен" ("Медведь-дух"). По свидетельству М.Б. Кенин-Лопсана (значится в характеристике на К.Т. Допчун-оола), "общество "Адыг Ээрен" по существу отпочковалось от общества "Дунгур"» (ПМА, Тува). К нему примкнули несколько шаманов из разных коллективов, появились новые молодые сотрудники.

Шаманские организации возникают не только в Кызыле. На май 2003 г. в республике было зарегистрировано 7 религиозных объединений, имеющих отношение к шаманизму (общее число – 46). В Ак-Довураке функционирует местная религиозная организация тувинских шаманов "Солангы Ээрен" ("Дух Зарево"). С 2003 г. зарегистрирована Берт-Дагская местная религиозная организация тувинских шаманов "Оваа". Но шаманские центры регистрируются медленно. Так, московско-тувинская шаманка В.Л. Сажина, считающая своим учителем шамана К.Х. Хуурака, в память о нем открыла на его родине в Шаганаре (Улуг-Хемский кожуун) шаманский центр "Уш МӨӨрҮк" (по названию находящейся рядом тайги), председателем которого является вдова К.Х. Хуурака, Б.Т. Аныкай. В официальные списки он попал спустя три года. Видимо, существуют и иные шаманские микроорганизации (см., напр., цитированное выше сообщение М.Б. Кенинг-Лопсана), пока не зарегистрированные властями. Впрочем, некоторые из них иногда перестают существовать де-факто, а отдельные закрываются. (Экспертным советом по религиозным вопросам по постановлению Правительства РТ, созданным 05.12.2002 г.). В частности, «за нарушение норм Федерального закона "О свободе совести и о религиозных объединениях"» была ликвидирована «Тес-Хемская местная религиозная организация тувинских шаманов "КҮзҮнгҮ Ээрен"» (Государственная национальная политика... 2005. С. 114). По данным июльского (2005 г.) доклада "Современная религиозная ситуация и государственная политика в области религиозных отношений Республики Тыва" (одобрен постановлением Правительства Республики Тыва от 19 июля 2005 г. № 853), в РТ зарегистрировано 57 шаманов, которые распределены по 8 шаманским организациям (перечень по дате регистрации): "Дунгур" (г. Кызыл, председатель Л.Д. Монгуш), "Тос Дээр" (г. Кызыл, председатель А.Ш. Оюн),

КЫЗЫЛ • ХАМНЫР НИНТЫЛЕЛИ ШАМАНСКОЕ ОБЩЕСТВО • ХАТТЫГ-ТАЙГА

ЧАШ-ООЛ
Любовь Маспын-ооловна

«Чажытты чеди дүлгүүр-биле ажыдар»

«У всех тайн семь замков»

Чедирип турар ачы-буяны:

Оказывает услуги:

1. Анаа кижилерниң көрбес үүлүн көөр	обладает видением ауры
2. Чурагай тургузар	составляет гороскопы
3. Хуваанак салыр	гадает на камешках «Хуваанак»
4. Хей-аъдын сергедири	повышает жизненный тонус
5. Олут-соодал, меңги чарар	раздел стихий
6. Акша – төгерик актаар	ритуалы на богатство, умножение денег
7. Эмнеп – суйбаар	профилактическая практика целения
8. Буян – кежик кыйгырар	привороты счастья, благоденствия
9. Кижилерни, бажың-балгатты, машина-тергени арыглаар	очищение людей, квартир, офисов, транспортных средств
10. Дагылгалар кылыр	ритуалы освящения
11. Хаалга – хаача хаар	обереги на долголетие

Председатель шаманского общества «Хаттыг Тайга» С.И. Канчыыр-оол

"Визитка" сотрудницы шаманского общества "Хаттыг-Тайга"

“Оваа” (Тес-Хемский кожуун, председатель А.Д. Чооду); «Дом шаманизма “Хаттыг-Тайга”» (г. Кызыл, руководитель С.И. Канчыыр-оол), “Адыг Ээрен” (г. Кызыл, председатель К.Т. Допчун-оол), «Классическая основа шаманизма “Золотая Орба”» (г. Кызыл, председатель С.И. Канчыыр-оол), “Солангы Ээрен” (г. Ак-Довурак, председатель Д.С. Сарыглар), “Уш-МөөрҮк” (г. Шагонар, председатель Б.Т. Аныкай). Документ подчеркивает, что первое общество тувинских шаманов “Дунгур” создавалось в 1991 г. М.Б. Кенин-Лопсаном, который является “пожизненным Президентом тувинских шаманов”. Однако сейчас непосредственно связаны между собой и соподчинены три первые организации, остальные считаются независимыми. Общая динамика численности зарегистрированных шаманских организаций представлена такими цифрами: 1998 – 5, 2000 – 6, 2003 – 7, 2004 – 8 (при общем росте количества религиозных организаций от 30 до 47).

Что же являют собой шаманские дома тувинцев? Разумеется, менее всего они похожи на представительство конфессии. Эти организации напоминают, скорее, нынешние целительские центры или центры магии, хотя и регистрируются как религиозные[18]. Видимо, не случайно, так как после принятия в 1993 г. российского законодательного акта о здравоохранении, где в 57 статье (в настоящее время пересматривается) регламентировалась деятельность народных целителей, была соответствующая реакция Правительства и Минздрава РТ – шаманам также была

Дом, в котором размещается шаманское общество “Дунгур”. (Кызыл, август 2000 г.)

разрешена лекарская деятельность под контролем и в содружестве с врачами[19].

Каждый шаманский центр размещается в небольшом доме сельского типа, имеющем несколько комнат (от двух и более), туда приходят люди – чаще всего погадать на камешках *хуваанак*, получить совет – с надеждой на магическую помощь – если кто-то попал в беду (обычно для тех мест – угроза тюремного заключения), пройти обряд очищения по различным поводам, справиться о своем здоровье и получить некую лекарскую помощь, "очистить" и "освятить" какую-то вещь – например, машину. Работающие здесь шаманы приглашаются для проведения шаманских ритуалов (контактных – "разговор с покойником" и очистительных обрядов – в дни поминовения). Они могут оказывать и другие услуги "на выезде". В некоторых обществах работают рефлексотерапевты и мануальные терапевты.

В обществах существуют свои прейскуранты на услуги (они различаются). Суммы, указанные там, не очень велики (но расценки растут с каждым годом), однако для бедной, почти нищей Тувы – это большие деньги. Центры посещаются довольно активно. Туда приезжают даже издалека, если ситуация кажется клиенту безвыходной.

Значительную часть деятельности (нео)шаманов составляют массовые коллективные ритуалы, которые организуются во время каких-либо годовых календарных праздников (естественно, в первую очередь – это встреча Нового года – *Шагаа*), а также во время важных республиканских мероприятий и различных научно-практических семинаров, конференций, конгрессов. Эта часть деятельности, которая, на первый взгляд, могла бы претендовать на религиозную (шаманы, например, во время таких мероприятий проводят обряды-освящения на различных сакральных местах), очень напоминает выступления художественной самодеятельности и по сути, и по внешнему оформлению. Аналогично выглядят и выездные "гастрольные" мистерии – например, в Москве во время международной театральной олимпиады 2001 г. Очевидное сходство ритуальной деятельности и работы художественного коллектива помогает шаманам легко вписываться в мероприятия типа художественных фестивалей (вроде фестиваля горлового пения "Хоомей") и участвовать в демонстрационных действах по заказу проезжающих туристов (это проводится, например, на специальной площадке "юрточного городка" недалеко от Кызыла). Надо сказать, что именно в художественном отношении такие действа оказываются яркими, впечатляющими, оригинальными. Основным руководителем и исполнителем их является глава общества "Тос Дээр" Ай-Чурек Оюн – женщина

Поминальный обряд "семь дней" проводит шаманка А.Ш. Оюн со своим помощником А.-Х. Чооду. (Кызыл. Август 2001 г.)

талантливая, неординарная, творчески устремленная. Она же выезжает чаще других в зарубежные страны, где проводит так называемые семинары – иногда это проходит как сооружение *оваа* и практическая демонстрация ритуалов.

Коллективные действа (нео)шаманов собирают большое скопление народа только в календарные праздники, в первую очередь во время Шагаа, когда люди из интереса приходят и к шаманским кострам, и в буддийские храмы (обычно посещая и то, и другое). При участии (нео)шаманов в менее популярных мероприятиях их наблюдает та публика, которая там присутствует. Трудно сказать, что это шаманисты, скорее, это просто интересующиеся обрядами или любопытствующие прохожие.

Надо отметить, что появление узаконенных шаманских организаций, не вписывающихся ни по каким канонам в парадигму традиционного шаманизма, породило еще одну странность: шаманские дома – симбиоз канцелярского начала и кабинета "помощника на все случаи жизни". Само заведение – не "молельный дом" и не "фельдшерский пункт" – напоминает, конечно же, каждому свое; мне представляется, что это ближе всего к некому общежитию для людей с общими интересами и едиными задачами. Там они ждут клиентов и принимают, там отдыхают и часто питаются из общего котла; некоторые там же и живут, если приехали из района и не имеют другой возможности поселения.

У (нео)шаманов нет жесткого графика работы. Они зависимы от наличия клиентов и неожиданных приглашений и заказов. Их услуги оплачиваются через кассу по установленным тарифам (в каждом зарегистрированном центре есть свой бухгалтер/кассир)[20].

Такой бивуачный образ жизни со всеми последствиями, из него вытекающими, устраивает далеко не всех. Многие зарегистрированные члены обществ предпочитают в них только числиться, а принимать клиентов на дому, где общение и сама работа оказываются значительно больше приближенными к обычным для шаманской практики. Привязка же к организации для многих важна в плане общения с налоговыми органами.

Интересным моментом является работа в "шаманских домах" заезжих иноэтничных городских шаманов. Это новшество шаманской деятельности спровоцировано тем, что во время выездных семинаров в Москве и других городах тувинские (нео)шаманы "посвятили" некоторых жителей Москвы и Подмосковья, которые затем стали приезжать и практиковать(ся) в Кызыле. Таких лиц несколько, у каждого из них свой путь приобщения к тувинскому шаманизму (см. подробно: *Харитонова*, 2001б). Разноэтничные коллективы городских шаманов и (нео)шаманов собираются в своем максимальном составе летом. Во время каких-то коллективных мероприятий в ритуале могут быть задействованы представители различных организаций, в том числе гости из Москвы и иных мест.

Еще одним своеобразным нововведением, к которому неоднозначно относятся те, кто более или менее знают настоящую шаманскую традицию, является оборудование площадки перед шаманским домом "Тос Дээр", превращенной в своеобразное священное место. Это сделано для удобства проведения ритуалов. Там же находятся с 2001 г. две юрты, в которых можно и гостей принимать, и с клиентами работать. Кстати, в первом шаманском доме "Дунгур" также имеется юрта, но она стоит в закрытом дворе и используется после потери центром основного имущества[21], чаще для хозяйственных целей, а иногда как дополнительное помещение для работы с клиентами.

Любопытно внутреннее убранство домов шаманизма. Здесь могут соседствовать самым непосредственным образом предметы шаманского и буддийского культов, в том числе портреты Далай-ламы. Обычно убранство принадлежит шаманскому центру, но когда кабинеты занимает то один то другой член общества, сами практикующие (нео)шаманы могут создавать удобное для себя сакральное пространство помещения, развешивая по стенам и расставляя на столах и подоконниках нужные им атрибуты и предметы культа. Если в комнате принимает рефлексотерапевт

или специалист мануальной терапии, то кабинет будет схож с медицинским. Стены же прихожих или мест приема руководителей могут оформляться различными плакатами и информационными стендами. Обычно этот антураж основательно напоминает убранство контор и школ советских времен.

О тех же временах напоминает и организационная деятельность обществ: строгая иерархия руководства, проведение совещаний руководителей, общих собраний, где порой решается судьба кого-то из членов коллектива или руководителя одного из центров. Вместе с тем, каждый из таких центров – это и своеобразное единоличное хозяйство во главе со строгим руководителем.

Вопрос об институализации шаманизма при таком положении дел остается открытым. И это естественно. Обращу внимание на мнения тувинских исследователей. Например, М.В. Монгуш (со ссылкой на труды О.М. Хомушку[22]) пишет: "...специалисты, изучающие современную конфессиональную ситуацию в Туве, считают, что шаманизм в настоящее время не может конкурировать ни с буддизмом, ни с другими конфессиями в силу специфики самого шамана, а также из-за отсутствия институционального оформления шаманизма (подчеркнуто мной. – *В.Х.*). Отмечается также, что шаманизм всегда занимал и будет занимать свою нишу в общей системе духовной культуры тувинцев, сохраняя свою аудиторию и своих последователей" (*Монгуш*, рукопись). Этот пассаж, с которым в целом нельзя не согласиться, стоит уточнить. В предлагаемой мной трактовке, разграничивающей шаманизм и жречество, шаманизм и не должен конкурировать ни с какими конфессиями, поскольку этим должно заниматься жречество. В создавшейся же ситуации не конкурентноспособным оказывается тот конгломерат шаманизма и жречества, который представлен в современных вариантах возрождения, именно потому, что конфессию пытаются сконструировать из шамана-лекаря, гадателя, предсказателя, передав ему функции жреца. Поэтому вместо жречества получается художественная самодеятельность, а вместо современного народного целительства, набирающего темпы в различных регионах, – очень часто просто магическая помощь с гаданием на камешках и астрологическими прогнозами.

Нельзя исключить, что при всех потугах превратить именно шаманизм (а не собственно жречество) в конфессию, "паства" не понимает и не принимает такого поворота событий: люди привыкли видеть в шамане шамана, а не культового жреца. И потому, когда им предлагают шаманизм в виде конфессии, они, сохраняя шаманство как тип мировоззрения, в качестве конфессии выби-

рают буддизм. Обратим внимание, что при определении конфессиональной принадлежности в ходе социологического опроса 1999 г. только 17% респондентов отнесли себя к шаманистам, притом, что около половины – к буддистам (*Монгуш*, 2001; С. 145). В последние же годы ситуация явно меняется в пользу буддизма, что стимулируют приезды многочисленных зарубежных лам, совместные мероприятия, проводимые ими на тувинской территории, в которых участвует обычно и Полномочный представитель Председателя Правительства РТ по взаимодействию с религиозными организациями К.Д. Биче-оол. В этой ситуации буддизм естественно воспринимается как религия, тогда как шаманизм с его театрализованными мистериями остается именно частью духовной культуры.

В Туве нельзя гарантировать абсолютную абстрагированность даже самих (нео)шаманов от буддистской обрядности и визитов в случае необходимости в хурээ и дацаны. Кроме того, некоторые (нео)шаманы имеют среди предков и шаманов, и лам; в отдельных семьях, например, бабушка могла быть известнейшей шаманкой, а дед ламой (по сообщению К.Т. Допчун-оола, руководителя шаманского общества "Адыг Ээрен", это имело место в семье его бабушки – см.: *Харитонова*, 2001б). При наблюдаемом внешнем противостоянии нынешних (нео)шаманов и лам (кызыльские (нео)шаманы, например, любят подчеркивать, что ламы ничего не делают, а только жиреют и богатеют, обирая народ), здесь нет особого религиозного противостояния, поскольку ламаизм и шаманизм представлены в явно синтезированном варианте (чего нельзя сказать об иных конфессиях – в Туве представлено православие, старообрядчество, протестантские и неорелигиозные течения – см. подробно: *Хомушку*, 1998).

Исторически сложилось так, что религиозная ситуация в Туве очень неоднородна по различным регионам. Если в Кызыле и близлежащих районах буддизм и шаманизм сосуществуют, то в Южной Туве представлено тувинское и монгольское население, издавна признающее буддизм. По последним данным, например, "в Южной Туве наблюдается резкое усиление влияния буддизма, которое проявляется во всех сферах жизни. Жители Эрзинского, Тес-Хемского и Тере-Хольского кожуунов полностью отказались от приглашения на похороны шаманов, отдав предпочтение ламам" (*Кисель, Торгоев*, 2005. С. 146)[23].

По-иному идет "возрождение шаманизма" в соседней с Тувой Хакасии. Здесь при очевидной прерванности шаманской традиции (последние тайно практиковавшие посвященные шаманы ушли из жизни в 1960-е – начале 1970-х годов) и отсутствии единого авторитетного лидера "от шаманов" с начала 1990-х годов

делаются попытки восстановления традиционных праздников и обычаев. Инициаторами этого были представители науки и культуры[24] во главе с председателем правления Союза писателей Республики Хакасия Г.Г. Казачиновой и ее сподвижницей В.К. Татаровой. Они писали сценарии традиционных праздников, организовывали их проведение, например, хакасского Нового года по восточному календарю – *Чыл пазы* (проводится с 1999 г., в феврале 2000 г. был принят закон, по которому 22 марта считается официальным праздничным днем).

Процесс административного оформления и регистрации различных религиозных организаций имеет место и здесь. Первым в Хакасии в 1994 г. был зарегистрирован "Центр хакасского шаманизма – Общество традиционной религии хакасов", который изначально возглавила В.К. Татарова. Общество не единожды меняло своих руководителей (ими были В.С. Топоев, А.И. Котожеков, Т.В. Кобежикова и др.), но ни в какой религиозный центр превратиться не смогло. В последнее время им руководил В.И. Киштеев, а в марте 2002 г. организация прекратила свое существование за отсутствием перерегистрации – судя по всему, за ненадобностью. Немногочисленные сподвижники освоили навыки проведения некоторых традиционных обрядов и периодически пытаются инсценировать то известный обряд "Коча-кан", то ритуалы встречи солнца на священных местах (горах), то обращения к духам воды и т.д.

Одно из популярных священных мест современной Хакасии (2003 г.)

А.И. Котожеков после проведения ритуала общается с участниками международного симпозиума. (Хакасия. 2001 г.)

Интересно, что большинство членов общества не считали себя шаманами. Возможно, в этом сказывается влияние гуманитарно образованных лиц, как, например, доцент университета А.И. Котожеков, который сам проводит многие обряды и хорошо знает, что в традиции хакасов этим занимались совсем не шаманы. Интересно, что когда не очень осведомленные в таких вопросах корреспонденты допускают в своих репортажах, например такие фразы: "Александр Котожеков, один из действующих шаманов Хакасии – культуролог" [25], – то они довольно оперативно получают отповедь. В случае с публикацией хвалебной заказной статьи ответ был в варианте письма-опровержения по многим пунктам. Приведу пространную цитату из него, поскольку

все эти пункты важны для анализа современной ситуации религиозно-культурного возрождения в Хакасии:

«... Религиозный Совет тенгриан г. Абакан по поводу этой заметки выражает свой протест. Автор заметки Сергей Сипкин в своей неосведомленности ввел читателей "АиФ" в заблуждение. Когда открывалось собрание[26] и обсуждая морально-нравственный уровень современного мира и в свете этого ставились цели и задачи перед будущей организацией, господин Сипкин бродил среди сопок и как цивилизованный человек наслаждался красотами. Какое ему дело до целей и задач представителей "пещерной" культуры. Увы, слепота и глухота гордыни...

Протест вызван следующими моментами:

Во-первых, г. Сипкину необходимо было вникнуть, кто объединяется и какое отношение тенгриане имеют к шаманам и шаманы к тенгрианству. В свете позиции Сипкина можно было бы написать: "Попы (или дьяки) решили объединиться..." или "Муэдзины решили объединиться..."

Во-вторых, Александр Котожеков никогда не был шаманом и пока не собирается им становиться.

В-третьих, Виктор Киштеев не "заговаривает", а в реальности "Причинного мира" пытается встроить намерения фирмы ОАО "Рострах".

В-четвертых, эпизод с бурятской шаманкой[27] – это фольклор смердов, ведомых страхом, а не знаниями. Никакой борьбы и спора (войны) не было. Был обмен опытом, в котором бурятская шаманка, недооценив своих возможностей и сил природы, налетела на "предел дозволенного".

В связи с публикацией Религиозный Совет тенгриан пришел к выводу, что пренебрежительно-высокомерное отношение к религии народов Сибири, оставшееся от миссионеров Царской России и воинствующих атеистов Советской России все еще живо».

Полагаю, что цитата вместе с сопроводительными пояснениями дают прекрасное представление сразу о многом. Социокультурная ситуация вокруг проблемы традиционной религии хакасов этим, конечно, не исчерпывается, но подноготная поисков путей религиозного становления тут налицо. Впрочем, для темы исследования важно другое: хакасам на интуитивном уровне удается разграничивать "традиционную религию" – жреческую практику в шаманствующем социуме – и собственно шаманизм. Недавно обнародованные "секретные" знания о тенгрианстве не единственная попытка найти эту самую традиционную религию. Известный хакасский этнограф В.Я. Бутанаев обнаружил ее же в варианте бурханизма (*Бутанаев*, 2003), связав "древние верования хакасов" с их "государством Хонгорай". Этот автор в своей книге "Бурханизм тюрков Саяно-Алтая" попытался "раскрыть неизведанную до того религиозную систему Белой Веры, ныне почти утраченную в Хонгорае. ... Согласно полученным данным, халы – миряне Хонгорая, несмотря на сохраняемые в быту шаманские обряды, составляли единое этноконфессиональное общество. За шаманизмом оставались важные обряды жизненного

цикла, связанные с рождением детей и отправлением душ умерших в загробный мир. Бурханизм укрепил свои позиции на общественных молениях. И шаманисты, и бурханисты хоронили умерших на одном кладбище, где стали господствовать христианские каноны...” (*Бутанаев*, 2003. С. 205–206).

Если оставить вопрос о Хонгорае и бурханизме, то становится очевидной ситуация и ранее прослеживающаяся в исследованиях этнографов: у тюрков Саяно-Алтая было развитое жречество, базирующееся на шаманстве (включавшем, как минимум, элементы анимизма, тотемизма, аниматизма, культа предков) как основных принципах мировоззрения многих народов. И в этом смысле В.Я. Бутанаев, несомненно, прав: была жреческая практика, перемешавшаяся с шаманской в процессе христианизации. Возможно, только не стоит вокруг нее разворачивать такую “картинку с выставки” с Хонгораем и всеми его красотами.

Впрочем, тенгриане проявляют себя еще более оригинально и активно, в том числе в светской жизни. Они не менее любопытно пытаются обосновать еще более своеобразную историю своих верований:

«В силу многих причин, – сообщают они, – религия народов Сибири (Сыбы Йиры – страна елей) была переведена с 1640 года в “подпольное положение” до 2025 года. И это не произвол, а оптимальное для тех обстоятельств решение. Но события 91–93 годов и вызванные ими пространственно-временные возмущения сняли запрет на распространение учения тенгриан – Тоӧр. И чтобы снять налет представлений о “примитиве”, “пещерности” и бессистемности, Религиозный Совет решил обнародовать несколько моментов учения Тоӧр...»

Прервем здесь цитату, тем более что далее следует неомифология, которую крайне сложно анализировать при нашем реально-историческом подходе, так как согласно “основам вероучения” “религия тенгриан не ведет линейного исчисления времени, ведет его по циклам”, а “с момента возникновения учения прошло *Ымай Хурайи* (около 6000 лет) и мы возвращаемся к началу рождения учения. Такова воля пространственно-временных законов”.

В данном случае гораздо важнее, что без шаманов (*камов*) не обходится ни В.Я. Бутанаев, ни А.И. Котожеков. В Основах вероучения заявлено, что “тенгрианство как религия имеет разработанную целостную систему мировоззрения и культовую практику, которая является ядром этнической культуры южносибирских тюрков в течение тысячелетий”. В документе перечислены люди с разными степенями “посвященности”: *абый* (уважаемый), *абыс* (посвященный), *абыс-хан* (наставник или настоятель), *Або хан* (патриарх). Но как только речь заходит о служителях

ПОЗДРАВИТЕЛЬНОЕ ПИСЬМО

Уважаемый, Алексей Иванович!

Изначальный и Извечный Отец Небесный, творец всех процессов мира Чал-Бырос, которого мы зовем Сияющим Отцом Ам-Итер, сотворил через сына своего Индре тварный (творенный) мир Йоху-Ова, где все люди без различения сыны Его в трех рангах: о животах своих страх и стяжание проявляющие дети и смерды; о счастье и благе других пекущиеся людины; правде и истине своего рождения преданные человеки. Да будет между сынами Отца Небесного мир и единение, да не возымеет равный над равным власти! Такова воля Матери Земли нашей Ам-Ине!

Религиозный Совет тенгриан г. Абакан, поздравляет Вас с 50-летием со дня рождения и желает Вам, в добровольно принятых Вами заботах о населении здоровья для конструктивной и продуктивной работы в организации жизнедеятельности всех слоев населения Хакасии, невзирая на ранги сынов Отца Небесного: и смердов, и людинов, и человеков, помятуя о том, что бессмертные души их обретут Благо Небес при возвышении их духа. И желаем Вам духовного мужества в заботе о просвещении и возвышении душ и атеистов и мусульман, и христиан, и буддистов, и тенгриан, о коих Вы пред Небесами взяли заботу. Да поможет Вам в этом воля Ам-Итер и сила Ам-Ине!

Абый Аджа А. Котожек-толи
Председатель Религиозного Совета тенгриан г. Абакана

Поздравительное письмо А.И. Лебедю от Религиозного Совета тенгриан (Абакан)

культа, то ими объявляются «камы ("посвященные", имеющие более 9 бубнов)». Впрочем, далее их функции уточняются – они становятся защитниками от потусторонних сил. Кстати, в отличие от уважаемых людей в тэнгрианстве, которые достигли этого просвещением и посвящением, кам свои способности "получает по наследству", что обязательно сопровождалось "шаманской болезнью" и т.д., вполне согласуется с шаманизмом, но с некоторыми уточнениями: например, "главной функцией кама является воспитательная". Жаль, что составители "Основ вероучения" не учли некоторых последних научных работ по алтайскому шаманизму и сказительству – это позволило бы им более логично "развести" камов и различных уважаемых членов общества, имеющих некие "посвящения".

В настоящее время тенгриане пытаются зарегистрировать "Общество традиционной религии тюркских народов Сибири", куда приписали, помимо хакасов, алтайцев и тувинцев, объявив его централизованной религиозной организацией. Устав этого общества, как и абсолютного большинства других, просто потрясает. Очевидно одно: прообразом подобных бумаг стали документы государственного масштаба[28]. Иначе как можно объяснить такие пункты в уставах, как, например: общество "учреждает и создает учебные заведения с учетом достижений этнопедагогики и этнопсихологии тюркских народов Южной Сибири"; "Общество и его члены имеют право беспрепятственно совершать религиозные обряды и ритуалы, богослужения и церемонии в молитвенных зданиях, культовых местах, в местах паломничества, в лечебных учреждениях, в домах престарелых и инвалидов (всех типов), в детских домах и интернатах, в местах предварительного заключения и отбывания наказания, также в местах захоронений и кладбищах"; "имеет право осуществлять преподавание религиозно-познавательных, религиоведческих и религиозно-философских дисциплин, не сопровождающееся совершением религиозных обрядов, но имеющих информационный характер, может вводить в учебную программу указанные дисциплины в государственных учебных заведениях" и т.д. Такой размах деятельности, в том числе, конечно же, коммерческой, закладывается во все уставы подобного типа. Сравним, например, с уставом одной из тувинских организаций – кызыльской местной религиозной организации шаманов "Адыг Ээрен", где значится, что организация "создает издательские, полиграфические, производственные, строительные, сельскохозяйственные (?кызыльская местная организации при более чем скромном образовательном уровне ее членов. – *В.Х.*), художественные, медико-фармацевтические и другие предприятия"; "организует (в том числе по просьбе своих

участников) проповеди, семинары, курсы, лекции и т.д. для обучения шаманов и способствует практическому применению (так в тексте. – *В.Х.*) связанных с аспектами культуры, таких как языкознание, археология, искусство, медицина...». Очевидно, что все документы такого рода списываются по принципу максимума заявленного. Разумеется, в реальности не выполняется и десятой доли того, что там обычно указывается. Это и понятно: за каждым обществом стоит не более десятка энтузиастов, занятых своими обыденными делами.

Поздно возникшие тенгриане попытались сразу выйти за пределы своей республики. Однако замечательные "очепятки" в их уставе свидетельствуют о том, что изначально они мыслили себя в гораздо более скромных масштабах. Не исключено, что попытка объединить весь Саяно-Алтайский регион (а на практике это сделать вряд ли возможно) была предпринята потому, что в Хакасии к моменту их появления (еще в марте 2001 г.) была зарегистрирована «Центральная религиозная организация традиционной религии хакасского народа "Хан Тигір"», которая предпочла никак не именовать свою религию. Ее организатором стала Т.В. Кобежикова, ведущая шаманскую и целительскую практику. Формально централизованная организация была зарегистрирована на основе конференции пяти местных религиозных организаций традиционной религии хакасского народа "Хан Тигір" (14 соучредителей[29]) – г. Абакана (председатель Т.В. Кобежикова), г. Саяногорска (председатель З.Д. Тюкпиекова), с. Аршаново (председатель Е.Е. Сагалакова), аала Малый Спирин (председатель В.И. Барженакова), Аскизского р-на (председатель Л.В. Горбатов). В планах Т.В. Кобежиковой было дальнейшее расширение религиозной практики и объединение с иными сибирскими традиционными религиозными организациями. Устав свидетельствует о том, что деятельность была задумана с большим размахом, делалась ставка на солидные контакты с зарубежными организациями. Деловая сторона устава прописана скрупулезно и весьма объемно.

Надо заметить, что прописанное на бумаге при регистрации религиозных организаций почти не совпадает с происходящим в реальности. Это относится не только к широкомасштабным программам, но и к реальному составу обществ. Например, из пяти включенных в централизованную организацию "Хан Тигір" местных организаций летом 2004 г. две были ликвидированы – в аале Малый Спирин и в Саяногорске; кстати, ни в одной из них не числились шаманы. В сохранившихся на тот момент один шаман был указан в Абакане, два – в с. Аршаново, три – в Аскизском районе[30]. В документах не значится, кто стоит за этими цифрами

(с уверенностью можно назвать реально практикующих Т.В. Кобежикову – Абакан и Л.В. Горбатова – Аскизский район).

В данном случае реально практикующие лица относят себя непосредственно к шаманам. Но, замечу, в уставе и Основах вероучения, написанных Т.В. Кобежиковой (надо отдать должное – текст вполне доступен для восприятия любого человека, в отличие от текста конкурентов-тэнгрианцев), слово "шаман" используется крайне редко и очень осторожно, как, собственно, и религия не именуется шаманизмом. Кроме того, здесь подчеркнуто: "В традиционной религии хакасского народа главное – это уверовать в Бога – Творца и Создателя (Хан Тигір Хайрахан) всего, что есть на небе и на земле..." Другие основные постулаты мало чем отличаются от предложенных в иных религиозных системах. Правда, периодически автор сбивается с мифологического мировоззренческого знания на современное научное: "Культы и обряды чаще всего проводятся шаманом, так как он может совершать путешествия между мирами (верхний, средний, нижний); являясь носителем генной информации (подчеркнуто мной. – *В.Х.*), и он предвидит ситуацию, меняет судьбу".

Стоит сказать, что о тэнгрианстве Т.В. Кобежикова знала, возможно, раньше нынешних заявителей новой организации. Во всяком случае она одной из первых в регионе познакомилась с книгой Р.Н. Безертинова "Тэнгрианство – религия тюрков и монголов" (Набережные Челны, 1997), а в 1996 г., она участвовала в международной конференции на Байкале, организованной бурятскими учеными, где не могла не слышать о достаточно популярной там идее тэнгрианства. Однако пока Т.В. Кобежикова не сочла нужным официально примкнуть к этим идеям. Не исключено, что это – не случайно, поскольку именно она ведет активную целительскую практику, выполняя одну из основных функций шамана.

Кстати, тэнгрианство известно и якутской интеллигенции, где оно осмысляется как связующее звено между северными тюрками (саха) и остальным тюркским миром. Впрочем, возрождение традиционных религиозных представлений в этой республике идет и на основе идеи родства коренных народов Сибири и Америки; так, в рамках этого движения в 1995 г. в Мегино-Кангаласском улусе состоялся духовный сход коренных народов Севера и индейцев Северной Америки.

У якутов, как и у других тюркских народов, создана своя неоязыческая концепция – учение Айыы. Его последователи, организовавшие религиозно-философскую школу "Кут-Сюр" (важнейшая задача ее – реконструкция и возрождение белого шаманства якутов), а в 1994 г. республиканскую ассоциацию "Итэгэл"

("Верование"; научно-культурная организация, содействующая возрождению традиционного мировоззрения и морально-этической системы Божественного учения Айыы), конечной своей целью считают создание единого канона и признание учения Айыы национальной религией. На 2004 г. в республике по официальным данным существовала только одна организация "Якутские верования", основанная в 2000 г. (Государственная национальная политика... 2005. С. 106). В Республике Саха особняком развивалась целительско-шаманская линия. В начале 1990-х годов В.А. Кондаков организовал в Якутске дочернее предприятие ВНИЦТНМ "ЭНИОМ" (Москва), которое занималось и лекарскими практиками, и подготовкой кадров (*Харитонова*, 1995а; 2001). С 1996 г. он руководит научно-исследовательской общественной организацией по проблемам народной медицины и верованиям "Урюнг Аар Тойон". Цель ее – восстановление связи народной медицины с духовностью народа саха[31].

Тэнгрианство активизировано и у бурят (*Урбанаева*, 1995), как у других народов Южной Сибири; некоторые лидеры культурно-религиозного возрождения в Хакасии пытаются возродить как саяно-алтайскую религию. Однако изначально тэнгрианство было использовано ими как обозначение традиционной религии хакасского народа, скорее всего, ради отмежевания от шаманизма (в последнее время о неошаманах далеко не лестно отзываются журналисты, да и многие местные жители), а заодно и от бурханизма. В наши дни тэнгриантство известно также на Алтае – значит есть, с кем искать контакты.

Однако относительно Алтая надо сразу сказать, что сложившаяся там сейчас ситуация во многом простимулирована движением извне. Алтай привлек внимание российских эзотериков еще в самом начале 1990-х годов. Там проводились тренинги и "школы" разного рода, например, заезжими эмиссарами-эзотериками из Москвы. Туда подтягивались и многочисленные интересующиеся в поисках Шамбалы и Беловодья. В итоге там сформировалась своеобразная довольно разобщенная публика, склонная к контактерству, а также и к созданию своих "исконных" религиозных систем. Замечу, что местным "евангелистам" активно помогают заезжие теоретики. Любопытна в этом отношении книжица Н.А. Шодоева и Р.С. Курчакова "Алтайский Билик – древние корни народной мудрости России" (Казань, 2003). Изложенное там "древнее, целостное знание, имеющее стратегическое значение для народов России и Евразии в современную переходную эпоху" (с. 2), комментируется соавтором основного толкователя Знания, естественно, не без опоры на труды Л.Н. Гумилева и Р.Н. Безертинова. Р.С. Курчаков доносит до читателя, что "на

протяжении 1,5–2 тысячелетий (примерно до 14 в.) тенгрианство было духовной основой тюркской культуры, а затем и государственности. Одновременно с тенгрианством существовал и шаманизм" – "по Л.Н. Гумилеву камлания на Алтае возникают в промежутке между 7 и 12 веками"; "шаманизм подменяет веру в Единого Бога мистическим учением о Природе, природных духах и духах предков"; «после вхождения Алтая в состав России в 18 веке в результате наступления и временами насильственной деятельности христианского миссионерства народная вера была вынуждена уйти в "подполье"»; «однако в самом начале 20 века "ак дьянг" – белая вера или бурканизм – возрождается уже в форме новой национальной религии в противовес отжившему свой срок шаманизму» (*Шодоев, Курчаков,* 2003. С. 15–16).

Трактуемое таким образом тенгрианство находит поддержку у современных активистов по созданию различных организаций. Например, в Республике Алтай существует общественное объединение «Школа экологии души "Тенгри"», которой руководит Д.И. Мамыев, директор Каракольского природного парка "Уч Энмек"; впрочем, он в своих воззрениях придерживается позиции современного нью эйджа и парапсихологии, совмещенной с теософией, вплетая в этот конгломерат некие современные толкования алтайских религиозно-мистических представлений (см. подробнее: *Мамыев,* 2003). Кстати, данный автор опирается на трактаты современных алтайских создателей неких религиозных систем (на основе фольклорных материалов и собственных домыслов), которые полагают, что камы были не кто иные как "служители черной энергии" и утверждают, что сейчас "камов – служителей черной силы, поклоняющихся Эрлику, как в прошлые времена, на Кан-Алтае нет" (*Шодоев, Курчаков,* 2003. С. 91, 92).

По Д.И. Мамыеву, "энергия Вселенной – это и есть Бог", а для того, "чтобы правильно жить – необходимо правильно мыслить" (*Мамыев,* 2003. С. 105, 102), но вряд ли его представления о тенгрианстве совпадут в деталях с предложенными в "Основах вероучения" группы А.И. Котожекова. Кроме того, для Д.И. Мамыева важна трактовка Алтая как пуповины Земли, ее энергетического центра, где происходит связь человека с Космосом, для чего требуется личность в чистом виде "вне зависимости от ее условной общественной принадлежности к определенной нации, религии, государству" (*Мамыев,* 2003. С. 94). Он убежден, что "сегодня надо быть просто человеком, землянином, знающим законы природы и живущим в гармонии с ними" (*Мамыев,* 2003. С. 102). Все это приводит его к важнейшему выводу: "Нынешняя религия, отдавая дань обрядам, ритуалам, суевериям, явно забыла о

своей Земной Миссии. Не потому ли она ищет ответы на сокровенные вопросы жизни не наедине с самой собой, а в переполненной эмоциями толпе?" (*Мамыев,* 2003. С. 103). Увы, именно толпу пытаются собрать вокруг себя все те, кто старательно лоббирует создание все новых религиозных организаций – и не важно, используют ли они слово "шаман", имея в виду совершенно различные варианты религиозной деятельности, или употребляют иные термины, которые также чаще всего толкуются, сообразно желанию пользователя, а не изначальному понятийному наполнению. Но толпы пока собираются разве что во время инсценированных традиционных праздников – посмотреть на развлечение. "Паству" как таковую новым жрецам собирать довольно сложно. Это связано, кстати, и с тем, что шаманство – как некое фоновое знание традиции – еще не утрачено полностью и окончательно. А коль скоро знающие традицию еще остались, то часто можно слышать и здравые суждения относительно "шаманских мероприятий" и "шаманских организаций".

Самым запутанным в современной ситуации остается главный вопрос: какое отношение создающиеся религиозные организации имеют к настоящим шаманам, а шаманы – к ним? Полная сумятица в этом вопросе в изложенных системах представлений, основах вероучений и прочих документах не только стороннему исследователю или корреспонденту г. Сипкину не позволяет разобраться в том, кто шаман, а кто и что "заговаривает" в своей конторе, но, судя по всему, и самим вероучителям – иначе как понять фразы о хакасских камах, у которых было более девяти бубнов... Очевидно, что для наведения какого-то порядка в этом вопросе необходимо разобраться с разграничением собственно шаманизма и жречества, да и с употреблением слова "шаман"[32].

[1] Один из законов, регулирующий эти вопросы, был принят в 1990 г., а позже в 1993 г. религиозные свободы российских граждан были подтверждены в Конституции. В 1997 г. был принят еще один закон, корректирующий некоторые положения предшествующего ему документа 1990 г. Надо отметить, что попытка навести некоторый порядок в регистрации религиозных организаций вызвала критику у западных деятелей, занимающихся вопросами религий. Познакомиться с подобной точкой зрения можно, например, по уже упоминавшейся в предшествующем разделе книге "Религии и общество...", пестрящей фантастическими ошибками и искажениями, начиная от фамилий и должностей и заканчивая конкретными фактами.

[2] 22.06.1993 – Закон № 1318 "Основы законодательства Российской Федерации об охране здоровья граждан", ст. 57 "Право на занятия народной медициной (целительством)";

13.06.1996 – Приказ Минздравмедпрома "Об упорядочении применения методов психологического и психотерапевтического воздействия"; в данном приказе, в частности, значится: "В целях упорядочения применения методов психологического и психотерапевтического воздействия приказываю: I. ...Не допускать пропаганды и использования в целях оздоровления, профилактики, лечения и реабилитации: ... 2) методов и средств оккультно-мистического и религиозного происхождения. 4. К работе по указанным методам и методикам допускаются специалисты, имеющие соответствующую подготовку по психиатрии, наркологии, психотерапии, медицинской психологии и получившие в установленном порядке сертификат специалиста по указанным специальностям";

01.07.1996 – Приказ Минздравмедпрома РФ "Об утверждении временного перечня видов медицинской деятельности, подлежащих лицензированию в Российской Федерации" (указаны, в том числе, "традиционная медицинская деятельность", "энергоинформатика" с подробным перечнем методов традиционной терапии, энергоинформатики, мануальной терапии, традиционных систем оздоровления);

29.04.1998 Приказ Минздрава РФ "О Перечне видов медицинской деятельности, подлежащих лицензированию".

Существуют также Законы субъектов РФ и множество подзаконных актов в связи с деятельность в сфере традиционной медицины и целительства. С некоторыми документами, а также с законодательной стороной деятельности Ассоциации народных целителей России можно познакомиться по изданию "Правовые основы... 2000".

В настоящее время ГД РФ пересматривает законодательные основы существования целительства. Статьи о нем считаются недействительными, поскольку они противоречат самим Основам законодательства, например, утверждение о том, что целительскую помощь может оказывать специалист без высшего медицинского образования.

[3] В самих традиционных обществах было достаточно четкое представление о разделении шаманов и служителей религиозных культов; путаница свойственна научной практике и современному знанию, утратившему изначальные представления. Кстати, многие нынешние известные личности настаивают на разграничении шаманов (как более примитивной категории специалистов) и представителей жреческой среды. Например, бурятка Н.В. Ангараева, известная ясновидящая и писательница, считающая себя *бөө*, подчеркивает, что она – не шаманка, указывая в своей классификации специалистов, общающихся с духами и божествами, для шаманов один из самых низших уровней на своеобразной лестнице духовного развития (ПМА, 2003).

[4] Это продолжается по сей день. Например, в конце февраля 2006 г. в Москве в конференции целителей участвовали 8 представителей религиозной организации шаманов "Тэнгэри" из Бурятии. Они продемонстрировали разнородной публике свой обряд встречи Нового года (краткий вариант) и показали технику вселения духов. (Нео)шаманы дали о своей организации и себе рекламу в специальном очень дорогом целительском справочнике, выпущенном ВНИЦТНМ "ЭНИОМ", куда Я.Г. Гальперин планирует включить не более 2800 лучших, с его точки зрения, целителей России "Элита специалистов традиционной народной медицины" (М., 2006. С. 126–128). Интересно, что в перечне своих услуг (нео)шаманы "Тэнгэри" указали следующее: «МРОШ "Тэнгэри" оказывает помощь населению в

– нахождении покровителей-предков семейного клана;

– проведении ритуальных обрядов за благополучие компаний, сотрудников и их семей;

– избавлении от отрицательных энергетических последствий;

– все виды лечений физических и ментальных болезней;

– использовании тайн природоведения для ее урегулирования».

(Местная религиозная организация шаманов "Тэнгэри": Современные шаманы Бурятии. Улан-Удэ, 2005).

[5] Эту идею декларировал, например, С.И. Вайнштейн в видеофильме Л. Круглова "Сшитые стрелы".

[6] Остановлюсь в этом обзоре на наиболее ярко проявленном феномене в южносибирском регионе. Наличие таких организаций именно там вызвано, очевидно, тем, что в этом регионе наиболее развитым и хорошо сохранившимся оказалось на момент "возрождения" и шаманство/жречество, и шаманизм.

[7] Данные предоставлялись экспертами по регионам во время подготовки Научного доклада ИЭА РАН по современной ситуации у народов Сибири (опубликовано в сокращенном варианте: Современное положение... 2004).

[8] Приведу цитату – образец подобного изложения: "Наша конфессия "Бөө мүргэл" начинает свое становление на пороге третьего тысячелетия. Как и все новые структуры, во время рыночной экономики испытываем свои трудности. Мы благодарны тем людям, которые занимают руководящие посты и стараются помочь в становлении конфессии. Руководство республики отнеслось с пониманием к вопросу о выделении площади для строительства здания по приему граждан в центре города. Как известно, сейчас очень много желающих получить консультации по шаманизму. В том числе по вопросу восстановления утерянной родословной, по выявлению мест поклонений предкам и т.д.

Намечены в перспективе большие задачи. ***Это в первую очередь – строительство и обустройство кузнечно-шаманского "Храма-Тэнгэри"***. Уже согласована и отведена площадь на территории этнографического музея Забайкалья, где будет сооружен большой "***Обоо-тиургэн***" и сэргэ родов и племен. Чтобы в столь трудное время люди не обременяли себя дальними поездками в родные места, а справляли здесь молебны, годовые тайлганы – поклонения божествам. Для этого нами планируются выездные молебны по всему Байкальскому региону для приглашения и спускания онгонов и заянов со святых мест "Буумал-шулуун" на наше место в г. Улан-Удэ" (*Базаров Б.* Тайна посвящения в шаманы. 1999. 45–46).

[9] По приглашению "ЦИШ..." на международный конгресс "Экология и традиционные религиозно-магические знания" приезжала В.П. Тагласова – «Толи мэргэн удаган, род Хогой, племя Булагатское, член Совета конфессии "Бөө мүргэл", проживает в Улан-Удэ»; во время российского турне, организованного для нее аспиранткой института философии В.А. Ивановой, на семинаре "ЦИШ..." выступала, а позже проделала практическую работу (*Харитонова,* 2002а). М.Г. Данчинова – "удаган-шаманка, проживает в с. Курумкан".

[10] За это сообщение благодарю исследовательницу бурятского шаманизма, мою коллегу проф. Н.Л. Жуковскую.

[11] Архивная статистика приведена, напр.: *Хомушку,* 1998; *Монгуш,* рукопись.

[12] Об ученом, фольклористе и этнографе, организаторе движения по возрождению шаманизма в Республике Тыва д.и.н. М.Б. Кенин-Лопсане, как и о тувинском шаманизме, в настоящее время, к сожалению, пишется очень много неправдоподобного. Процитирую, например, книгу, полную искажений не только в отношении Тувы и М.Б. Кенин-Лопсана лично (см.: Религия и общество: Очерки религиозной жизни современной России / отв. ред. С.Б. Филатов. М., 2002. С. 220–221): «В 1960–1970-е гг. академик и писатель Монгуш Борахович Кенин-Лопсан (его отец был сказителем, а мать – шаманкой) под предлогом сбора фольклорных материалов путешествовал по районам и выискивал шаманов. За заслуги в охране традиций тывинского шаманства он был удостоен титула "Живое сокровище мира". В 1991 г. Лопсан основал шаманское общество "Дунгур" ("Барабан"). Общество "Дунгур" в Кызыле в настоящее время является частью общенациональной организации шаманов "Тос Дээр Республики Тывы", которая также имеет южное и западное отделения. ... В настоящее время в Тыве более 300 шаманов, включая тех, кто проходит обучение (из них 60 учатся в шаманистских центрах Австрии и США). Тридцать шаманов живут в Кызыле. Существует пять чинов шаманов, есть различие между "хорошими" и "злыми" шаманами, и у каждой категории свои функции. В Тыве на шамана может выучиться практически каждый: возможно, это следствие влияния буддизма (в отличие от, например, Якутии, где шаманы считают себя элитой). Есть женщины-шаманки, хотя их гораздо меньше. Как и представители других религиозных конфессий, шаманы регулярно читают лекции в школах и университетах. ... Тывинское шаманство происходит от тенгрианства. Это наиболее древняя мифологическая система народов Средней Азии...» И так далее. Вместе с замечательным сообщением о том, что "25 числа каждого лунного месяца президент приглашает шамана в свою приемную на камлание" эта безграмотная ложь практически в каждом втором слове не может не вызвать изумление и возмущение. К сожалению, странности в изложении событий и фактов встречаются не только в данном, спонсированном западными религиозными деятелями труде.

[13] М.Б. Кенин-Лопсан сообщал также о том, что его бабушка-шаманка Куулар Хандыжап, считавшаяся Великой шаманкой (Улуг-хам), посвятила его в шаманы в 9-летнем возрасте (*Кенин-Лопсан,* 1999; *Харитонова,* 2000б).

[14] Общее количество шаманов вместе с теми, кто еще не прошел посвящения, по мнению М.Б. Кенин-Лопсана, превышало 200 человек. Интересно, что в последнем Государственном докладе "Современная религиозная ситуация и государственная политика в области религиозных отношений в Республике Тыва" (9 июля 2005 г., № 853) значится: "В настоящее время в республике зарегистрировано 57 шаманов" (С. 5).

[15] Реальное число шаманов на этот период никому не известно. В других источниках называется цифра 200 шаманов (*Монгуш,* рукопись, со ссылкой на О.М. Хомушку). Трудно понять, кого именно считают авторы таких статистических данных собственно шаманами.

[16] Численный состав "Дунгура", если верить официальному списку, представленному на стенде общества в августе 2000 г. был такой: Ооржак Дугар Сюрю-оолович, Кужугет Геннадий Чимитович, Ооржак Юрий Николаевич, Монгуш Аниил? Семыс-оолович, Монгуш Лазо Дову-оглу, Кужугет Лариса, Ондум Ким Николаевич, Сат Надежда Мижит-Доржу-ооловна, Кылыар Алжырдари, Сибагатулина Елена Александров-

на. При этом здесь не указан руководитель общества Допчун Кара-оол Тюлюшевич и, как минимум, два его помощника – Сат Валерий, Беспалов Леонид, с которыми я тогда непосредственно работала. Таким образом, за точность данных ручаться невозможно, как и за правильность написания имен. Кроме того, тувинские шаманы периодически "кочуют" из одного общества в другое или уходят на самостоятельную работу дома, обычно оставляя свои трудовые книжки в обществах.

[17] Как "Верховный шаман Тувы" М.Б. Кенин-Лопсан ведет активную деятельность. Например, в ситуации с неловко произнесенной министром обороны РФ С. Ивановым фразой ("Иногда складывается парадоксальная ситуация, когда в газетах хорошая статья публикуется рядом с рекламой борделей, шаманов и прочих прохиндеев") он потребовал от министра публичных извинений, оценив его высказывание как "унижение шаманов", которого не было ни в истории Российской империи, ни в истории бывшего СССР" (http://www.svobodanews.ru).

[18] Любопытно, что в официальном документе "Современная религиозная ситуация и государственная политика в области религиозных отношений в Республике Тыва" написано буквально следующее: "Тувинские шаманы имеют тувинский, российский и международный авторитет, владеют архидревним методом лечения больных. Они – народные лекари, замечательные костоправы, знатоки народных лекарственных средств, великолепные танцоры и певцы. Они побывали в Австрии, Швейцарии, Бельгии, Германии, Америке, Италии, где показывали древнее искусство лечения больных и древний метод культовых обрядов" (С. 6). Шаманизм в документе в целом характеризуется в основном как явление культуры и древней лекарской практики, что вполне естественно и закономерно. Неслучайно и при социологических опросах только 6,7% опрошенных (из верующих, которых в Туве 53,4%) отнесли себя к шаманистам.

[19] Это было отображено в англоязычном официальном сайте Научного центра по изучению тувинского шаманизма, что во многом спровоцировало интерес к Туве со стороны иностранцев (последователей и исследователей шаманизма).

[20] Разумеется, такие вещи делаются в обход существующего законодательства, но для нынешних шаманов (как и ранее для традиционных) это единственная возможность зарабатывать себе на жизнь. О том, что их услуги оплачиваются во всех центрах, знают все. При этом в правительственном докладе "Современная религиозная ситуация и государственная политика в области религиозных отношений в Республике Тыва" (19 июля 2005 г.) на с. 18 это приводится как только что установленный факт нарушений: «При проверке деятельности Централизованной религиозной организации тувинских шаманов "Тос Дээр" Управлением федеральной регистрационной службы установлено, что участники и члены организации проводят за денежное и материальное вознаграждение религиозные обряды и церемонии. Согласно пункту 2 статьи 3 Федерального закона "О некоммерческих организациях" религиозные организации являются некоммерческими организациями. Председателю организации сделано устное предупреждение о нарушении действующего законодательства».

[21] Это произошло в результате внутренних имущественных разногласий при уходе С.И. Канчыыр-оола из обществ, возглавляемых М.Б. Кенин-Лопсаном, где Канчыыр-оол изначально был вторым лицом.

[22] См.: *Хомушку О.М.* От "опиума для народа" до "возрождения духовности" // Слово. 2000. № 1. С. 9.

[23] При этом авторы подчеркивают, что локальный вариант Тере-Хольского погребального обряда "в целом следующий буддийским установкам, характеризуется наличием элементов шаманизма и сохранением архаичных деталей" (*Кисель, Торгоев*, 2005. С. 153).

[24] Некоторые зарубежные исследователи (Д.П. Горенберг, например) склонны видеть в этом более чем значительную роль молодежной организации "Тун" ("Возрождение"), которую иногда характеризуют не только как националистическую, но и как "революционную", приписывая ей и воссоздание традиции проведения народных праздников (порой именуются почему-то "общественными языческими молениями"), и даже создание первой общественной организации, декларировавшей возрождение шаманства. Особенно оригинально это и религиозный процесс в целом поданы в уже упоминавшейся фантасмагорической по изложению некоторых вещей книге "Религия и общество..." (см. примеч. 12), например: «В начале 90-х гг. постепенно сложилось собственно языческое движение, которое в 1994 г. структурировалось в зарегистрированное религиозное общество "Центр хакасского наследия – общество традиционной религии хакасского шаманизма "Ак Чаян"» (С. 206). Надо заметить, что "Центр хакасского шаманизма – Общество традиционной религии хакасов" действительно стремилось к возрождению шаманства и даже шаманизма, а "Ак Чаян", "белая вера", ассоциируемая В.Я. Бутанаевым и В.Н. Абаевым с тенгрианством и бурханизмом, подавалась как прарелигия и едва ли не предшественница всех мировых религий. Впрочем, в этой книге повезло не только фактам, но и названиям и даже именам собственным: на той же странице имеет место «хакасский Новый год "Челпаз"», "поклонение солнцу, Священной горе Цзых", здесь же представлен "театральный режиссер Валерий Чибачков" – т.е. художник и нынешний шаман В.Н. Чебочаков, "преподаватель Университета Лариса Ажиганова" – это профессор ХГУ, д.ф.н. Л.В. Анжиганова, "Виктор Батанаев" – профессор ХГУ, д.и.н. В.Я. Бутанаев... После этого кажутся уже неудивительными утверждения, что "преподаватель университета Татьяна Кобежегова (это неошаманка Т.В. Кобежикова. – *В.Х.*) и писатели Галина Казачинова и Вера Татарова... восстанавливают заговоры, жертвоприношения духам и т.д. Вся религиозная деятельность связана с поклонением духам, они принципиально утверждают многобожие, безразличны к развернутым доктринальным схемам, враждебны христианству". Надо полагать, что в такой характеристике названные лица вряд ли себя опознают. А вот еще одно дивное утверждение: "В это движение вовлечено несколько тысяч человек". Думаю, "уполномоченный", которого авторы не единожды поминают незлым тихим словом (а это не кто иной как к.ф.н. Н.С. Волков, знающий религиозную ситуацию Хакасии, как и большей части Сибири, как свои пять пальцев), долго будет смеяться над такой картиной, не говоря уж о заявлениях, вроде: «Движение создано хакасами, но постепенно стало интернациональным: в нем участвуют русские и немцы. При этом "молодые шаманы" не отказывают в особой святости Хакасии – Шамбале и всей "посконной Сибири"». А вот еще интереснее: "Растет поломничество в таежные скиты к авторитетным наставникам. Хакасия – одна из областей этого ни на одной карте не обозначенного государства в государстве" (С. 207).

[25] *Сипкин С.* Шаманы Хакасии решили объединиться // Аргументы и факты на Енисее. 2004. Сент. № 36 (1245). С. 7.

[26] Репортаж был посвящен учредительному собранию Тенгриан г. Абакана – новой, пытающейся зарегистрироваться, религиозной организации.

[27] Старавшийся угодить тенгрианцам С. Сипкин не только расписал "магические" особенности В.И. Киштеева, но и привел в своей фантасмагорической публикации, осуществленной «при поддержке Абаканского филиала Российской национальной компании "Рострах"» (где, кстати, и работает главным администратором В.И. Киштеев) как доказательство силы хакасских шаманов такой эпизод: "Одна из бурятских шаманок, увидев, как ведут хакасы свой обряд, стала возмущаться, кричать, что все неправильно. Споры здесь решаются просто. Чей дух сильнее – тот и прав. С бурятской гостьи сняли защитное украшение – зеркало (речь идет о защитных металлических круглых подвесках разной величины, которые носят бурятские и тувинские шаманы на груди – толи "зеркала". – *В.Х.*) и, уступая силе хакаса, – это был все тот же Киштеев – она на несколько мгновений потеряла сознание. Стало быть, хакасы делали все правильно".

[28] Ответственные лица многих шаманских обществ признавались мне в том, что, конечно же, эти уставы не пишутся, а списываются с каких-то доступных им образцов.

[29] Из личных бесед с отдельными учредителями мне хорошо известно, что они – крещеные в православной церкви, периодически посещают православные храмы для выполнения некоторых религиозных обязательств (например, поминают усопших близких, участвуют в крещении детей, даже ставят свечи с какими-то конкретными просьбами). Вместе с тем эти люди активно участвуют в национально-культурном возрождении – помогают организовывать и проводить традиционные обрядовые действа, читают лекции и проводят экскурсии в исторических местах, где иногда (нео)шаманы также отправляют свои обряды (например, в Салбыкской долине). В их сознании христианство и шаманство практически не противоречат друг другу, что предопределено не только исторически сложившейся ситуацией двоеверия, но и нынешним атеистическим/безбожным мировоззрением, которое за годы перестройки и постсоветского развития хорошо отредактировалось идеями "Единого Бога", "Абсолюта" – эдакого теософского или энергоинформационного толкования.

[30] Л.В. Горбатов на мой вопрос о трех записанных в документы "шаманах" сообщил в письме, что у него в районе действительно три шамана: "Лёня, Тади и Сагдо", т.е. помимо самого себя он указывает двух шаманок без бубнов – Т.С. Бурнакову и С.Р. Майнагашеву.

[31] Основные сведения по Республике Саха были предоставлены д.и.н. Е.Н. Романовой для доклада ИЭА РАН (Современное положение... 2004).

[32] Обратим внимание, что все документы составляются на русском языке, а это порождает дополнительные терминологические сложности.

Шаманы без бубнов и бубны неошаманов

Наследование и возрождение традиций – дело, за которое взялись в первую очередь не сами шаманы и близкие им лица. Оптимизм нынешних организаторов "партийно-профсоюзного религиозного движения" под лозунгом "назад – в прошлое!" трудно разделить. Странное искажение, если не намеренное извращение традиций вызывает отнюдь не позитивные эмоции. Разумеется, можно понять российских людей, которым надо выживать в тяжелейшей ситуации очередного "переходного периода" в нашей стране. Но грустно, оттого что у нас все периоды – переходные, а в дороге, согласно известному советскому анекдоту, кормить никто не обещал. Потому и приходится закапывать пять золотых на поле чудес в надежде на то, что они обернутся золотым дождем от Господа Бога или Духа – то ли шаманского, то ли святого...

Надо сказать, что от шаманского наследства после тяжелейшего перехода к коммунизму осталось пока еще довольно широко представленное в жизни народов Сибири и Севера значительно искаженное шаманство и *шаманы без бубнов*, которые существуют автономно от нынешних "профсоюзников". Кто они и каким образом сформировалась категория таких специалистов – понять не сложно, если признавать за этими людьми наличие у них суперсенситивно-экстрасенсорных способностей.

Путь шамана – это путь развития личности именно в направлении становления и совершенствования таких качеств, как суперсенситивное восприятие и экстрасенсорное воздействие. Но в традиционном обществе с развитой системой шаманизма и шаманства кандидаты в шаманы имели возможность получать помощь и даже обучаться с последующими посвящениями у более опытных коллег. Именно в этом процессе кандидат превращался в шамана, приобретая – где одноразово, где поэтапно (в зависимости от местных традиций) – свой костюм и атрибуты, в том числе важнейший из них – бубен. Получение бубна связано и с определенной стадией развития способностей шамана, и с признанием шамана социумом. Конечно, по убеждениям шаманистов бубен "давали" в виртуальном мире, только после этого можно было обрести его в реальности. Здесь, как и там, нельзя обходиться без наставников и кураторов.

В различных традициях прослеживается вполне закономерная логическая последовательность шаманского становления от

(1) начала работы с подручными атрибутами без бубна, к (2) поэтапному получению первого бубна, с последующим (3) разрешением обладать несколькими бубнами[1]. Обычно не получившего бубен кандидата шаманом еще не считали.

В советский период, когда шаманство и шаманизм – как суеверия и невежество – были запрещены наряду с религиозными институтами, а сами шаманы подпали под расправы с кулаками и подкулачниками и позже под борьбу с невежественными проявлениями в сфере народного лекарства, кандидаты не имели возможности проходить ни обучение, ни нормальное традиционное становление. Однако это, естественно, не привело к их полному исчезновению. Они появлялись с неменьшей регулярностью, чем раньше, но в регионах с развитым шаманизмом довольно быстро сложилась ситуация, когда исчезли сильные шаманы – т.е. возможные учителя, те, кто вводил в шаманство и посвящал в шаманы. Это привело, как минимум, к тому, что сами посвящения не проводились (за исключением тех отдаленных глухих регионов, куда не докатились быстро волны новой цивилизации), а люди, привыкшие строго следовать традиции, не смели самостоятельно взять бубен в руки, понимая, что у них нет права самим объявить себя шаманами. Печально, что отсутствие тех, кто мог посвящать и вводить в шаманство, оставляло страдающих кандидатов без практической психолого-психотерапевтической помощи. Далеко не каждый претендент сам мог справиться с начавшейся у него перестройкой работы мозга и на основе сторонних познаний научиться выходить из ИСС, в какие он "впадал" от самых незначительных раздражителей. Это, кстати, якобы подтверждало концепцию о наличии серьезных психических заболеваний у таких людей и создало условия для массовой госпитализации в психклиники кандидатов в шаманы. На руку психиатрам были и "сведения о наследственности" шаманского мастерства/болезни. Еще одним оправдательным моментом были случаи суицида у кандидатов в шаманы, которые не могли справиться с собой без учителя, осуществлявшего психоэнергетическую коррекцию ("посвящение") начала традиционной практики (она была запрещена), а в аффективном варианте ее невозможно было сделать незаметной. Психиатрическое же лечение не проходит бесследно для таких людей – они обычно выходят из клиники действительно больными (см., напр.: *Ревуненкова,* 2000).

На процессе деформаций шаманской традиции негативно сказалось и отсутствие собственно шаманизма – т.е. традиционных шаманских действ, наблюдая которые кандидаты в шаманы могли набираться опыта, а некоторым это помогало даже самообучаться, поскольку они оказывались в какие-то моменты под

непосредственным влиянием ритмотерапии шаманского бубна, звучавшего в ритуале.

Вместе с тем воспитательно-образовательные процессы в стране вели к тому, что и шаманство в традиционном обществе стало трансформироваться и нивелироваться. Исчезновение фонового знания, как ни странно, один из самых мощных факторов разрушения традиции. Но, к счастью (?), шаманство не утратилось окончательно до сих пор. И именно остатки шаманства и бытового шаманизма (фонового знания) помогают сегодня восстанавливать некоторые традиционные элементы – иное дело, в каком варианте.

Итак, создавшаяся в России, а затем в СССР обстановка привела к тому, что, с одной стороны, многие кандидаты в шаманы так и не смогли нормализовать свое состояние самостоятельно и оказались группой лиц с очевидными психическими отклонениями; с другой стороны, те, кто смог абсолютно самостоятельно или с помощью не самых сильных шаманов привести себя в психическое соответствие новому статусу, освоив техники погружения и работы в ИСС, заняли странное положение. Странное для традиционного общества: они, обретя некоторые шаманские методики, так и не стали посвященными социумом шаманами – не обрели бубнов. Таким образом, эти люди остались социально на уровне не-шаманов, однако они имеют достаточно развитые и суперсенситивные, и экстрасенсорные способности. Сами они, как правило, не называют и не считают себя шаманами – по традиции не положено. Однако под давлением общества – при необходимости – выполняют многое из привычной шаманской работы. В создавшейся ситуации есть смысл выделять их как особую категорию – *шаманов без бубнов*.

Наличие таких практиков повело к еще более серьезным трансформациям самой традиции: работа без костюмов, с незначительным количеством атрибутов, в предельно сокращенных вариантах ритуалов – да еще и тайно, превращало шаманов без бубнов в разновидность колдунов/магов/знахарей. Это вполне закономерно; сошлюсь снова на пример с восточнославянской традицией (см. подробно: *Харитонова,* 1999д; 2000е). Разумная потеря всего антуража ради сохранения основ практики шаманов ведет к превращению ее в магико-мистическую практику, где предпочтителен инсайт, а не какая-то иная техника. Хорошо это или плохо – трудно сказать. Во всяком случае, для самих шаманов без бубнов, вероятно, не очень хорошо, т.к. они еще помнят шаманство и не сбросили оков традиции.

Впрочем, нельзя утверждать, что подобные трансформации были абсолютной новостью для шаманизма в советский период.

Очевидно, процесс уже шел в данном направлении, как минимум, с момента приобщения сибирских и северных этносов к мировым религиям. Давление и запреты сверху заставляют довольно естественным путем отказываться от внешних проявлений, особенно буйно-эмоциональных действ; можно снова обратиться к сопоставлению с аналогом из восточнославянской реальности времен христианизации: из различных летописных и иных источников хорошо известно, что кудесники должны были оставить свои кудесы, а скоморохи со временем превратились в довольно спокойных странников-песнопевцев (*Белкин,* 1985; *Власова,* 1987; *Харитонова,* 1999д). В традициях же шаманствующих народов исследователи уже отмечали, например, в XIX столетии трансформации костюмов и внешней атрибутики: "Костюм и шаманские принадлежности, вообще говоря, имеют большое значение в шаманстве. Состав костюмов и принадлежностей подвержен значительным вариациям. Вероятно, так было и раньше, но в настоящее время одной из основных причин изменений состава и сравнительного объединения костюма и принадлежностей является почти повсеместно преследование внешних проявлений шаманства, что заставляет шамана мало-помалу отказываться от внешних знаков своей профессии. ... Рассматривая современное состояние шаманского костюма и принадлежностей, приходится учитывать то, что современное их состояние и есть результат ненормальной эволюции" (*Широкогоров,* 2001. С. 150).

В советское время, когда не просто запреты на шаманизм стали строже, но и люди изменились – представители новых поколений перестали обращаться к шаманам, а многие и забыли, кто это такие[2]. Процесс трансформаций очень серьезно затронул саму основу ритуалов и аффективных техник шаманизма: длительные камлания с эффектно оформленными ритуалами стали невозможны да и не нужны. Многим шаманам приходилось работать не только предельно укорачивая ритуальное действо, но и используя вместо настоящего бубна либо его имитацию, либо иные атрибуты. В такой ситуации удобным стали варианты шаманской практики начинающих кандидатов в шаманы в сочетании с опытом суперсенситивно-экстрасенсорной работы шаманов достаточно высокого уровня. Именно это и отличает представителей категории шаманов без бубнов.

Обратимся к примеру подобной работы и довольно типичной судьбе хакасской женщины, осознавшей свой шаманский призыв в советское время, – это Т.С. Бурнакова, бабушка Тади[3] (см. о ней и иных подобных случаях: *Харитонова,* 2003; 2003а; 2005).

Она, сообразно фольклорной традиции, склонна считать, что хакасы – горные люди, их предки "вышли из горы", следователь-

но, шаманы также непосредственно связаны с Горным Духом. Последнее для нее не исключает наличия разных категорий шаманов, в том числе и по происхождению, и по характеру деятельности, а наряду с ними – представителей иных магико-мистических практик, например, *сыбырагчы* (колдунов, мелких ведьм, ворожеек). Вот как объясняет эти различия бабушка Тади:

"*Сыбырагчы* – это черт (*айна*). *Сыбырагчы* – не ровня нам. Есть шаманы, пожирающие людей[4], – они не ровня нам. Шаман бывает божий; я – божий, – говорит Тади и поясняет далее: Вначале Ильхана отец и Худая отец был един. Потом Ильхан стал подземным владыкой..." На вопрос о том, не является ли она, как шаманка, человеком Ильхана, Тади твердо настаивает: "Нет, я божий человек... Шаман-человек – он божий человек..." (ПМА, 2001).

Вместе с тем бабушка Тади, как и информаторы одного из последних этнографов, заставшего в живых нескольких традиционных хакасских шаманов, В. Диосеги (*Dioszegi*, 1960), различает собственно шаманов и горных:

"Я этим буду бить (*ритмично ударяет веткой шиповника, используемой во время аласа – обряда очищения огнем*), но ее (*орбы, колотушки для бубна*) нету. А вот это к шаманской колотушке подходит (*может использоваться вместо орбы в реальном мире*). Я не настоящая шаманка, я – горная. То, что подходит шаману – (*у меня*) нет... Шаманской колотушкой должна же я работать. Вот я вынуждена колотить (*веткой*)".

Нет у Тади и бубна. Отсутствие бубна и необходимость его в шаманской практике оценивается такими людьми по-разному: кто-то, не особо страдая, всю жизнь камлал без него, а кто-то и сейчас не прочь обрести столь важный атрибут. Сама бабушка Тади все надеется – вдруг ей еще дадут бубен?

У Тади большая шаманская родословная. Она рассказывает:

"Из рода шаманов я... Все – шаманы... Отец Апаниса[5] – Адойгах, отец Адойгаха – Чапрах, а его отец – Чапа, а его отец уже – *хам* Харах, а старше *хам* Хараха – *хам* Хоргыс, старше Хоргыса – *хам* Сюбе или *хам* Толгай... Я знаю до восьмого колена шаманов. Шаманский род, так нас называли".

Последний широко известный в Хакасии шаман с бубном[6] Е.М. Кызласов[7], перечисляя ближайших предков по семейно-родовой линии, также назвал имена своих предшественников: первым был Пюригеш, а далее – Штук, Хызынах, Хызылас, Торах, Паятай, Очи, отец Егора, Мамай (*Dioszegi*, 1960. С. 54). Судя по приводимым В. Диосеги высказываниям, не все из предков до восьмого колена, которых требовалось знать, были шаманами, и уж тем более большими шаманами. Тади же, именуя своих пред-

шественников по семейно-родовой линии, подчеркивает, что шаманами были все. Однако ее отец был небольшим шаманом, он умел делать *чилбег* (обряд очищения, проводимый с помощью опахала, в роли которого выступали мужские штаны); а вот *хам* Харах был широко известен как ясновидящий, что отражено в его имени – "шаман-Глаз"; дед же, *хам* Чапрах, от которого, судя по высказываниям Тади, и должна была пойти ее шаманская сила, был одним из сильнейших шаманов в округе, побеждал даже тувинских *чек-хамов*: "В этих краях в нашем роду был самый сильный шаман, – подчеркивает Тади, – еще был (*сильный*) в земле Шории..."

К себе Тади относится весьма критично: "Мой отец камлал штанами[8]. Отец-то мой – сын шамана. Вот они дали бы мне бубен, если бы я подходящая была. Но они не дали. Но, может быть, дадут еще бубен...", – задумчиво сказала она мне однажды на прощание.

Сагайцы[9] считали, что бубен можно получить только с разрешения главы шаманов. В одних случаях таковым называется Ада[10] или Адам Хара Кёс – мифологический персонаж, многими воспринимаемый в виде необычного света[11], которому обязательно должен был представляться кандидат в шаманы (*Харитонова,* 2000. С. 82–84); в других – главой, хозяином шаманов называют Хозяина Горы, Горного Духа (*Потапов,* 1981. С. 129), к которому также должен *идти* (камлать) шаман. В отличие от качинцев, где *пастан пабазы* (наставник) шамана проводил целый ряд камланий, чтобы ввести избранника в шаманство, у сагайцев процесс был более коротким: старший шаман, отправляясь к Хозяину Горы, брал с собой *чула* (душу, двойника) ученика. Таким образом, одновременно шло не только обучение ритуальной стороне практики, но и психоэнергетическое "посвящение", и обучение технике камлания. Кандидат был представлен Горному Духу, который определял его пригодность к шаманской деятельности по наличию "лишней кости". Получив разрешение на камлания, новый шаман начинал работать самостоятельно, сначала (до изготовления бубна) в основном для себя. Во время камланий он мог пользоваться *чилбег* (кусок материи, опояска, рубаха). Камлая, начинающий шаман должен был сам через своих ближайших *тöсей* выяснять, как и когда надо делать его первый бубен (*Потапов,* 1981. С. 82).

Интересно, что сведения о таком пути шаманского становления Л.П. Потапову были предоставлены в том числе Сатаном Бурнаковым и Кобоном Боргояковым, которые в 1946 г. были 78-летними стариками, проживавшими в верховьях р. Тёи. Именно там живет и Т.С. Бурнакова, в девичестве Боргоякова. Но в

Т.С. Бурнакова во время камлания

момент ее шаманской болезни среди знающих шаманскую традицию уже не было тех, кто бы мог стать для Тади *пастаан ине* (наставницей, обучающей молодую шаманку). Однако по воле обстоятельств именно она оказалась последней не состоявшейся по всем канонам, но уважающей традицию шаманкой рода *Таг Харга*, к которому принадлежал и Е.М. Кызласов[12]. Вероятно, этот род действительно дал сагайцам много интересных шаманов, талантливых исполнителей шаманских песнопений. О камланиях старших шаманов до сих пор вспоминают старики, бывшие в те времена детьми, а бабушка Тади и сейчас легко и просто проводит обряды, основывая их на виртуозно слагаемых шаманских песнопениях-импровизациях.

Начало шаманской болезни Тади, протекавшей классически для сагайского шаманизма, приходится на 1936 г.

«Так было. Я жила в Усть-Чуле. Поехала на похороны...

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

А потом сказали: "Ты входила в ту гору". А я-то ничего не понимаю. Духи сказали – все знают они.

С тех пор я не в себе бывала... Приступы бывали (*у меня*), приступы головной боли. Потом меня в Абакан повезли, пять дней находились там (*лежала в больнице*) – ничего не помню.

Возвратились. Старик (*муж*) – заместитель (*председателя*) колхоза был. Меня он бил, когда напивался. Я сказала: "До самой смерти с телеги не сойду – вези меня к сыбырагчы".

Поехали в Сею. Одна делала на меня (*обряд*). Один раз только делала. Она пинает дверь, а я думаю: "О-о-о, не шаманка она!". Они спирт пьют вдвоем (*с мужем Тади*). И когда опьянели, я с *аракой* (*молочной водкой*) убежала. Мне надо лечиться, а эта женщина говорит: "Охыр!" – и пинает дверь!

Позже сказали: "Она – дочь шамана". Был Охыр-хам, большой шаман. Меня увезли лежачей, а я уже приехала сидячей».

Тади фактически никто не посвящал, хотя встреча с "дочерью шамана", очевидно, помогла ей. В детстве она присутствовала на настоящем камлании-посвящении: "На камлании я сидела, когда посвящали в шаманы. Это было в большом доме. Отец моего отца (*посвящал*), он был большой шаман".

Шаманство Тади от ее предков[13]: ее дед *хам* Чапрах до сих пор является ей. "Отца моего отец Чапрах три ночи ночевал – пришел...", уверенно рассказывает она. А в одной из наших бесед Тади неожиданно сказала:

– Он же вот сейчас пришел!

– Что, он в бубен бьет?

– Да, в бубен бьет. Вы думаете, человек умирает? Нет, не умирает: душа в гору уходит.

Тади знает, что сагайцы – горные люди, "вышедшие некогда из горы" и имеющие возможность (особенно шаманы) общаться с горными духами и "горными людьми"[14]. Знание Тади о контактах с "горными" весьма своеобразно и, может быть, уникально в силу того, что ее виртуальный мир конструировался во многом самостоятельно. Ей пришлось побывать у Горного Духа и встречаться с "горными людьми[15]". Тади сообщает о себе:

«Я такой человек, я в гору входила. Я не шаманка. Я была шаманкой – во сне[16]; я была начальником шаманов, а потом (*горные духи*) предлагали ангелом быть. Но я сказала: "Я неграмотная, я не знаю, не сумею быть...". Мне сказали, что ясновидящей (*могу быть*). Я сказала: "Не буду". Потом сказали: "Ты будешь божьим человеком". Когда сказали, "божьим человеком будешь", я согласилась.

А я – не шаманка (подчеркнуто мной. – *В.Х.*). Ну, есть (*у меня*) горное и шаманское. Я (*помогаю*) при помощи горных (*духов*) заболевшему".

Тади в ее практике помогают родовые *тöси*. На вопрос, откуда она призывает тöсей, последовал уверенный ответ: "Отцова родова дает мне. Шаманские тöси – они же ходят..."

Имея тöсей, Тади начала шаманить для себя, потом и для других[17]. Она знает, что к этому должна быть особая предрасположенность:

"Шаман – это природное. А если ты будешь изображать (*что ты шаман*) – долго не будешь жить! Это от роду идет. Есть такие (*люди*), которые выпьют и начинают камлать. Негожее это дело!"

Тади до сих пор общается со своими тöсями без бубна. "Божьему человеку", каким она себя считает, бубен не положен. Однако, призывая тöсей, работая, она слышит его звук.

В своей обычной практике бабушка Тади беседует с прибывшим, а потом, если ее просят, определяет по пульсу его состояние, говорит о его проблемах. Далее, когда это необходимо, она делает *ілік* – кропление водкой Хозяевам стихий – и *алас* – очищение с помощью огня, окуривания дымом богородской травы. Начиная свое действо, Тади берет в руку женский головной платок и, используя его в качестве *чилбег* (опахала), призывает *тöсей*. Вместо платка она может пользоваться специально хранящейся в доме веткой боярышника или шиповника – *тигинёк*; иногда платок и ветка используются попеременно. Чилбег для Тади – замена бубна. Ритмичные взмахи чилбег заменяют собой удары орбы, колотушки: в виртуальном же мире, она видит себя камлающей с бубном... Во время камланий горные слышат ее:

"Мне говорят они: как бьется (*пульс*), как держать (*руку на пульсе*) – на какой из вен, какое твое сердце..."; "В горе все объясняют. Ну вот, допустим, у меня *тӱӱр*. Если я буду бить в бубен, колокольчик – он будет звенеть, и горные все это услышат. Они все говорят – как делать, благодаря колокольчикам".

Тади слышит звон колокольчиков и на бубнах, которые находятся на шаманской горе. Она хорошо знает, где хранятся священные бубны шаманов, ведь из священной горы выходил бубен шаману, на горе оставляли бубны ушедших шаманов:

"Там, внутри горы, – рассказывает Тади, – бубны большие. Стоит большой, огромный *тӱӱр* моего деда. Отца отец сильный шаман был. Его бубен не смогли сломать, когда он умер. Обычно, когда шаман умирал, ломали – надо ломать. Ломали бубен (*деда*) ногой, даже пинали – не смогли сломать".

Для бабушки Тади, как и для многих в ее окружении, мир реальный и виртуальный переплетены настолько тесно, что представляют собой нечто единое. Например, 80-летняя подруга Тади, Анна Самуиловна Кильчичакова-Албычакова (род *саин*), участвовавшая в одном из наших разговоров, неожиданно сообщила: «Мой отец встретил Горного Духа с девочкой. "А мы на игры идем", – сказал (*дух*)». На это Тади тут же отреагировала:

"А! Это Горный Дух с девочкой шел туда (*жест в сторону одной из гор*), на игры". Знакомые реалии вещного физического мира для этих женщин наполнены особым смыслом; а сам этот вещный мир вмещает массу психоэнергетических реалий мира виртуального, невидимого людям иного психоментального склада. Здесь сложно говорить только о мифологии и символике культуры: для представителей шаманской психоментальности (хранителей традиционного шаманства) виртуальное, несомненно, столь же реально, как и вещное. Именно поэтому Тади многие считали и считают человеком "не в себе". Это понятие соотносимо, скорее, с подчеркиванием наличия "расширенного сознания", но не психических аномалий. Подруга Тади Анна, соглашающаяся с тем, что Тади давно "не в себе", придерживается тех же воззрений продолжательницы знаменитого шаманского рода. Выяснилось, например, что отец Анны считается человеком, "вошедшим в гору". Старушки оживленно обсуждали между собой этот факт: Тади поясняла некоторые особенности, связанные с жизнью "горных людей", поскольку Анна не может знать такие тонкости – она же простой человек:

"Вот и ее отец был божьим человеком; в горе умер – значит, горным человеком стал...

Душа никогда не умирает, она уходит в гору. Долго бывает там, очень долго: до сорока лет может быть. Если сильно грешный, он из горы не может выйти до сорока лет. Выйдет из горы – потом его разбирают. Уходит в божеские земли, если он чистый, безгрешный.

А твой отец хоть и горный будет, хоть и божий – его не примут! Вот он тут находится, а потом в настоящие, главные горы уйдет. Дверь есть у этой настоящей горы. Хызыл тигей это (*Красная вершина*), где река Муус. Красная гора есть там. Я расскажу о людях этой горы. Михаил туда пришел. В эту гору ходил Михаил Кильчичаков, он ее (*Анны*) брат. Он пришел туда... Туда чистые люди только попадут, в эту гору".

Умение существовать в совмещенном хронотопе двух миров – реального и ирреального – позволяет Тади одновременно контактировать с представителями любого из них. Она слышит тех, кто реален, но находится далеко:

"Горных всех слышу я шаманов. Вот ты (*обращается к приехавшей неошаманке Т.Н. Капичниковой*) что-нибудь скажешь мне оттуда – твою речь я услышу". Она общается с теми, кто ирреален для нас, но по ее призыву оказывается рядом с ней и с нами: "Вот у меня бубен (*виртуальный*). Вот я буду бить в него. С колокольчиками он. И вот когда зазвенят колокольчики эти, буду просить".

Призывая психоэнергетические воплощения своего сознания – для нас это мифологические персонажи – Тади должна материализовать их через слово. Именно потому она подробно опи-

сывает в своих шаманских песнопениях ситуации и персонажей, их взаимосвязи и характеристики:

"... Великие горы, великие реки мои!
Вам *ілік* делаю.
Сеек!
Великие горы мои! Великие воды мои!
Шаманское дерево! Вам – *ілік* делаю.
Горным людям *ілік* делаю.
Всем вам: Горному Отцу, Горной Матери,
Шамана-отцу делаю.
Тогыс Марха, Тогыс Марха,
Тебе делаю особенно!
Ты – Горного Хозяина мать,
Тогыс Илек – Горного Хозяина отец,
Тогыс Хара Тӱлгӱ – Горного Хозяина сын, –
Вам троим я *ілік* делаю.
Вы меня знаете.
Сеек!.."

Для Тади все, кого она упоминает в своих песнопениях, вполне понятные, реальные существа, живущие по законам человеческого бытия: "Тогыс Марха – это Горный Дух-мать. Мать – Тогыс Марха, отец – Тогыс Илек... Отца имя – Тогыс Илек, а сына – Тогыс Хара Тӱлгӱ, а дочери имя Сӱбе Киндір. У них – один сын, одна дочь; они – муж с женой". С рассказом о Горных духах соседствуют повествования о проблемах земных людей:

"... Мы – от Солнца рождающийся народ,
Мы – горные люди.
Горы, я все знаю:
(*Горную*) Мать знаю, откуда пришли, что едят.
Сейчас горные не выходят.
Теперь они выйдут. Вы знаете, почему
Они не выходят.
Для чего выходить? Народ сейчас плохой,
Меня будут поносить.
Не насмехавшегося надо мной человека не осталось:
Шаман-баба! Божья баба! Дура баба!
Дурью мается! А я, несмотря на насмешки,
Не сдавалась. Мне сейчас 84 года..."

Тади имеет две биографии: реальную и ирреальную, которые в ее представлениях сплетаются в одну. Она, дочь Адойгаха и внучка хама Чапраха, поет о себе:

"... Сына Адама дочь я,
Сирошки дочь я:
Отец мой – Сирошка,
Первый родившийся человек,
От Тихая родившийся Сирошка.

Сирошки дочь я,
Восьми детей мать я,
Восьми детей, восьми детей,
От Тихая рожденных я имеющая детей...
... Я – горный человек, дочь Сирошки..."

Попытки Тади погрузить окружающих в ее виртуальный мир порой столь же безуспешны, как и старания самих слушателей уловить удары виртуального бубна "божьего человека", продолжательницы шаманского рода.

Позиция исследователя в данном случае может быть различной, в чем отразятся давние сложности восприятия шаманской культуры. На самом деле так и происходит. Например, отдельные познакомившиеся с Т.С. Бурнаковой ученые, предпочитают говорить о ней как о сумасшедшей (вспомним старую историю отношения к шаманизму как к психопатологии). Разумеется, трудности общения с обладателем иного психоментального комплекса проще всего "преодолеть" таким образом. Тем более что в случае с этой шаманкой без бубна приходится разбираться не только с ее личной концепцией сагайской шаманской мифологии, но и с тем сплавом древних верований и христианских воззрений, который она невольно актуализирует в своем мировоззрении.

Тади использует в ритуальной практике, наряду с традиционными для бытового шаманства предметами, детали христианского культа: у нее есть небольшая икона Божьей Матери, которой она, как и сковородой с горящей богородской травой либо можжевельником, "очищает" попросившего о помощи, делая круговые движения посолонь над его головой и вдоль тела. Любопытно, что это выполняется вполне сознательно над теми, кто имеет отношение к христианской религии, о чем Тади может специально сообщить в своих импровизационных песнопениях:

"...Вот, вот образок мой.
Я же делаю это, божий человек;
Я это сделала, вот этот человек,
Чтобы не болел...
... Вот, вот крест кладу я,
Вот, вот крест кладу я,
Берет, берет, берет, берет!
К ребенку не притрагивайся, не притрагивайся!
Эбденей ты? Эбденей!
Сейчас уходи! Уходи! Уходи! Уходи
По направлению к текущей воде...
... Крестись, крестись, крестись хоть немного, крестись! (*говорит клиентке*)".

В случае с Тади, как и со многими другими суперсенситивно и экстрасенсорно одаренными шаманами, исследователь сталкива-

ется с фактами того, как виртуальное реализуется в реальное. Это происходит на каждом ее сеансе, удивляя обратившихся к бабушке-шаманке иногда просто из интереса. Данный процесс проявляется в ее рассказах-диагностиках по пульсу и *аласах*, в которых она порой невольно вслух произносит то, о чем сам человек предпочел бы умолчать:

(*Тади*) Русский у тебя муж.
(*N*) Десять лет не живем. Четыре сына.
(*Тади*) Четыре?
(*N*) Все его...
(*Тади*) Один – чужой!
(*N*) Ну, если один чужой, это хорошо. А который не его?
(Тади) От верхнего нижний. Если человек с мужем живет, а с другим ходит, от него ребенок получается.

Однако при всей одаренности Тади, в ее работе чувствуется отсутствие реального психоэнергетического "посвящения": ей порой очень не хватает практических навыков и знаний о специфике измененных состояний сознания (ИСС). Этим объясняется ограничение возможностей в выборе клиентов: она, например, предпочитает людей "своей крови", которых лучше знает и чувствует "по пульсу".

Феномен шаманов без бубнов, представленный в современной Хакасии несколькими интереснейшими личностями, заслуживает внимания по многим причинам, среди которых стоит особо выделить аспект трансформации традиционного шаманского знания в практике не введенных в шаманство учителями и воздействие выработанного ими мировоззрения на формирующуюся ныне неошаманскую среду. Последнее очень актуально, поскольку иных шаманов у сагайцев не осталось и начинающие сейчас свою практику вынуждены либо довольствоваться собственными виртуальными контактами, либо обращаться к тем, кто еще остался в живых. Бабушка Тади это прекрасно понимает: "Я теперь получаюсь старшая над ними (*шаманами*), и, возможно, они ко мне обратятся (*за введением в шаманство*)", – подчеркивает она в разговорах на эту тему.

Шаманы без бубнов – это, естественно, явление не только хакасской современной культуры. Такие шаманы были и есть в различных регионах, например по соседству с Хакасией на Алтае есть сейчас такие же шаманы, которые не рискнули взять бубны без посвящений; об одном из шаманских семейств такого рода несколько раз сообщала Г.Б. Сыченко, работающая с чалканками-сестрами А.К. Кандараковой и А.К. Абашевой. Исследовательница сообщает о них: "Исполнительница А.К. Кандаракова ... к моменту записи уже не обладала шаманским статусом, однако ей

приходилось в течение долгого времени выполнять шаманские функции, проводить шаманские обряды. Она была как бы временным хранителем семейно-родового шаманского дара, который впоследствии перешел к ее младшей сестре" (*Сыченко,* 2004. С. 73; см. также: *Сыченко,* 2000). Еще один челканец, проживающий на Алтае (Горно-Алтайск), Тимофей Павлович Крачнаков, также работает без бубна, с одной колотушкой, увешанной столь многочисленными *чалама*, что ее почти не видно в таком одеянии (*чалама* в этих краях вязали на бубен или колотушку в знак благодарности за удачное камлание). Правда, в этом случае трудно сказать, стал ли бы этот шаманствующий при иных обстоятельствах настоящим шаманом или нет... (ПМА, 2003).

Были шаманы без бубнов и среди тувинцев: "В сумоне Шекпээр Барун-Хемчикского кожууна жила шаманка, которую в народе звали Белекмаа. Ни один из информаторов не знал ее точного имени, но все в один голос утверждали, что шаманка камлала без бубна, что с точки зрения традиционного шаманства было труднообъяснимо. Белекмаа сознательно отказалась от использования бубна, чтобы не подвергать себя насильственной конфискации ритуальной атрибутики" (*Монгуш,* рукопись. С. 6).

Печатные свидетельства о подобном есть и в отношении эвенков: «В пору призывания духов И.Н. Лазарев видел во сне лиственницу с круглым дуплом, из которой должен был бы быть сделан обод бубна, а также оленя с особым "рисунком" пятен. Родичи нашли для него и то и другое, но в советское время уже некому было для него сделать бубен и костюм. Так он стал шаманом без бубна, т.е. он "путешествовал" пешком. В записанном тексте камлания он жалуется, что "устал идти пешком", и просил, чтобы "лучше пели-отвечали", ведь тогда он "лучше найдет дорогу домой"» (*Решетникова,* 2005. С. 336). Примеры могут множиться, что вполне естественно.

Именно костюмы и бубны были "предметом охоты" как представителей местных властей, боровшихся с суевериями своих народов, так и музейных работников[18]; именно эти атрибуты (особенно бубны) выдавали своих хозяев, которые потихоньку продолжали практику после всех запретов. И это понятно: не практиковать настоящие шаманы не могли – отсутствие практики было для них на психофизиологическом уровне трудно переносимо. Естественный путь сокрытия неисчезнувшей традиции был именно такой: отказаться от ее внешних проявлений. Своеобразными шаманами без бубнов стали многие широко известные шаманы, которым было строжайше запрещено камлать. При их опыте и наличии развитых суперсенситивно-экстрасенсорных способностей иного быть не могло.

Таким образом, и шаманизм, и жречество в шаманистских обществах в XX столетии оказались предельно нивелированными, превратившимися в некий бытовой вариант, при котором и лечить, и предсказывать, равно как делать подношения духам, надо было тихо, внутри малой семьи. Непопулярность шаманов и жрецов и запреты на их деятельность привели к тому, что многие потенциальные избранники духов трансформировали свои таланты в творческом направлении или сделали карьеры руководителей (см., напр.: *Жуковская,* 1994; 2000; *Van Deusen,* 2000). В силу психонейрофизиологических особенностей человека просто избавиться "от притязаний духов" кажется почти невероятным (*Смоляк,* 1991; ср. в современной ситуации: *Харитонова,* 2004в). Благодаря этому, даже несмотря на прерванность традиций шаманизма, с момента снятия запретов на шаманизм и всякого рода религиозные проявления очень быстро сформировался современный неошаманизм, который здесь рассматривается как явление, возникшее на стыке традиционной культуры и культуры современного общества, когда люди, развившие свои суперсенситивно-экстрасенсорные способности на различных курсах, по тем или иным причинам принимают решение начать именно шаманскую практику.

Интересно, что там, где традиция оказалась прерванной (т.е. на протяжении какого-то времени в этой культуре не было настоящих больших шаманов, способных стать учителями, вводившими в шаманство своих последователей, и эти последователи оказались шаманами без бубнов), обращение к шаманству было довольно непростым иногда не только в силу отсутствия шаманов и нивелирования шаманства в современном обществе, но и в силу отсутствия достаточного количества письменных памятников с материалами на эту тему (ср.: *Ревуненкова,* 2004. С. 100–101).

Так, кстати, сложилась ситуация и в Хакасии.

Интерес к шаманизму и шаманству там начал проявляться уже в конце 1980-х годов. И если опираться только на личные легенды нынешних (нео)шаманов, то можно даже сделать вывод о естественном возрождении и восстановлении традиции, хотя бы на основе избранничества В.Н. Чебочакова, художника из шаманского рода, который, как он рассказывает, практически ничего не знал о шаманах, а литературу на эту тему не читал и не читает. Он первым из "новой волны" занявшихся шаманской практикой в Абакане не вошел ни в одно общество, предпочитая справляться самостоятельно со своими проблемами. В отличие от многих неошаманов, посещавших различные курсы, где помогают развивать суперсенситивно-экстрасенсорные способности,

он этого не делал. Ясновидение открылось у него неожиданно и без специального обучения[19] (см. подробно: *Харитонова*, 2003а). Обычно таким проявлениям способствуют несколько вещей: ситуация глубокого эмоционального стресса, употребление веществ, стимулирующих суперсенситивные проявления (наркотики, алкоголь, натуропатические вещества, стимулирующие галлюцинации – мухоморы, кактус пейот, аяуаска и т.д.)[20]. Не анализируя здесь подробно проблему появления способностей у названного лица, обратим внимание на то, что абсолютное большинство нынешних неошаманов, конечно же, познакомившись с обычаями своего народа и иных этносов в этой сфере, начинают "вспоминать" соответствующие проявления избранничества в своей биографии. Во всяком случае, каждый из них способен обнаружить элементы шаманской болезни (теперь все чаще она утрачивает в сообщениях неошаманов черты психического помешательства), рассказать о дебютном явлении духов, заставивших сделать что-то необычное, и, конечно же, обнаружить в своем роду шаманов, так как сейчас утвердилось представление о том, что если не все шаманы, но уж, по крайней мере, самые сильные и лучшие должны были иметь в роду шаманов-предков. Это подчеркивается теперь в отношении любой этнической культуры, даже если более ранняя литература не свидетельствует о таком обычае. Простая логика подсказывает, что в любом роду (особенно если учитывать и материнские, и отцовские родовые корни) можно найти среди предков шаманов или жрецов, неких "знающих" людей. Кстати, А.В. Анохин указывал: "Родословная любого алтайца по прямой линии отца и матери дает возможность установить тот факт, что каждое семейство алтайца в корне своего рода имеет в большинстве случаев умершего шамана" (*Анохин*, 1924. С. 23). И это вполне естественно, ведь шаманизм – родовое знание и ремесло, и каждый род старался обеспечить себя своим шаманом и жрецом; отсутствие шамана было пагубно для рода, поскольку чужие шаманы воспринимались как недруги, от которых (как и от их духов) должен был защищать свой шаман.

Но ситуация в 1990-е годы по всей стране резко изменилась в оценках конкретных особенностей шаманизма. М. Балзер, например, на якутском материале уже в начале 1990-х годов отметила: "В то время как в 1986 году некоторые семьи по политическим причинам сохраняли в тайне от своих детей наличие предков-шаманов, в 1990 году многие гордились этим либо изобретали подобное происхождение" (*Балзер*, 1999. С. 31). Шаманизм вошел в моду. И теперь, оценивая ситуацию тех лет, даже некоторые журналисты подчеркивают это:

«О шаманах в Хакасии всерьез заговорили в конце 80-х[21]. Разные люди "вдруг" стали вспоминать о том, что в роду у них были когда-то хамы, и обнаруживать у себя сверхъестественные способности. Если помните, то время это было странное: Кашпировский – по телевидению, экстрасенсы-политики, повальное увлечение "целителями" и "прорицателями" всех мастей. У нас в республике это приобрело такой "шаманский" национальный колорит. Новоиспеченные "хамы" брались за лечение и предсказание судьбы, снимали сглазы и порчу, даже разгоняли тучи на небе накануне больших праздников. Короче, зарабатывали неплохие "бабки", пока эту лавочку для шарлатанов не прикрыли».

К возмущенному изложению событий в газете "Шанс" (2004, 9–15 сент. № 37) можно добавить еще одну пикантную подробность: шаманы, как и довольно многочисленные российские колдуны и экстрасенсы, взяли на себя функции политических предсказателей, а заодно и волшебников, обеспечивающих успех политических мероприятий (вроде выборов разного уровня), экономических сделок (консультации крупных и мелких фирм, присутствие на заключении сделок с обязательством повлиять на успех) и т.п. Автор статьи "Последняя шаманка" В. Саможикова не пишет об этом, однако такие факты широко известны и в Хакасии, и в других местах: например, в разряд "обеспеченных шаманами" мероприятий, как ни странно, попали выборы Председателя Правительства А.И. Лебедя и некоторые местные выборные кампании. Это формирует любопытный фольклорный материал в варианте анекдотов о несбывшихся пророчествах и прогнозах (нео)шаманов, хотя, конечно, продуцируется и вполне достаточно текстов в виде более привычных для сакральной сферы жанров – быличек и легенд – о сбывшихся предсказаниях и "волшебной" помощи шамана. Понятно, что последние тексты фиксируются от самих (нео)шаманов и их приближенных, а анекдоты от сторонней, реалистично настроенной публики.

(Нео)шаманы, как и современные целители и экстрасенсы разного характера, любят поддерживать "больших людей" разными способами. На эти темы есть не только немало фольклорных текстов, но и собственных рассказов, в том числе в интервью – вот один пример, правда, из тувинской современной жизни (! – текст взят из "Московского комсомольца", а потому я заранее приношу извинения лицам, упоминающимся в нем, поскольку не могу быть уверена в достоверности излагаемых фактов):

– Есть среди клиентов известные люди?

– Про многих я говорить не стану, ни к чему это. Расскажу, к примеру, про президентшу Латвии Вайру Вике-Фрейбергу. Она пригласила меня в свой "золотой дворец", официальную резиденцию, где я лечил ее больные ноги. Нас познакомил ее сын Карлос, он сам ко мне обратился, когда я приезжал в эту республику в 2004 году.

– Что вы делали в Латвии?

– Работал. В латышском большом театре был, что в центре Риги, – я не знаю, как он официально называется. Там я общался со злым духом. Вот смотри, он и на фото просвечивает – мутный такой старичок. "Уходи отсюда! – он все мне шептал. – Ты мне не нравишься". Впрочем, дух можно понять – как я узнал, раньше на месте театра находилась церковь, и духу не понравилось, что люди поменяли веру на зрелища.

– Ну а как вам леди-президент? Говорят, она приехала в Латвию из Канады и очень не любит Россию, особенно наш язык.

– Не знаю, со мной она прекрасно разговаривала по-русски. Я ездил к ней два раза, второй раз она принимала меня уже как хорошего знакомого и не в официальной резиденции, а в своем доме. Там за столом сидели ее муж Игманд, дочь Ирма. Очень любезная женщина, подписала мне на память нашу общую фотографию. А сейчас ко мне австриец должен прилететь, миллионер, у него свой самолет. Экипаж четыре человека и еще двое его друзей. Так получилось, что они летели из Австрии в Кызыл через Токио. И застряли в Новосибирске. По закону им надо было еще разрешение в Казахстане взять на транзит, а они о нем забыли – вот и сидят сейчас за тысячу километров, никак не доедут до меня. Богатый человек тот австриец, а тоже ждет чуда – сильно голова у него болит, доктора и профессора помочь не могут, а мне он верит.

– Говорят, что вы общались и с небезызвестным отцом Виссарионом, который основал на Алтае религиозную секту и, заманивая к себе все новых адептов, активно выступает против православия.

– Виссарион позвал меня на Алтай освящать свой новый храм. Люди его там уважают, я это почувствовал. Толпы народа на мой обряд собрались. Тут и язычники были, и христиане – все были вместе...[22]

Закончим на этом затянувшуюся цитату. Какова доля правды в ней совершенно не понятно. Оригинальный по фактографии и специфический по стилю (корреспондент, как минимум, "начисто" переписала русский язык "дяди Лазо") текст рассказа от (нео)шамана прекрасно характеризует не только его самого, но и происходящее в постсоветском пространстве.

Вернемся к статье В. Саможиковой. Она не указала еще на одну чрезвычайно важную вещь: нынешние (нео)шаманы Хакасии, в отличие от скромных бабушек – шаманок без бубнов (в статье идет речь об одной из них – С.Р. Майнагашевой, бабушке Сарго; см. о ней: *Харитонова*, 2002; 2003; 2003а) – то ли по незнанию, что бубен делают шаману только в процессе введения в шаманство и официального социального посвящения, то ли с полным осознанием того, что все законы шаманизма на них не могут распространяться или они их могут трансформировать по своей воле, – первое, что сделали в начале практики, – взялись именно за бубны. Теперь некоторые из них эти бубны и мастерят сами – и для себя, и на продажу. Фактически все представления, связанные с сакральностью бубна, кроме знания о том, что это "живое существо" (не всегда правильно оживленное у нынешних

специалистов), что в нем живет некий дух, сейчас утрачены. Впрочем, и сам бубен становится не самым важным предметом "шаманского" ремесла у тех, кто постиг основы погружения и работы в ИСС без инструмента. И это понятно: техника *инсайта*, несомненно, дает серьезные преимущества в практической "шаманской" работе.

Но обратимся к хакасским неошаманам. В. Саможикова предложила весьма любопытную классификацию их на настоящий момент. В разделе статьи, который называется «"Хамы" и "хамье"», она пишет о том, что стало с многочисленными практиками ко второй половине 1990-х годов:

«Кто-то вновь переквалифицировался в "нормальных" граждан. Но некоторые остались верными "заветам предков" и к середине – концу 90-х из них сформировалось несколько шаманских групп или категорий.

Во-первых, это просто психически больные люди или те, кого называют "с пограничным состоянием"...

Во-вторых, это те, кто "обнаружил" у себя особые способности. Тут тоже несколько категорий. Например, так называемые "городские шаманы" – люди, которые в поисках смысла жизни и познания самого себя обращаются к традиционным верованиям. Среди них представители не только коренного народа, но и любых других национальностей. Некоторые пытаются соединить славянское язычество и сибирский шаманизм, восточную философию и мировоззрение тюркоязычных народов, йогу и камлания. Многие приезжают в Хакасию из Красноярска, Новосибирска, Москвы и даже из-за границы. В большинстве своем они – люди мирные, образованные, свою точку зрения никому не навязывают и бывают очень интересными собеседниками.

Полная противоположность им – группа "местных" шаманов, для обозначения которых даже термин придумали особый – "хамье". Это люди с разным уровнем образованности и багажом знаний – от рассказов бабушки до изучения трудов теоретиков шаманизма и известных этнографов. Но что их объединяет – это нетерпимость ко всем другим "конкурентам", уверенность в правильности своих действий и стремление доказать окружающим собственное "величие". Последнего каждый добивается по-своему. Одни стараются пролезть во все СМИ, заработать авторитет, участвуя во всевозможных конференциях и симпозиумах. Есть и такие, что отправляются в Туву, Бурятию, Якутию к тамошним хамам, чтобы, вернувшись на родину, гордо демонстрировать всем сертификат о том, что они действительно являются шаманами».

"Сертификация шаманов" – это тоже новый обычай, позаимствованный из партийно-профсоюзного прошлого и из современного народного целительства, где профессиональная принадлежность подтверждается сертификатом об образовании, а право на целительскую работу – специальной государственной лицензией (Правовые основы... 2000). Таким образом, помимо наличия бубна, как обязательного признака современного шамана, неошаманам необходимы формальные документы, заменяющие им соци-

альное посвящение – в наши дни “бумажка” вполне адекватна родовому признанию. А “бумажки”, как известно, бывают разного достоинства. Почувствовав необходимость в выдаче (чаще – продаже за значительные суммы) различных “удостоверений”, предприимчивые “организаторы целительства” и “возрождающие шаманизм” занялись этим. В некоторых случаях такая раздача слонов оказалась неплохим бизнесом.

Учитывая, что важнейшей функцией шамана была именно функция лекаря, а целительство не противоречило шаманизму в силу своей “всеядности” и “вседозволенности”, неошаманы, получившие исходное целительское образование, становились и обладателями целительских дипломов. Однако у целителей вскоре рейтинг “бумажек” повысился: выдающие их предприниматели организовали “курсы повышения квалификации”, а потом и защиту магистерских, кандидатских и докторских сочинений. Неошаманы, особенно те, кто имел исходное целительское образование, не остались в стороне от этого движения: среди них появились магистры и кандидаты – порой, правда, не существующих в списке государственной ВАК РФ наук (например, “энергоинформационных”). А коль скоро и “академии” стали появляться в каждой подворотне, то не обошлось, конечно же, без “академиков”.

Такие супердипломы множились и множатся в основном в столице. В традиционно шаманских регионах имеет место тот же процесс, но там выдаются бумаги на звание шамана – например, *улуг хама*. Между прочим, “справки” о принадлежности к шаманскому клану могут получать и заезжие претенденты.

Получение удостоверений различного рода вполне естественно и типично для нынешних неошаманов, поскольку в большинстве своем – это люди с довольно высоким образовательным статусом. Некоторые из них даже совмещают свою шаманскую практику, своеобразный “шаманский образ жизни”, приемлемый для современных условий, с собственно научной работой, защитой обычных кандидатских диссертаций – как правило, в сфере психологических или медицинских наук. Это стало настолько популярно, что на адрес Центра по изучению шаманизма ИЭА РАН периодически поступают запросы о возможности обучения в аспирантуре и написания диссертаций по шаманизму от практикующих шаманов или лиц, интересующихся религиозными проблемами. Так, например, недавно было получено письмо из Монголии, в котором 46-летняя дама, имеющая образование инженера-механика, сообщала о том, что она практикует и изучает шаманизм в разных культурах, в ближайшее время едет по шаманским делам во Францию и хотела бы обсудить вопрос возможности обучения в аспирантуре.

Нынешние (нео)шаманы, изучая "шаманизм в разных культурах", много путешествуют: они надолго уезжают то в столицу или иные крупные центры, то за пределы России, где им дают возможность проводить обучающие семинары или вести частную целительскую практику.

Некоторые из них, будучи руководителями шаманских центров, ведут активную организационную работу, но многие довольствуются простым участием в различных мероприятиях, где они имеют возможность заводить новые знакомства, в том числе с иностранными учеными и предпринимателями, занимающимися "околошаманским" бизнесом. Это наиболее приемлемо на научных конгрессах и разного рода конференциях, поскольку они не воспринимаются как мероприятия массовой культуры, где даже *нео*-шаману не очень прилично появляться: ведь шаманизм – не игрушка, а духи – не куклы для показа.

В участии в таких мероприятиях есть значимая обоюдная польза и для исследователей, и для неошаманов. Последние обретают популярность, в том числе международную, а некоторые даже становятся стипендиатами Фонда шаманских исследований США; одновременно все это повышает их рейтинг на местах. Этому способствуют также либо их собственные публикации о себе (часто не только статьи, но и книги), либо статьи и книги о них, написанные журналистами, а также научные работы, которые печатаются иногда за двумя именами (неошамана и исследователя; см., напр.: *Humphrey*, 2003). Ученые, в свою очередь, имеют возможность без длительных полевых экспедиций наблюдать образцы практики из различных регионов, интервьюировать приехавших, получая прямо во время конгресса полевой материал, а заодно и устанавливать контакты на будущее с интересующими их лицами.

Многие неошаманы, как и городские шаманы, являются наиболее активными участниками исследования феномена шаманизма, поскольку их самих чрезвычайно занимает его природа и особенности. Некоторые из них участвуют и в российских, и в зарубежных проектах – кто-то исключительно как испытуемый, но кое-кто и как участник исследования. Собственно научная деятельность вряд ли повышает их рейтинг на местах, однако это дает им возможность более активно контактировать с международной научной общественностью, выступая при этом в различных ролях. Здесь оказываются наиболее привлекательными международные конференции или семинары, которые проплачиваются приглашающей стороной, а иногда это сопрягается с возможностью заработка, который, естественно, несравним с доходами от шаманской практики на малой родине.

"Американский" бубен Н.М. Ооржика

Международная активность неошаманов интересна в плане глобализации шаманизма. Их практика, обогащаясь чужим опытом и индивидуализируясь в попытке выработать свой метод, естественным путем потихоньку утрачивает и без того не особо ярко выраженную этническую специфику. Но для шаманизма это если и новость, то не во всем. Еще С.М. Широкогоров обнаружил, при том, что "существует ряд приемов, которые приняты всеми тунгусами", "шаманский ритуал, способы жертвоприношения, обращения к духам и т.д. представляют такие же различия, как и системы духов и костюмы" (*Широкогоров*, 2001. С. 153). Однако некоторые детали этого процесса порой поражают: бубен, считавшийся всегда сакральной сердцевиной шаманской практики, "трансформирует" свою сакральность. Например, неошаман может пользоваться бубном, непривычных для его региона формы и размера, инструментом, привезенным с другого континента, с совершенно несвойственной его этнической культуре символикой в росписи и т.д. Порой современные западные "шаманы" делают нашим неошаманам подарки, вроде бубна из шкуры дельфина, мотивируя уместность дара тем, что данный неошаман имеет отношение к знаку воды (например, родился под знаком рыбы). Бубен стал довольно распространенным вариантом

подарка, для (нео)шаманов наряду с четками в буддистских регионах или какими-то амулетами (обычно природного происхождения).

Таким образом, трансформация сферы шаманства – мировоззрения и традиционного знания – в неошаманстве идет очень быстро, что, очевидно, ведет не просто к изменениям самого шаманизма, но, в данном случае, видимо, уже к его полному уничтожению, переходу в вариант некой "научной магии". Бубны интересуют неошаманов – чем дальше, тем больше – как вариант "ритмотерапии" или вспомогательного ритма при погружении в ИСС. Необходимость костюма также далеко не всегда ощущается. Заклинания, которые требуют не только наличия исполнительских навыков, но и хорошего знания языка, звучат все меньше, утрачивается культура их исполнения. Иногда забвение родного языка вообще не позволяет осуществлять камлание в традиционном варианте. Сами ритуалы значительно сокращаются и "сворачиваются" во времени и т.д.[23] У исследователя достаточно часто возникает вопрос, а "шаман" ли перед ним или уже "не-шаман"?

[1] О важности бубна как главенствующего атрибута в шаманской практике и мировоззрении см.: *Потапов,* 1981 и др.

[2] В этом отношении показательным оказался опрос студентов университетов в г. Абакане (столице Республики Хакасия), осуществленный мною с помощью советника Председателя Правительства Республики Хакасия по делам религий к.филос.н. Н.С. Волкова и директора ХакНИИЯЛИ д.и.н. В.Н. Тугужековой. Абсолютное большинство опрошенных – более 90% – в опросниках по конфессиональным проблемам указали, что не знают шаманов в Хакасии и никогда этим не интересовались.

[3] С Татьяной Семеновной Бурнаковой (85 лет, *Таг Харга / Таг Карга,* проживает в Аскизском р-не Республики Хакасия) меня познакомила Председатель правления Союза писателей Хакасии Галина Григорьевна Казачинова (*Читы Пӣйр*), которой я искренне благодарна за помощь в работе на территории Хакасии. Все переводы текстов используемых здесь интервью выполнены Г.Г. Казачиновой. В разных поездках к бабушке Тади нас сопровождали: супруги В.В. и Г.А. Аевы, практикующая неошаманка Т.Н. Капичникова, этнолог Д.А. Функ, выступавшие в роли клиентов. Во время двух сеансов работы с Т.С. Бурнаковой была сделана видеосъемка (Д.А. Функ). Пользуясь случаем, хочу поблагодарить еще раз всех участников совместной работы, особенно саму Татьяну Семеновну, работавшую с нами, невзирая на состояние своего здоровья.

[4] Речь идет о *чек-хамах* (черных, "чертовых шаманах", известных в хакасском шаманизме: "...**чеек хам** шаман, пожирающий человеческие души" (*Бутанаев*, 1999. С. 214); а также у тувинцев (*Кенин-Лопсан*, 1998).

[5] Тади называет не себя, а брата, поскольку шаманское наследие у нее считается по отцовской, мужской линии, кроме того, брат был известным в Хакасии *хайджи* – исполнителем эпоса.

[6] По сообщению Г.Г. Казачиновой, после своего ареста и последующей подписки об отказе от шаманства он имел специально сделанный маленький бубен, который носил на поясе, чтобы не привлекать внимания властей.

[7] В первой половине XX в. практиковал еще один известный шаман-сагаец, Роман Кондараков, принадлежавший к тому же роду – *Таг Карга* (по мнению Д.А. Функа, Кайдараков из *саин*). Он вырос и проживал среди качинцев, считал себя качинским шаманом. С ним в 1946 г. встречался Л.П. Потапов *(Потапов*, 1981). Название рода *Таг Харга* (Карга) переводится информаторами как "Горная Ворона". В разговоре с Г.Г. Казачиновой Т.С. Бурнакова так трактовала это наименование:

(Б) Род Ворон (*Харгалар*).
(К) А, это сильный род – Горные Вороны!
(Б) Я из Таг Харгалар. Водные Харга есть.
(К) Водные сильнее или горные?
(Б) Горные Харга.

У сагайцев был еще один посвященный шаман – родной брат Г.Г. Казачиновой (*Харитонова*, 2000) – Д.Г. Казачинов. Его посвящал Е.М. Кызласов. Интересно, что после смерти Д.Г. Казачинова многие сочли его наставника *чек-хамом* – черным шаманом, "пожирателем душ" (*Харитонова*, 2000. С. 84–85).

[8] Делал лечебный очистительный обряд *чилбег* (опахало), путем произнесения заклинания и обмахивания, ударов клиента мужскими штанами. В.Я. Бутанаев трактует обряд узко, только как способ избавления от головной боли: "**Чилбег** (**чилбет**) 1. опахало; ...3. лечение головной боли при помощи обмахивания опахалом; ... **чилбегчі** – врачеватель, избавляющий от головной боли..." *(Бутанаев*, 1999. С. 216).

[9] *Сагайцы* – одна из пяти этнических групп (наряду с *качинцами, бельтирами, кызыльцами, койбалами*), входящих ныне в состав хакасов (до 1920-х годов именовались абаканскими и минусинскими татарами); лингвистически – алтайская языковая семья; проживают в основном на территории Республики Хакасия.

[10] Верховный предок-шаман *Ада*; о нем идет речь в рассказе о шаманском становлении, записанном от 78-летнего шамана Муколки Боргоякова В.И. Сунчугашевым 12 августа 1960 г. и опубликованном Я.И. Сунчугашевым в альманахе "Ах тасхыл" (Абакан, 1991. № 39. С. 141–143). Кстати, в беседе В. Диосеги с его информаторами идет речь и об этом шамане (*Dioszegi*, 1960. С. 58). См. об аналогичных посвящениях: *Харитонова*, 2000. С. 82).

[11] Эти рассказы свидетельствуют о том, какая именно стадия погружения в ИСС считалась фактом посвящения, следовательно, можно предположить и какими возможностями располагал тот человек, который проходил это посвящение и получал свой первый бубен (см.: *Харитонова, Топоев*, 2005).

[12] Большое значение для исследования шаманизма сагайцев (в частности рода *Таг Карга* и *саинов*, проживавших вместе с *Таг Карга* в верховьях Тёи, считавшихся фактически включенными в этот род) имеют тексты шаманских камланий, которые записал на магнитофон В. Диосеги во время пребывания в Хакасии. Эти записи (как и письменные переводы) не обнаружены пока ни в Венгрии, ни в Хакасском научно-исследовательском институте языка, литературы, истории. Однако есть документы, подтвержда-

ющие их существование. В Архиве Венгерской Академии Наук, фонде В. Диосеги, Д.А. Функ и И. Шанта обнаружили письмо бывшего директора ХакНИИЯЛИ Д.И. Чанкова, адресованное В. Диосеги, с просьбой выслать "магнитофонные записи на пленке о камлании хакасских шаманов, тексты которых переводили для Вас наши научные сотрудники" (датировано 11 ноября 1965 г.) и записку В. Диосеги, сделанную (на венгерском языке) на оборотной стороне официального запроса, в которой сообщается о том, что он послал через К.Ф. Антошина песнопения Кызласова, а Боргоякова не отправил (датировано 7 сентября 1966 г.).

[13] Е.М. Кызласов подчеркивал в разговоре с В. Диосеги то же самое: "Это не талант, который я унаследовал, – сказал он, – а духи шаманов моего рода" (*Dioszegi*, 1960. P. 54). Вместе с тем Тади указывает, что она может воздействовать и с помощью горных духов.

[14] Т.С. Бурнакова называет "горными людьми" реальных лиц, с ее точки зрения, "входивших в гору" и даже живших там; она подчеркивает, что была знакома с некоторыми из них и даже поет их личные песни.

[15] Горными людьми Тади называет то конкретных лиц, которые, по ее словам, побывали в горах или просто там жили (у них – отличительная черта, известная из фольклора – нет бровей); иногда говорит о них собирательно, как о покойных, "живущих" там.

[16] Речь идет о видениях, во время которых Т.С. Бурнакова "общается с горными".

[17] Не исключено, что здесь определенную роль сыграл ее брат, хайджи. Известно, что он в 1930-е годы (после того, как ее "призвали духи") пытался устроить Тади на работу в национальный театр драмы, но она пробыла там не более полугода, поскольку была неграмотна. Однако ее пристрастие к импровизационному исполнительству может быть спровоцировано именно искусством брата.

[18] Например, один известный в Туве и в научной литературе, благодаря развернувшимся вокруг его имени поискам истины, шаман XX в. Саян Шончур продал свой костюм в краеведческий музей г. Кызыла (см. подробно: *Функ*, 2003).

[19] В данном случае не исключено стимулирование проявления ИСС-способностей алкоголем.

[20] См. широкий круг литературы на эти темы: *Harner*, 1973; *Rosenbohm*, 1991, а также книгу: *Олард Диксон* (псевд.). Мистерии мухомора: Применение галлюциногенного гриба в шаманской практике. М., 2005 и др.

[21] Этот период был одновременно временем начала мифотворчества в сфере "этнополитической истории хакасов" (см., напр.: *Самушкина*, 2004).

[22] *Сажнева Е.* Дам в бубен: Недорого: Спецкор "МК" провела ночь с самым главным шаманом // Московский комсомолец. 2005. Спецвыпуск № 1 (июнь). С. 7.

[23] Схожие процессы отмечаются в современном шаманизме и магии различных континентов. Например, в Латинской Америке, как отмечает австрийская исследовательница Э. Мадер "Знание и сила передаются и применяются, невзирая на этнические и культурные границы" (*Мадер*, 2000. С. 79).

Неошаман — это не-шаман?

Потомки шаманов с началом процессов культурно-религиозного возрождения не просто вспомнили о ремесле предков – многие из них стараются сейчас увековечить память о своих знаменитых родных, а некоторые возрождают их традиции.

Якутия (Республика Саха) – один из краев, где до недавнего времени практиковали в "медвежьих углах" далеко от столичных властей настоящие традиционные шаманы (см., напр.: *Ильяхов,* 1994; *Alekseev,* 1997; *Bulatova,* 1997; *Balzer,* 1999). При всех существовавших запретах большинство из них, даже отсидев в тюрьмах и сдав в музеи свои шаманские атрибуты вместе с костюмами, в сложных жизненных ситуациях не могли отказывать своим соплеменникам и проводили тайные обряды, либо использовали те методы лекарства, которые не требовали больших камланий.

В многонациональной Республике Саха (Якутия) были шаманы разных национальностей. Например, эвенк Савелий (Сэвэй, Сабыай) Васильев служит людям и сейчас, соблюдая традиции своих предшественников. Есть прямой продолжатель шаманской линии из якутов: на Вилюе практикует довольно молодой шаман Владимир (см. о нем: *Balzer,* 1993; 1999).

Надо сказать, что многие широко известные великие шаманы Якутии ушли в мир иной совсем недавно. Один из них, хорошо известный при жизни Абыйский Старик, как уважительно называли его окружающие, Константин Иванович Чирков умер в 1974 г. О его прижизненных деяниях помнят многие люди, а с того момента, когда в нашей стране стало возможным не клеймить позором за "суеверия и пережитки прошлого", когда мы открыто стали воспринимать культурное наследие не как "реликты древних традиций" и "заблуждения неграмотных предков", но как древнее знание, глубины которого во многом еще не поняты нами, о К.И. Чиркове начали появляться небольшие книжицы воспоминаний благодарных ему пациентов и их близких. Например, одна из них – "Из жизни великого шамана", подготовленная журналистом Петром Николаевичем Ильяховым, родившимся в Абыйском улусе, вышла в свет сначала на якутском (1993 г.), а потом (в переводе С.Т. Руфова) на русском языке (1994 г.).

Обращение П.Н. Ильяхова к теме шаманского целительства и к образу К.И. Чиркова в том числе, не случайно: его отец, Николай Николаевич Ильяхов, был другом К.И. Чиркова и помощником в камланиях – *кутуруксутом,* а сам журналист с некоторых пор является членом Ассоциации народной медицины Рес-

публики Саха (Якутия). Эта книга содержит множество ценнейших воспоминаний о методике работы великого шамана, не говоря уже о том, что ее страницы позволяют читателю зримо представить облик скромнейшего и мудрейшего человека, верой и правдой служившего людям до последних дней своей подвижнической жизни.

О К.И. Чиркове речь идет и в других изданиях, например в книге М. Обутовой-Эверстовой "Великий Абыйский Старец и другие"; о нем создан телефильм "Отец" (авторы: Н. Дмитриева, Г. Раевская, П. Неустроев). Личность этого шамана в Якутии широко известна в настоящее время (достаточно сказать, что книга П.Н. Ильяхова на якутском языке была издана тиражом 15 тыс. экземпляров, на русском – 3 тыс.). В последние годы К.И. Чирков приобрел международную известность, во многом благодаря стараниям его дочери – Александры Константиновны Чирковой. Именно о ней и ее деятельности пойдет далее речь.

А.К. Чиркова (см. о ней: *Walker*, 2005) – профессиональный медицинский работник. Она – врач-хирург, хороший администратор и общественница (много лет Александра Константиновна руководила Абыйской районной больницей). Отец, по словам Чирковой, всегда поддерживал ее деятельность на медицинском поприще. При его жизни она никак не была связана с лекарской практикой Старца и никогда не видела его больших камланий, о которых вспоминают близко знавшие его люди. К.И. Чирков старался оградить дочь от ненужных ей в то время традиционных знаний: во-первых, он, естественно, опасался за ее судьбу, ее карьеру медика, во-вторых, вероятно, не считал необходимым передавать свои навыки врачу, которого готовили к медицинской практике ученые специалисты (вспомним, как много значило еще совсем недавно для простых советских людей образование врача или учителя). Сама Александра Константиновна подчеркивает теперь, правда, как отец в последние годы жизни изумлялся многим нелепостям профессиональной медицины, но при этом оставался непреклонен в вопросе о передаче даже практических навыков своего лекарства и все повторял, что она получит нужные знания о шаманском целительстве – но позже, когда они ей потребуются. Тем более значимы и интересны для нашей темы трансформации, произошедшие с А.К. Чирковой с начала "перестройки".

В книге "Шаман: жизнь и бессмертие" (*Чиркова*, 2002. С. 245), которую подготовила к изданию журналист-газетчик Валентина Кардашевская, есть интервью с А.К. Чирковой. Александра Константиновна, отвечая на вопрос "кем Вы себя ощущаете?", сказала: "Я врач. Современный врач академической медицины, практикующий в своей работе целительские техники шаманов" (*Чир-*

кова, 2002. С. 248. Здесь и далее цитаты воспроизводятся без необходимой грамматико-синтаксической правки. – *В.Х.*). При этом она подчеркнула: "Да, я посвящена в традиционную культуру шаманов и знаю на себе, что такое шаманские инициации" (*Чиркова*, 2002. С. 249). Этот ответ последовал на журналистский вопрос-резюме: "Но шаманские техники не каждому доступны. В своей книге Вы сказали, что изучать шаманизм невозможно, не став самому шаманом. Из Вашего повествования складывается мнение, что Вы одна из посвященных, прошедшая все этапы шаманской инициации. Знания Вы получаете не только из научных источников, но и непосредственно от своего Верховного Учителя – Вашего отца (подчеркнуто мной. – *В.Х.*). Вы чуточку шаманка?" (*Чиркова*, 2002. С. 248–249).

Данные высказывания интересны тем, что за ними стоит не только конкретная биография человека, решившего соединить в своей практике профессиональную медицину и элементы ритуальных техник психотерапевтического характера, а также хиропрактику[1]; хотя это само по себе достаточно необычно. Замечу, что, судя по изложенному в книге, обсуждаемый случай не вписывается в рамки интегративной медицины (интегральной медицины); определение понятия см.: РАС, 1997. С. 72), как полагает сама А.К. Чиркова – видимо, под влиянием некорректного использования терминов на курсах биоэнерготерапии. Однако он весьма симптоматичен для современной ситуации возрождения шаманизма.

В последние два десятилетия одной из стандартных биографий неошаманов стал "путь назад" – в свою традиционную культуру, но через многочисленные курсы гипноза, психотерапии разных направлений, магико-мистических техник различных вариантов, биоэнерготерапии, эниосуггестии и т.п. Обучение на таких курсах значительно развивает биоэнергетические и эниосуггестивные способности, позволяет неплохо овладеть разными техниками гипноза, расширяет кругозор в сфере практической психологии и эниологии. Таким образом многие интересующиеся суперсенситивными и экстрасенсорными свойствами человека имеют возможность приобщиться к разным техникам погружения в ИСС и освоить принципы работы в них. Если же они принадлежат исходно к одному из социумов с хорошо сохранившейся традиционной культурой, то со временем, как правило, такие люди стремятся опосредованно вернуться в лоно родной культуры. Чаще всего это происходит именно с теми, кто родился и вырос в традиционной среде, хорошо владеет родным языком, знаком с фоновым сакральным знанием, помнит фольклорно-этнографические наблюдения, связанные с конкретной практикой.

У этих людей среди предков, как правило, имелись представители магико-мистических профессий – шаманы или, по крайней мере, адепты жреческих знаний. Впрочем, если таких не было, то их несложно "найти" среди ближайших родственников, иногда в седьмом-восьмом колене. Нужда в подобных поисках возникает в ситуации вроде нынешней: время возрождения шаманизма только ленивого оставило в стороне от интереса к шаманским практикам и развитию у себя самого "шаманских способностей". И это естественно – ведь шаманом быть уже не только не позорно, но, наоборот, очень выгодно. Разумеется, такие обстоятельства повлекли за собой смену профессиональной ориентации многих, как, например, смену национальностей при появлении явных приоритетов у "коренных народов".

При "шаманском становлении" подобного типа обычно указывается на получение знаний от "Высших Духовных Учителей", так как нереальна непосредственная преемственность. Поскольку традиционные представления о характере преемственности уже во многом утрачены, а запреты, связанные с ними, подзабылись, то становится возможным многое дофантазировать и нарушить правила игры. Но нельзя считать, что все так просто. Ситуации духовных трансформаций требуют пристальнейшего и серьезного исследования, учета того, например, что особенности ИСС позволяют допустить возможность ... обретения утраченных знаний и навыков через "виртуальную реальность". Этот момент, конечно же, вызывает массу сомнений, даже вполне закономерных подозрений в надувательстве со стороны заинтересованных "избранников". Но попытки получать знания от "Верховных Учителей" отмечаются не только у сибирских народов и, разумеется, не в одном варианте использования имен конкретных, недавно живших людей. Исследование суперсенситивных возможностей человека подтверждает реальность столь необычных на первый взгляд способностей (ср., напр.: *Армстронг,* 1998. С. 146–147).

Ситуация А.К. Чирковой вполне сопоставима, с одной стороны, с типичными для шаманской традиции случаями, когда шаман-предок принуждает своего избранника к началу практики. Правда, обычно такие дебюты не воспринимаются столь естественно и романтично (получение шаманского костюма, оставленного отцом у друга за много лет до смерти с просьбой передать дочери, и последующие явления в видениях). В традиционной практике, да и у некоторых современных неошаманов проявление шаманского духа, как правило, может сопровождаться сильным психофизиологическим потрясением (ср.: *Харитонова,* 2004. С. 30–31; ЭИ... Т. 6 и др.). Аналогичное наблюда-

ется у народных целителей и знахарей (*Харитонова,* 1995. С. 109).

Впрочем, в современных рассказах неошаманов или шаманов-эксперенциалов, работающих в технике М. Харнера, это может выглядеть совсем по-иному – скажем, как рассказ о том, что известная читателю по книге А.В. Смоляк "Шаман: личность, функции и мировоззрение (народы Нижнего Амура)" (*Смоляк,* 1991) ульчская шаманка Дэя Дян пришла во сне к конкретной московской женщине, прошедшей обучение технике экспериенциального шаманизма, и сообщила ей о своем покровительстве, точнее "переселении своей души", своем новом воплощении. Отсутствие традиционных корней, принадлежность к иной этнической культуре и национальности в том числе, в таких ситуациях (из-за незнания законов шаманизма) уже не смущает. В этом смысле современный "шаманизм", благодаря деятельности школы М. Харнера и некоторых неорелигиозных групп, претендующих на использование шаманских техник, вполне вписался в процесс глобализации.

Однако А.К. Чиркова имеет самое непосредственное отношение к традиционной культуре саха и, разумеется, сопоставлять ее только с такими лицами, а ее "шаманскую биографию" с подобными процессами было бы некорректно, тем более, что она описывает течение своей шаманской болезни как весьма тяжкий и длительный процесс (*Чиркова,* 2002; правда, в книге ничего не говорится о проявлении Учителя в этот период). Не исключено, что в таком восприятии ситуации сыграло свою роль издание трудов Г.В. Ксенофонтова (*Ксенофонтов,* 1992), с которыми Александра Константиновна не могла не познакомиться[2]: в представленных там материалах роль Учителя в судьбе избранника не актуализирована.

Появление у кандидата духа-покровителя из ранее живших шаманов или шаманов-предков далеко не всегда подчеркивается как изначально обязательное. Например, в некоторых шаманских традициях отмечаются варианты своеобразного выявления учителей и покровителей из духов предков конкретного кандидата в шаманы или уже посвященного лица. Так происходит в восстановленной традиции с использованием техники вселения духов у агинских бурят. Следовательно, так называемый "личный миф" (*Плужников,* 1999[3]) шамана в данном случае достаточно корректно использует традиционные идеи. В этом же контексте можно рассматривать и все пассажи книги о передаче шаманского знания, включая описания "проявления шаманского духа", навеянные эмоционально-психологическими ситуациями современных съездов людей, увлечен-

ных шаманскими и иными магико-мистическими практиками. Коллективное *направленное фантазирование* (термин, определяющий один из методов западной психотерапии), как правило, захватывает публику настолько, что начинает появляться не только индивидуальное, но и групповое галлюцинирование. В этом нет ничего необычного (кроме, конечно же, подачи материала в книге). Я сама не единожды оказывалась в центре подобных процессов, не претендуя на какие-то "шаманские" или "целительские" действа: некоторые экзальтированные личности подходили ко мне после лекций о шаманизме или целительстве и трогательно благодарили за подаренное им исцеление, рассказывая, например, о том, что я приходила к ним во сне и лечила их, успешно избавляла – по их ощущениям – от давних недугов.

О различных посмертных знаках внимания к своей деятельности со стороны отца А.К. Чиркова повествует довольно подробно. Приводимые случаи вполне коррелируют с рассказами других современных людей с высшим образованием, обратившихся к шаманской деятельности. Сошлюсь на несколько примеров из главы "Священный алгыс на Аляске" и последующих глав:

«...Когда наш большой костер догорел и остался на асфальте только его черный след, все увидели очертания орла с раскинутыми крыльями. Огонь "нарисовал" на асфальте контуры божественной тотемной птицы[4], которой исстари поклонялись наши предки. Да, Абыйский Старец дал знать о себе, его дух пронесся над нами легким светлым теплым дождем.

Во время Духовного сбора целители оказывали помощь больным. Мне тоже пришлось участвовать в этом деле. Узнав, что я врач-хирург, люди обращались ко мне. Но о том, что я дочь шамана, никому не говорила, пока не произошел один очень интересный случай. К нам подошел шаман с Аляски и через переводчика попросил передать такие слова: "Задолго до вашего приезда ко мне приходил дух древнего шамана из вашего края и сказал, что через три месяца сюда прибудут дети его земли, и среди них будет его дочь. Он попросил меня встретить вас и оберегать". Так раскрылась моя тайна» (*Чиркова*, 2002. С. 188–189).

«На этой встрече я снова почувствовала невидимое присутствие отца. Во время выступлений перед толпой появилась навзрыд плачущая молодая женщина-шаманка. Она рассказала о горькой участи шаманов Аляски, о том, что им пришлось испытать жуткие оскорбления и унижения. Затем она стала рассказывать о каком-то великом сибирском шамане. И вдруг объявила: "Здесь среди вас находится дочь этого великого сибирского шамана. Прошу ее выйти!" Никто не вышел. Она все знала. И тут я почувствовала, что эта шаманка зовет меня, но до конца не могла поверить, откуда она знает о моем отце. Мои земляки

толкнули меня в бок и заставили выйти из толпы. Шаманка воскликнула: "Вот она! Над ее отцом смеялись и издевались, а он все знал. Даже знал, когда будет война..." От воспоминаний и нахлынувших чувств сама чуть не разрыдалась. Шаманка подарила мне амулет из медвежьих когтей и сказала, что это дар от ее предков»[5] (*Чиркова*, 2002. С. 191).

«[*В Англии*] ... После моего доклада об интегративной медицине ко мне подошла симпатичная женщина-психоаналитик и сказала:

– Вы очень смелая. Это видно сразу. К тому же вас сопровождает дух очень древнего мудрого старца. Он вас опекает. Дух его все время находится возле вас. Он все время стоит за вами. Очень мудрый человек. Поэтому вы такая отважная, что чувствуете сильное покровительство.

– Не может быть! – удивилась я, догадавшись, о ком идет речь.

– Он прибыл сюда за два дня до вашего приезда. Мы с ним уже встречались, – пуще удивила меня англичанка.

– Когда я сижу в зале, где он? Скажите, – меня разбирало любопытство.

– Он находится в середине зала и над всеми возвышается. На нем шаманское ритуальное одеяние. Я с ним общаюсь.

– Как?! Он совершенно не знал по-русски, тем более не может общаться на английском языке!

– У нас свой язык общения, – заметила дама» (*Чиркова*, 2002. С. 194).

«[*В Мюнхене на Международной конференции по проблемам шаманизма*] ...Я выступила с докладом об интегративной медицине и космологии. Провела секционное занятие по интегративной медицине и шаманской целительской технологии.

На третий день работы конференции меня попросили выступить с якутским алгысом перед специалистами и участниками конференции...

Я решила провести сеанс именно по обычаю Саха с исполнением церемонии: угощения духа огня, обкуривания дымом благоухающего багульника, очищения огнем...

Вечером в большом зале собралось человек двести... Я совершила обряд угощения огня и приступила к произношению алгыса на якутском языке. Сеанс продолжался 30 минут...

Все, с кем я поговорила, почувствовали большое облегчение, ощущение радости и восторг общения с удивительно красочной природой. Были такие, которые наяву увидели картины нашей северной природы, бродили по нашим лесам...

Запомнилась одна необычная женщина. Видимо, она переживала момент шаманского посвящения и находилась в состоянии "рассекания". Она сказала, что к ней подошел один старик и накрыл ее красивым белым блестящим плащом, и тогда она уснула. Я подумала про себя: значит, отец снова был рядом и, оберегая меня, на всякий случай успокоил эту женщину, уберег ее от лишних волнений» (*Чиркова*, 2002. С. 196–197).

Эти примеры, коррелирующие с рассказами иных лиц, чувствующих свою приобщенность к шаманизму, вполне вписываются в традицию создания "личных мифов/легенд", хотя в данной ситуации, конечно же, идет активная работа и над созданием легенды

о Великом Абыйском Старце. Что же касается личного мифа или легенды, как говорят психологи, то он в таких случаях формируется больше за счет корпуса рассказов о собственных деяниях. Их А.К. Чиркова также увязывает в своем сознании с именем и покровительством отца.

«Мои английские друзья попросили меня провести лечебный сеанс для 17-летней девушки, у которой были остаточные явления полиомиелита. Молодая красивая девушка сильно комплексовала из-за скованности и тугоподвижности правой руки и ноги...

...Моими помощниками стали землячки Галина Шадрина и Октябрина Наумова... Переводчиком была аспирантка Кембриджского университета Татьяна Аргунова, наша землячка. Начали ритуал по всем правилам якутского обряда. Разожгли огонь, произнесли алгыс, накормили духа огня. Усыпили юную англичанку, отдав ее во власть наших духов-покровителей. Пока девушка спала, я тщательно ее рассмотрела и изучила, как это делал мой отец. Если до восьми лет она была совершенно здоровой, почему бы ее не вернуть в то состояние? Я дала ей установку поработать руками и ногами, вспомнить свое раннее детство, когда у нее ноги были резвыми, а руки проворными. Она, находясь в состоянии транса (так в тексте; ср. выше – "усыпили". – *В.Х.*), все слышала и выполняла все мои установки. Сеанс длился довольно долго. Ее тугоподвижные конечности быстро задвигались. Я спросила: "Что ты чувствуешь?" Она ответила: "Ко мне прикасаются такие теплые и мягкие руки". "А кого видишь, кто лечит?" – "Вижу лицо доброго-предоброго старика". Выходит, дух моего отца-шамана не удалялся, снова был рядом со мной.

В конце сеанса девушка проснулась и зарыдала, чем нас даже немного напугала. Надо было видеть ее бурную радость сквозь слезы со словами: "Я чувствую, как пальцы рук и ног двигаются как в детстве!» (*Чиркова*, 2002. С. 194–195).

Разумеется, сам приведенный факт может быть объяснен вне контекста шаманизма, поскольку лечебный процесс идет под гипнозом. Транс тут, разумеется ни при чем. Существует множество вариантов воздействий под гипнозом – скажем, знаменитый гипноз Эриксона (*Erickson*, 1980), наши отечественные варианты лечения с помощью гипноза (методики Л.П. Гримака, В.Л. Леви, В.Л. Райкова) (*Гримак*, 1988; 1989; 1999; *Райков*, 1998; 1999; 2001 и др.). Поскольку в данном случае мы рассматриваем не факт исцеления, а его осмысление, то, не вдаваясь в подробности механизмов воздействия, обратим внимание на мифологизацию процесса. Разумеется, любой врач-гипнолог расценивал бы происходящее без излишней поэтизации и мифологизации. Видение же пациентки, введенной в достаточно глубокую стадию гипноза, оценили бы, скорее всего, как ее личные глубинные переживания и галлюцинации, а позже вполне возможно (даже скорее всего) расшифровали бы совсем по-иному появление образа "доброго-предоброго старика". Однако для А.К. Чирковой эта фраза

(если она была сказана именно так) оказывается сигналом к обращению к образу отца. Это может быть случайным совпадением, но, конечно же, мы здесь не можем исключить и намеренную актуализацию самим оператором такого образа в сознании девушки, введенной в гипнотическое состояние – т.е. преднамеренную работу по созданию легенды.

В другой ситуации А.К. Чиркова – опытный хирург, умело справившись со сложным переломом детской руки, снова обращается к образцу отца:

«Через некоторое время мальчика привезли обратно без гипсовой повязки. "В чем дело? Почему нет гипса?" – осведомилась я. На что довольные родители ответили: "Сказали, что кость хорошо сопоставлена, шина наложена правильно. Нет необходимости снова вправлять. Велели, чтобы мы поблагодарили того доктора, кто это сделал". И для убедительности показали мне рентгеновский снимок.

Так впервые на Аляске я использовала метод отца. Вспомнила все его поучения, как кончиками пальцев нужно почувствовать излом кости, вплоть до тончайшей пленки на ней, как при сопоставлении отломков поврежденной кости случайно не защемить эту пленку. Одним словом, проделала все точно так, как делал это отец-шаман. Обычно в таких случаях я поступала как врач. Да, интересно! Получается, отец меня и здесь ведет. Даже устроил публичное испытание. Да еще какое – международное!» (*Чиркова*, 2002. С. 192).

Процесс фольклоризации/мифологизации (что очевидно, даже в простых по возможности объяснения случаях) стимулируется особым восприятием действительности. Этому способствуют вещи, которые в силу незнания специфики происходящего в ИСС, в том числе под гипнозом, можно легко принять за сверхъестественные. Например, автор вспоминает:

«Мне пришлось присоединиться к исполнению этой песни. Честно говоря, я в жизни никогда на сцене не пела. А тут какая-то сила меня подтолкнула на сцену (подчеркнуто мной. – *В.Х.*). Смело вышла и выступила вместе с турецкими коллегами, чем очень удивила свою давнюю знакомую Марджори Мандельштам-Балзер, профессора Джорджтаунского университета из США, и даже получила от нее комплимент за свой красивый голос. Чего-чего, а его у меня нет и никогда не было. Вот что может сделать музыкотерапия!» (*Чиркова*, 2002. С. 198).

Очевидно, если комплимент М. Балзер не был просто данью вежливости и уважения, то в таком случае эта ситуация должна комментироваться с помощью не музыкотерапии (интересно, что здесь автор остается в пределах реалистических толкований), а хорошо известного любому артисту и многим одаренным участникам художественной самодеятельности вдохновения. Творческий процесс подразумевает такие перевоплощения и трансформации. В некоторых случаях они бывают разительны по контрасту с

обыденными проявлениями. Вместе с тем А.К. Чиркова легко могла бы связать это с необычными шаманскими феноменами: во-первых, шаманы во время камланий могут петь несвойственными им в обычной жизни голосами, во-вторых, многие из них простой песни спеть не смогут, если их попросить сделать это вне ритуальной ситуации, в-третьих, хорошо известны, в том числе и современные, ситуации трансформации голоса при мантровом и ритуальном пении у целителей и религиозно ориентированных лиц (ср. случай с известной сибирской целительницей Евфимией[6], которая избавилась, по ее признанию, от тяжелейших недугов, благодаря тому, что уходила в лес, к реке, где сидела и что-то сначала "мычала", потом начала как бы петь, а в какой-то момент у нее неожиданно прорезался мощнейший и красивейший голос; после этого женщина стала заниматься целительством на основе исполнения славянских молитв (ПМА, 1993).

А.К. Чиркова в силу особенностей ее мировоззрения сохраняет двойственную позицию в оценках происходящего с ней, что вполне естественно для человека ее склада. Интересно, что эта двойственность распространяется и на сферу шаманства – трактовку шаманского мировоззрения, например. Разумеется, это можно связать с простым незнанием традиционных представлений, но нельзя исключить и некоторые более сложные коллизии в восприятии автором виртуальной реальности шаманизма, а также мало понятных современному образованному человеку фольклорно-этнографических материалов из сферы шаманства. Посмотрим, насколько оригинально трактует А.К. Чиркова виртуальные шаманские путешествия:

«Отличие шаманов от простых людей заключается в том, что они мобилизуют весь свой мозг[7], путешествуя по всем его извилинам в поисках информации. Если на первом ярусе нет нужной информации (подчеркнуто мною. – *В.Х.*), они поднимаются на второй ярус (*иккис халаанна кетеллер*), при неудаче – летят дальше к третьему ярусу (*үһүс хаттыкка кыырайан тахсаллар*). Обычно шаманы имеют дело с очень сложными проблемами, поэтому им необходимы крайне важные решения и тогда они долетают до седьмого, восьмого, девятого небесных ярусов (*тогус хаттыгтаах халлаан оройугар тиийэллэр*), а потом и вовсе покидают свое тело, их разум устремляется в далекий Космос в поисках истины и правды. Их воздушный дух – *салгын куттара* – выходит в эфир и ловит волны в безбрежном пространстве Вселенной. На уровне Высшего Разума шаманы находят то, что им нужно и возвращаются с радостной вестью обратно.

Путешествие шамана в состоянии измененного сознания – это мобилизация всех сил его разума, сознания и знаний, а не какой-то обморок с потерей пульса, как думают и утверждают антишаманисты»[8] (*Чиркова,* 2002. С. 203–204).

Подобный пассаж более чем странен для медика (хотя, конечно же, Чиркова хирург, а не нейрофизиолог или физиолог, что в некоторой степени извиняет столь поразительное изложение); вместе с тем он странен и для любого знатока шаманизма. Такие вещи вполне естественны, скорее всего, для круга непосвященных, живущих в шаманской среде (*Харитонова,* 2004б). Вместе с тем подобный уровень знания и специфика толкований характерны для многих лиц, приобщившихся в той или иной степени к шаманизму в последние годы. Этому способствуют и личный достаточно высокий уровень образования, и знания, полученные на различных курсах или из СМИ и (научно-)популярной литературы. Группа лиц, о которой идет речь, довольно разнородна. Ее появление вполне характерно для современной ситуации возрождения шаманизма, как характерно и то, что эти люди представляют сам шаманизм, его задачи каждый по-своему; они используют шаманскую идею в разных целях (см. главу "Неошаман – народный целитель или нью-поп?" в настоящем издании).

Сложность оценки принадлежности к шаманам в каждом конкретном случае связана не только с тем, что это трудно сделать и без длительных наблюдений за практикой человека, и без специальной психолого-нейрофизиологической экспертизы. Очевидно, что первое поможет определить специфику внешних ритуальных проявлений, знание традиции, возможности и характер воздействия на клиентов, а также их восприятие исследуемого лица и отношение к нему. Второе позволяет выяснить степень развитости суперсенситивно-экстрасенсорных способностей и своеобразие работы мозга при погружениях в ИСС (выявить шаманские/нешаманские характеристики). Но даже после выявления всего указанного выше нельзя полностью снять целый ряд вопросов. Наши интердисциплинарные исследования показывают, что представители северных и сибирских народов в большинстве своем гораздо более склонны к суперсенситивно-экстрасенсорной направленности работы мозга, чем европейцы, например. Эти наклонности при крайне малом развитии способностей можно очень выгодно эксплуатировать, если у человека есть навыки психологической работы либо актерская одаренность. Владение же методиками гипноза еще более повышает рейтинг специалиста. Однако вопрос о шаманской принадлежности остается вопросом даже при явной демонстрации знания внешней стороны традиционного шаманского искусства. Важнейшим для утвердительного ответа на него будет владение собственно шаманскими техниками, что напрямую связано с определенными картинами работы мозга, спецификой воображения, творческой деятельности.

Если подходить к оценке шамана с позиции глубинной сути феномена личности такого склада, то на вопрос, кто же такой неошаман, единого ответа дать нельзя, так как человек, ставший на путь опосредованного возвращения в традицию, должен пройти весьма значительную часть его, чтобы освоить и внешнюю, и внутреннюю стороны шаманизма в той степени, когда сторонний наблюдатель сможет отождествить его с шаманом, а независимая психолого-нейрофизиологическая экспертиза покажет проявление у него тех особенностей, которые отличают шамана. Таким образом, неошаман – это может быть и не-шаман и уже-шаман (так мы можем констатировать степень его внешнего и внутреннего приобщения к традиции), но он остается неошаманом, поскольку его изначально опосредованное включение в традицию не может оказаться совсем незаметным и не повлиять на его становление.

Значимое отличие неошамана от традиционного шамана – это значительно большая свобода в обретении стороннего знания об иных техниках и методах работы, об иных вариантах шаманизма, а они могут быть сейчас очень разные...

[1] В 1992 г. А.К. Чиркова рассказывала мне о том, что она некоторые операции проводит мысленно, с использованием конкретных мыслеобразов, хорошо известных ей из реальной практики. Это свойственно в первую очередь медикам (ср.: *Харитонова,* 1995).

[2] А.К. Чиркова была участницей международной научной конференции: "Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиции", которая проходила в Якутии в августе 1992 г., где впервые продавалось репринтное переиздание этой книги. К моменту конференции А.К. Чиркова окончила целительские курсы в школе В.А. Кондакова; она представляла участникам конференции фильм о своем отце и о себе.

[3] Логичнее употреблять термин "личная легенда", что более точно отражает суть меморатов такого рода и используется как термин психологами для обозначения аналогичных историй, создаваемых народными целителями например.

[4] Такие ситуации часто возникают в кругах эзотерически настроенных лиц. Мне уже приходилось, например, писать о случае в тувинском центре "Дунгур", когда несколько молодых (нео)шаманов дружно убеждали меня в том, что на набитом на висящую на стене доску листе железа отпечатался облик злой колдуньи-волчицы (см.: *Харитонова,* 2001б).

[5] Любопытно, что Аляска воспринимается в мифологизированном сознании нынешних (нео)шаманов как некое Зазеркалье: оттуда периодически привозят какие-то странные подарки, например, или сообщают пророческие и провидческие известия.

[6] Евфимия практиковала в Центре народного славянского лекарского искусства "Кощуны" (директор И.Л. Миненко) в г. Томске. В помощь людям она распространяла также аудиокассеты с записями молитв в своем исполнении.

[7] Интересно, что такие интерпретации встречаются и у других (нео)шаманов. Вот один из параграфов Устава общества традиционной религии хакасского народа "Хан Тигір", написанного Т.В. Кобежиковой: "Культы и обряды чаще всего проводятся шаманом, так как он может совершать путешествия между мирами (верхний, средний, нижний), являясь носителем тенной информации (подчеркнуто мной. – *В.Х.*), и он предвидит ситуацию, меняет судьбу".

[8] Вопрос о состоянии шамана, доводящего себя до эпилептоидного варианта выхода в глубокие стадии ИСС, когда в момент озарения он получает необходимую информацию (ср. с описанием состояния эпилептика в начале приступа у Ф.М. Достоевского в романе "Идиот"), давно не трактуется столь примитивно и наивно. Такой выход в глубокие стадии ИСС практикуется именно при технике шаманского путешествия. Есть несколько иные варианты погружения в глубокие стадии ИСС в той же технике шаманских путешествий: доведение себя до каталептического состояния, когда погружение в глубокие стадии ИСС бывает длительным и, судя по всему, проходит с возможным "углублением" погружения, что выражается физиологически в смене температуры тела, пропадании пульса, остановки дыхания. Эти варианты особенно опасны для шамана – из такого путешествия порой уже не возвращаются обратно.

Шаман-*измы* бывают всякие

Инновации и традиции столь значительно переплелись в современном "шаманизме", что даже трудно понять, что за явление перед нами. "Шаманизм" как особый феномен в современном варианте (не говоря уже о нынешних толкованиях термина) оказался слишком аморфным и расплывчатым. Чтобы хоть как-то сориентироваться в многообразии толкований и пониманий этого явления, попробуем выделить важнейшие наблюдаемые в наше время проявления магико-медицинского и культурно-религиозного характера, имеющие прямое или косвенное отношение к тому, что реально должно именоваться шаманизмом.

Первый "*-изм*", существующий в наши дни как результат эволюции исходных региональных традиций – это собственно *шаманизм*. О его сохранности приходится говорить достаточно осторожно, но ни один исследователь, который хорошо понимает особенности сакральных практик и знает материалы Сибири и Севера за XX столетие, не сможет утверждать, что традиционный шаманизм, как практика настоящих больших шаманов, исчез везде полностью и окончательно. Разумеется, есть проблема прерванности традиции. Она налицо во многих местах, где ранее был хорошо развит профессиональный шаманизм. Однако во многих отдаленных глухих районах до начала так называемой "перестройки" практиковали настоящие шаманы. Поворотный момент в развитии культур – национально-культурное возрождение – привел к возрождению шаманизма. И здесь мы не можем сбросить со счета не только наличие пусть и несколько деформированной и довольно ослабленной традиционной практики (особенно в количественном отношении – имеется в виду число практикующих больших шаманов), но и неплохую сохранность *шаманства* вместе с *бытовым шаманством/шаманизмом* среди представителей как старшего, так и среднего поколений. Фоновое знание о шаманизме не столько дает пищу для становления кандидатов в шаманы, сколько формирует готовность среды к принятию традиционной практики, что порой бывает важнее, чем наличие способных кандидатов в шаманы.

Формирование и становление шамана – во многом внутренний процесс. Поэтому в ситуации, когда есть фоновое знание и готовность социума к принятию практики (и сама практика) такого рода, возрождение шаманизма может быть осуществлено за счет посвящений у шаманов своей традиции, но живущих в иных регионах – как, например, случилось у бурят Агинского

БАО, где многие нынешние шаманы посвящались у соплеменников, проживающих на территории Монголии. Принципы работы и техника посвятившихся у разных шаманов и лам очень близки. Однако и различия в работе вполне естественны. Надо заметить, что подобное отмечалось еще исследователями прошлого века на уровне материальной культуры: "У различных тунгусских народностей шаманские костюмы различны. ...Шаманские принадлежности также различны, как и костюмы" (*Широкогоров,* 2001. С. 150, 152). Особенности же ритуальной практики и вербально-музыкальный компонент формируются обычно каждым адептом на основе всего полученного знания. Базой его является усвоенное от учителя, вводившего в шаманство и посвящавшего в шаманы, но довольно значимой составляющей оказываются собственные знания, полученные в результате духовной инициации и "общения с духами" разного рода и уровня. Ко всему этому шаман в процессе своего становления будет добавлять то, что его привлечет из стороннего внешнего знания, например полученного в результате наблюдения за практикой коллег.

Как уже было указано в разделе "Теоретические постулаты" в настоящем издании, шаманизм, как практику профессионалов в традиции, я не объединяю со жречеством, представленным в любой шаманистской культуре. Жречество, сформированное в рамках шаманства на основе древнейших традиционных религиозных воззрений, включающих элементы шаманского знания, в наши дни восстанавливается в виде общественно-культурных культовых действ. Вместе с тем оно дает повод для конструирования традиционных религий, обосновываемых как пра-религии – даже монотеистического варианта (например, у тюрков южной Сибири – см.: *Абаев,* 2000; *Бутанаев,* 1994, 2003; ср.: *Гемеч,* 1992 и др.). В ситуации ослабления знаний из сфер шаманства и шаманизма вполне естественна путаница шаманизма и жречества; нынешние "шаманы" пытаются активно подменять традиционных жрецов – старейшин и "белых шаманов".

Вторым "*-измом*", который стал особенно популярным и распространенным в наши дни, является *неошаманизм.* Термин трактуется по-разному различными исследователями (ср.: Shamanism, 2004. Vol. 1. P. 52–55, 187). Он стал нежелательным для большинства тех, к кому имеет прямое отношение, поскольку они усматривают для себя подвох в таком наименовании – их как бы не считают настоящими шаманами. Последнее обусловлено прежде всего трактовкой данного термина как наименования представителей современного нью эйджа. Однако за неошаманизмом есть смысл оставить иное, более узкое пространство, а именно: в ситуации прерванности традиции или значительной ее

деформации (при отсутствии больших шаманов своей традиции в первую очередь) и, с другой стороны, наличия широкого выбора возможностей обучения различным целительским, гипнотическим, магическим и т.п. техникам, многие из тех людей, кто мог бы стать вполне традиционным кандидатом в шаманы, прошли изначальное обучение на различных курсах и в школах, академиях. Это позволило им усвоить прежде не свойственные традиционному шаманизму техники (или обучиться "шаманским" техникам в совсем не свойственном их традиции варианте), а уже на такое исходное знание наслаивать представления о шаманизме и, в конце концов, даже шаманские техники своей традиции. Их опосредованное обращение к шаманизму обычно дает им большую свободу в отношении к нему: именно из среды неошаманов происходят различные "реформаторы", которые создают "централизованные религиозные организации", занимаются "шаманским туризмом" и т.д.

Нынешних шаманов и неошаманов иногда бывает довольно сложно разграничить, поэтому написание термина *(нео)шаманизм* в предлагаемом варианте не несет никакой новой информации, а просто подчеркивает сложности внутренних градаций и/или указывает на собирательность.

Помимо неошаманов в современной жизни нашли свою нишу те, кто могут быть условно обозначены как *городские шаманы*. Термин *городской шаманизм* в некотором смысле собирательный, поскольку судьбы и особенности практики объединяемых им адептов в большинстве своем достаточно индивидуализированы. Это явление нельзя путать с современной экстрасенсорикой, увлечением магико-мистическими практиками разного рода. Городских шаманов из общего круга интересующихся необычными, экзотическими практиками выделяют: 1) установка на шаманские практики Сибири и Севера; 2) наличие контактов – вплоть до прямых посвящений – с аборигенными (нео)шаманами; 3) использование бубна как основного инструмента в своей практике. Многие из них (см. об отдельных личностях: *Харитонова,* 2001а; 2001б; 2001в и др.) практикуют не только в Москве или иных крупных городах, но и периодически выезжают (по крайней мере, летом) туда, где они осваивали (нео)шаманизм и получали посвящения, иногда непосредственно к своим учителям.

Процессы становления городских шаманов вариабельны. Некоторые из них прошли долгий путь поисков близкой им традиции, побывали в различных регионах России и даже за ее пределами (например, у американских индейцев или аборигенов Австралии); кое-кто сразу обрел Учителя и остался верным его указаниям. Не исключено, что в этом отношении городских – как и про-

чих – стоит условно подразделить на шаманов и неошаманов, с учетом того, как они вышли на традицию, которая дала им основы их практики. Однако здесь сложности возрастут не только в силу того, что эти люди, имея больше возможностей знакомиться с различными техниками и практиками, обладают достаточно мощным запасом знания, далекого от шаманского. Исходно они не имеют отношения к традиционной культуре шаманистов, не включены в шаманство и не обладают фоновым знанием ни в какой мере. Мало того, все они лишены главного – не знают языка используемого варианта шаманизма. Поэтому их "шаманская практика", даже если она напрямую связана с учительским обучением традиционным шаманом, оказывается более чем условной. Они используют бубен и иные традиционные музыкальные инструменты, некоторые овладели ритуальным пением (например, обучавшиеся у тувинцев – а таких сейчас большинство – неплохо владеют традиционными стилями горлового пения *хоомей*; *Кыргыз,* 1993), но общаться с духами они могут только таким способом и ментально, без помощи слова, без обязательного традиционного исполнения заклинательных песнопений – *алгышей*. Впрочем, в тувинской традиции уже появляются такие русские городские шаманы, которые активно учатся тувинскому языку и не исключено, что вскоре кое-кто из них сможет общаться с клиентами по-тувински, а также исполнять обращенные к духам гимны и заклинания в привычном для тувинцев варианте, что продемонстрировала, например, в сентябре 2005 г. на телевидении (I канал, "Пять вечеров") В.Л. Сажина.

Среди городских шаманов есть не только индивидуалисты, ведущие шаманскую практику на дому (особенно в осенне-зимний сезон) или совмещающие ее с иной деятельностью, например выездными семинарами, работой психолога-практика и психотерапевта, но встречаются и те, кто, имея природный талант организатора, стараются создать некие шаманские общества. Например, одно из них – по-своему уникальное – «Общество исследователей протокультуры "Мезосознание $\acute{\alpha}$" ("Клан Ворона")». Его глава – человек неординарный, обратившийся к шаманизму (согласно личной легенде) после сложной шаманской болезни и духовного посвящения: он уехал из Москвы на Крайний Север, общался (по его представлениям) с чукотскими и корякскими шаманами, а также объехал за последнее десятилетие большую часть Сибири. Он активно встречается с современными (нео)шаманами, знакомится с ними, устраивает совместные семинары и практикумы, с удовольствием участвует в различных научных мероприятиях. Он – автор нескольких книг и многочисленных статей различного рода и уровня. Для создания имиджа он

Эльвиль Олард Диксон (слева) во время обряда посвящения Ивана Ядне. (Москва. 2004 г.)

предпочитает использовать псевдоним – Олард Диксон[1], добавляя к нему "шаманское имя" Эльвиль – Дикий Олень. Олард Диксон рассказывает о себе достаточно открыто и откровенно. Разумеется, в личностных повествованиях легенда иногда давлеет над реальностью. Так, например, в истории общения с Иваном Кылаловичем Ядне[2], последний был представлен как шаман, которым на самом деле не является. Мало того, на международном интердисциплинарном научно-практическом конгрессе «Сакральное глазами "профанов" и "посвященных"» (июнь, 2004) Эльвиль сам провел акт "посвящения" И. Ядне в шаманы, по его словам, по традиционному ритуалу, который использовался для его собственного посвящения. Такие "оплошности", как и заявки на "фундаментальность исследований" шаманского целительства, где впервые объединены "разрозненные доктрины в целостную систему"[3] выдают уровень знания предмета и его теоретических основ, однако в целом деятельность "шамана и исследователя" вызывает неподдельный интерес.

Диапазон личностей, претендующих на "занятия шаманизмом" в городских условиях достаточно широк. Среди них есть не только настроенные на непосредственное внедрение в конкретные шаманские традиции, но и те, кому (нео)шаманизм интересен просто в силу его эзотеричности, своеобразного мировоззрения, которое сейчас все больше принято трактовать как экологическое. Приобщенные к такому (нео)шаманизму (ср., напр., со шведскими городскими шаманами: *Lindquist,* 1997) стремятся, в основном, к своеобразному культурному досугу, к овладению различными техниками, "расширяющими сознание" (см.: *Цатурян,* 1993). Те же люди обычно увлекаются холотропным дыханием, пробуют различные психоделические средства и т.д. Этот круг людей, интересующихся в том числе (нео)шаманизмом, вряд ли можно всерьез соотносить (вопреки западной научной традиции) с некими реальными проявлениями шаманизма. Их сложно отнести к городским шаманам и уж тем более к неошаманам в предлагаемой здесь трактовке термина. Они увлечены сегодня шаманизмом, вчера – осваивали йогу, а завтра примкнут к "необуддистам", покоряющим Калаш или отправляющимся к иным священным местам Тибета и Гималаев. В основном это люди из круга интеллигенции. Значительная часть их увлечена теософией и антропософией, а еще более (не исключено – потому, что это понятнее и более эзотерично, чем теоретично) – Агни-йогой Е.И. Рерих. Они интересуются самыми разными психологическими тренингами и системами, в том числе системой Рейки. Можно сказать, что это некий *синтетический шаманизм*, представляющий собой симбиоз самого разного знания. Конечно, это вполне соотносится с тем, что на Западе именуется не только неошаманизмом, но и нью эйджем, однако – как и в случае с наименованием отечественных неошаманов – такое сопоставление вряд ли придется по душе кому-либо из этой среды, да и сами представители синтетического шаманизма значительно отличаются от приверженцев нью эйджа, в том числе по набору знаний.

В Московском регионе есть иные разновидности тех, кто претендует на шаманское звание и знание. Это, например, адепты "импортного" – *экспериенциального шаманизма,* – посвященные в "шаманизм по М. Харнеру". Используемый термин калькирован с английского, поскольку смысл практики "Core Shamanism", как она именуется в оригинале, не передается адекватно русскоязычным "экспериментальный". Экспериенциальный толкуется не как "опытный", т.е. по-русски "ставящий опыт", "участвующий в опыте" или "обладающий опытом", а как "познающий на собственном опыте".

Экспериенциальный шаманизм, завезенный в Россию Алиной Слободовой, обучавшейся в 1993 г. в США непосредственно у М. Харнера и его ученицы С. Ингерман, в настоящее время имеет довольно значительное число последователей. Он существует у нас в основном в бизнес-варианте и достаточно далек от исходных принципов шаманизма американских индейцев, техники которых заимствовал М. Харнер.

Шаманские техники используются также в различных современных неорелигиозных и магико-мистических организациях – от "школ" до откровенных сект. В большинстве случаев сами техники претерпевают серьезнейшие изменения, поскольку их применяют для значимых трансформаций человеческой психики. Даже там, где предполагается овладение якобы собственно шаманскими методами работы, людей часто проводят через сильнейшие испытания голодом, отсутствием сна, непрерывным воздействием ритмов бубна, активным движением, вызывающим гипервентиляцию, – доводя до изнеможения и погружения в ИСС в варианте каталептического отключения. Такие "посвящения" не остаются бесследными: часто адепты не только апробируют глубинные стадии ИСС и овладевают методикой погружения в них, но и выходят после подобных тренингов с измененными характеристиками работы мозга.

Особенно преуспели в обработке будущих "адептов" некие последователи Рулона. Их "библия" – произведение под псевдонимом Сотилиана Секориского "Путь дурака. Эзотерический триллер" (одно из изданий – Новосибирск, 2000). В последние годы этим самым Рулоном (Рудневым) наконец-то занялись государственные правоохранительные органы. Эта тоталитарная секта эзотерического характера использовала в том числе идеи шаманизма. Интересно, что "учебником жизни" писания Рулона считали для себя многие, на первый взгляд, вполне интеллигентные люди. Например, в "ЦИШ..." в 2001 г. обратились две дамы, прибывшие из Ханты-Мансийска и назвавшиеся "ханты-мансийскими шаманками". Они сообщили мне (в ответ на мой удивленный вопрос по поводу "ханты-мансийских шаманок" в варианте двух русскоязычных женщин – инженера-геодезиста и стоматолога), что в их городе существует группа приверженцев шаманизма, они изучают шаманские техники и используют их. Эти дамы ехали ни больше и не меньше как представлять "сибирский шаманизм" в Голландии, на неком международном фестивале. Правда, им очень хотелось уточнить кое-какие подробности аутентичного шаманства и хотя бы посмотреть видеозаписи шаманских камланий. После получения консультаций и материалов по шаманизму они презентовали мне "великое творение Рулона"

Алина Леонидовна Слободова, ученица М. Харнера, родоначальница экспериенциального шаманизма в Москве (1999 г.)

с сообщением о том, что эта книга едва ли не открыла для них истины жизни...

К сожалению, возрождение шаманизма в том виде, в каком это представлено в нашей стране, теснейшим образом переплетается с неорелигиозным движением, набирающим силу, где используются самые разные техники работы с сознанием – от безобидных медитаций до мощного психологического воздействия, которое сейчас принято именовать в популярной литературе зомбированием. Как пример широты распространения неорелигиозных организаций России возьму достаточно спокойную в этом отношении Республику Хакасию, где в результате внимательного отслеживания ситуации и довольно жесткого контроля со стороны правительства нет многих сект, широко представленных в Сибири в целом. По подсчетам советника Председателя Правительства Республики Хакасия к. филос. н. Н.С. Волкова более тысячи человек (активных членов) входят в настоящее время в

состав 29 зафиксированных им неорелигиозных организаций, возникших с начала 1990-х годов:

– Последователи П. Иванова (3 группы);

– Последователи учения "Живой этики" (Агни-йоги) Рерихов и теософии Е.П. Блаватской (2);

– Последователи Рулона (3);

– Группа тантра-сангха – уфоцентр "Космография" и "Исход";

– Церковь последнего завета (община Виссариона);

– Духовное собрание Бахаи России;

– Общество сознания Кришны (вайшнавы);

– Трансцендентальная медитация Махариши Махеш Йоги;

– Йоги-бхакти – последователи Шри Ауробиндо;

– Церковь "Атлантида" – йоги;

– Академия фронтальных проблем (Академия Золотова);

– Академия развития сознания (Академия Н.И. и Н.Е. Заикиных);

– Эзотерическая школа "Агарта";

– Эзотерический культ "Рэйки";

– Общество "Валеология";

– Общество "Радастея";

– Центр "Анастасия";

– Последователи Шри Чинмоя;

– Последователи медитации Сант Такара Сингха;

– Последователи учения Фалунь Дафа;

– Последователи медитации Шри Шри Рави Шанкара – фонд "Искусство жизни";

– Великое Белое братство – движение Юсмалос;

– Русский эзотерический центр "Путь к Беловодью" ("Путь к счастью").

Многочисленные общества, центры, объединения подчас с мало понятными названиями скрывают различные устремления их организаторов и последователей, однако все они стремятся к постижению и освоению неких эзотерических тайн, в чем по их понятиям давным-давно преуспел шаманизм. Он привлекает последователей совершенно различных неорелигиозных направлений. А поскольку большинство их не запрещает искать знание разными путями, то их адепты пополняют свой багаж и там и сям. Они – люди, как правило интересующиеся необычным, пытающиеся выстроить свою логику восприятия мира. Некоторые из них сочетают увлечение возрождением шаманизма с просвещением в новых религиозных или магико-мистических организациях.

Это происходит во многом благодаря тому, что представления о традиционном шаманизме и древних религиях сильно де-

формированы и в научной среде, и в обществе. В той же Хакасии, как уже говорилось, есть несколько лоббируемых концепций: шаманизм как традиционная религия, "Ак Чаян" или бурханизм как древнейшая монотеистическая религия тюрков, тэнгрианство как древняя религия Саяно-Алтайского региона. Поскольку основатели и знатоки этих "религий" не могут до конца разобраться в их различиях и разграничить традиционный материал, на который опираются, то простым смертным понять все это более чем сложно.

Ситуация усложняется тем, что многие из так называемых неорелигиозных образований, как и традиционный шаманизм, связаны с идеями оздоровления и лечения самыми разными способами. Например, Рэйки опирается на идеи энергии Космоса. Современные толкователи шаманизма и о практике шамана рассуждают с использованием тех же понятий. А коль скоро народное целительство, с которым не понаслышке знакомы многие неошаманы, также перенасыщено различными идеями энергоинформационного воздействия, то состыковка разных неорелигиозных направлений и традиционных магико-мистических практик, очевидно, неизбежна. А это в свою очередь множит различные *-измы* современности, что неудивительно. "Шаманизм" в расширенно-неточном толковании пытается проникнуть во все возможные направления, с которыми его так или иначе связывают исследователи. Это, помимо религии и традиционной обрядовой культуры, творческая сфера, в том числе, как это ни странно, даже профессиональная. Мастера культуры стараются не только включиться в процессы возрождения, но и тешут себя надеждами быть непосредственно шаманами, пусть и на новый (современный) лад.

[1] Биографическую справку см.: *Олард Диксон*. Мистерии мухомора: Применение галлюциногенного гриба в шаманской практике. М., 2005; см. также другие книги автора: *Олард Диксон, Ядне И*. Шаманские практики в кланах Ворона и Малого Лебедя. М., 2001; *Олард Диксон*. Шаманское целительство: защита от несчастий, избавление от болезней и обретение жизненной силы. М., 2004 и др.

[2] См. любопытное в этом отношении интервью в журнале "Популярная психология". 2005. № 10.

[3] С Иваном Ядне, ненецким молодым человеком, увлекающимся традиционными сакральными знаниями и техниками разного рода, они издали совместную книгу "Шаманские практики в кланах Ворона и Малого Лебедя" (М., 2001).

С кем вы, мастера культуры?

Шаманская тема на сцене в 1990-е годы стала едва ли не самой популярной в регионах, где был отмечен процесс "возрождения шаманизма". Она заинтересовала многих деятелей культуры. Поскольку в этих местах шло довольно активное национально-культурное возрождение, то фигура шамана (в ее, скорее, олитературенно-романтизированном восприятии[1]) привлекала в первую очередь как одна из самых ярких и колоритных в прошлом. Возрождая традиционные праздники и обряды, деятели культуры обратились к шаманским ритуалам. И то, что по законам сакрального никоим образом не могло соотноситься с актерскими представлениями, попало на театральные сцены в виде инсценировок и спектаклей, а на общественные мероприятия в варианте "возрожденной традиции"[2].

Разумеется, для осуществления подобных постановок и уж тем более "традиционных ритуалов" требовались люди, способные не только воплотить образ шамана, но и достаточно достоверно представить его искусство ИСС-практик на сцене, не говоря уже о площадке для ритуалов.

Образы шаманов на сценах воплощали, конечно же, актеры (если речь идет о профессиональных спектаклях). Так, одним из первых это сделал В.М. Матвеев на сцене якутского национального театра. Отрывки из спектакля демонстрировались участникам международной конференции "Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиции", прошедшей в Якутске в августе 1992 г. Спектакль "Последний шаман" с главным героем шаманом с 2000 г. идет на сцене Хакасского национального театра драмы им. А.М. Топанова. Шаманские образы здесь воплощают актеры, в родословных которых есть настоящие шаманы: Виктор Коков, Алиса Кызласова. Подобные спектакли производят обычно ошеломляющее впечатление на местных зрителей, не оставляют они равнодушными и тех, кто не имеет никакого представления о традициях шаманизма и шаманства. Например, когда спектакль "Последний шаман" во время Всемирной театральной олимпиады в июне 2001 г. привозили в Москву, он прошел с большим успехом. Интерес вызвала и специальная демонстрация сцен с шаманскими камланиями на малой сцене Национального театра драмы для участников Саяно-Алтайской интердисциплинарной научной экспедиции (в составе которой были и иностранные исследователи) летом 2003 г.

Виктор Коков в роли шамана в спектакле "Последний шаман" Хакасского национального театра драмы им. А.М. Топанова. (Абакан. Июль 2003 г.)

К воплощению шаманских образов на сцене актеры подступают напряженно, поскольку им, еще не окончательно утратившим связь со своей традиционной культурой, это представляется достаточно опасным делом. Стремлением не только быть максимально достоверными на сцене, но и обезопасить себя вызваны обязательные консультации у (нео)шаманов. Иногда это приводит к довольно интересным "осложнениям" общественного мнения. Например, спектакль "Последний шаман" консультировала Т.В. Кобежикова, организатор и руководитель «Общества традиционной религии хакасов "Хан Тигір"». Это, естественно, вызвало обычные пересуды в среде абаканских (нео)шаманов. Не осталась ситуация и без комментария известной шаманки без бубна бабушки Тади, для которой этот театр[3], как и сама тема, являются очень близкими. В один из моих приездов к ней, она сообщила: "Театр приезжал – я им хотела сказать, но не решилась. Они играли Горного Духа... Я горным духам принадлежу. Они – неправильно показали..." (ПМА, 2001).

Все это свидетельствует о живейшем интересе не только к вопросу о постановке спектакля о шаманах на сцене театра, но и к самой фигуре шамана – до конца не понятной современному человеку, как и его предкам. Образ шамана не только не понятен, но и притягателен. Подчеркивать свою связь с шаманами считают возможным и нормальным даже такие люди, как министр культуры Республики Саха (Якутия) А.С. Борисов, который в интервью М. Балзер – то ли в шутку, то ли всерьез – признался в этом (*Balzer,* 1993), или руководитель ительменского ансамбля "Эльвиль" – Б. Жарков (*Мурашко,* 2004).

Понятно, что быть посвященным или хотя бы приобщенным – как и экстрасенсом (но в иных кругах) – особенно заманчиво для тех, кто должен создавать себе имидж человека нестандартного, необычного. Конечно, и у актера могут быть развиты экстрасенсорные способности, однако за подобными заявлениями все же чаще кроется стремление повысить профессиональный престиж. Актерская профессия всегда была отмечена специфическими "колдовскими" качествами – неслучайно именно К.С. Станиславский придумал термин *сверхсознание,* который теперь используют нейрофизиологи (*Симонов,* 1994). Закономерен и интерес современных режиссеров и актеров к ИСС, их возможностям и связанным с ними опасностям, которым подвергаются творческие личности[4].

Актерская игра допускает использование различных вариантов ИСС. Иногда – очень глубоких. Это зависит, конечно же, от личностных особенностей актеров. Обычная игра не требует столь глубоких погружений, которыми отличаются серьезные шаманские камлания. Здесь уместно сопоставление со жреческими актами, с искусством эпических певцов. Стремление примкнуть к кругу шаманов вызвано, очевидно, все той же путаницей функций и особенностей шаманов и жрецов.

Искажение представлений наблюдается не только в этом. На сценических площадках сейчас оказываются не одни спектакли – т.е. художественные произведения, использующие образ шамана – на них иногда демонстрируются образцы шаманских и жреческих ритуалов. Это провоцируется организаторами различных мероприятий. На уже упоминавшейся Международной театральной олимпиаде в Москве был целый раздел, связанный с шаманизмом. В различных демонстрациях участвовали (нео)шаманы разных регионов Сибири. Наряду с демонстрацией некогда сакральных ритуалов (например, "Медвежьего праздника" в хантыйской постановке) здесь на театральной сцене театра им. Евгения Вахтангова, на сценах и в различных залах театра Анатолия Васильева (на Сретенке) зрители смогли пообщаться с

Традиционное камлание "вселение духа" неошаманки Ц.Ц. Рабдановой из Агинского Бурятского АО. (Московская обл. Июнь 2004 г.)

(нео)шаманами из Тувы, Хакасии, Агинского БАО. Представлялись ритуальные действа – в том числе в естественном варианте. Например, Б.Ц. Ринчинов, наиболее известный агинский шаман, провел диагностико-лечебный сеанс в зале "Глобус" (театр А. Васильева). Там демонстрировалась сложнейшая техника *вселения духа*. Ай-Чурек Оюн (Тува, Кызыл) показала образец своего камлания в музыкальном классе театра; помимо этого она участвовала в некой мистерии совместно с другими представителями шаманского и театрального искусства (в постановке Г. Виноградова), после чего показала (совместно с уже упоминавшейся В.Л. Сажиной) один из импровизированных ритуалов на берегу Москвы-реки. Многочисленные ритуалы и образцы шаманских техник обычно демонстрируются во время международных научно-практических конгрессов, проводимых "ЦИШ..." ИЭА РАН в Москве (ближнем Подмосковье) и при выездах в шаманские регионы. То же самое имеет место на многих других конференциях, куда приглашают (нео)шаманов – например, на конференции 1992 г. в Якутске, на международной конференции по шаманизму 1996 г. в Улан-Удэ и на Байкале (см. также: *Чиркова*, 2002 и др.).

Выход (нео)шаманизма на такие сценические площадки вполне закономерен в современных условиях. Этому способствует

проведение организованных деятелями культуры инсценированных традиционных праздников, которые во многих национальных республиках стали узаконенными (*Харитонова, Функ,* 2004). Такие действа обычно сопровождаются участием жрецов, которых в силу традиционной уже путаницы именуют шаманами.

Забвение традиций и стертость граней между жречеством и шаманизмом создает плацдарм для перехода шаманизма на сценические площадки. Особенно показательно в этом процессе – обслуживание туристов. Эта практика имеет место, например, в Туве. В 2000 г. я была свидетельницей любопытного мероприятия, когда шаманки организации "Тос Дээр" выезжали на специально оборудованную в национальном стиле маршрутную стоянку для туристов, где на подготовленной площадке обычно проводились ритуалы обращения к духам. Мастер импровизированных мистерий такого рода Ай-Чурек Оюн – женщина и артистичная, и эксцентричная – без особой специальной подготовки и без репетиций проводила этот ритуал-спектакль с большой эмоциональной силой, красочно и ярко.

Надо сказать, что среди нынешних (нео)шаманов выделился целый ряд специалистов, которым это удается, как и Ай-Чурек. Явно наметился некий процесс, в результате которого формируется своеобразное направление в неошаманизме, которое вполне естественно можно будет передать в ведение министерств культуры. Это та часть нынешних (нео)шаманов/жрецов, которые наиболее удобно чувствуют себя именно на сцене, в варианте служителей, если можно так сказать, "фольк-религий". Неслучайно именно они оказываются теснейшим образом связаны с иными фольклорными явлениями – традиционным сказительством, традиционной музыкой (исполнительством), традиционной танцевальной практикой. Все это подчеркивает еще раз тот неоспоримый факт, что корни шаманизма уходят в глубины синкретичного состояния пракультуры.

[1] Образ шамана был одним из довольно привлекательных персонажей для литераторов еще в XIX столетии, см., напр., якутские очерки А.А. Бестужева-Марлинского, его балладу "Саатырь"; стихотворения Д.П. Давыдова "Амулет", "Жиганская Аграфена"; драматическую поэму П. Ойунского "Красный шаман" и повесть "Кудангса Великий"; повести В.Г. Богораза-Тана и др. Даже в советское время шаман был героем довольно большого числа романов и повестей.

[2] Интересно, что на этом стали настаивать деятели культуры, например В.М. Матвеев (Якутск): "Во-первых, разрешить камлание шаманов и деятельность экстрасенсов.

...Во-вторых, возможен практический показ камлания шамана с соблюдением обрядовых традиций" (Шаманизм как религия, 1992. С. 107).

[3] Выше уже упоминалось о том, что Т.С. Бурнакову после начала у нее "шаманской болезни" ее брат, известный исполнитель эпоса, пытался устроить работать в этот театр.

[4] Например, при театре Анатолия Васильева (в Москве, на Сретенке), где организованы специальные образовательные курсы для театральных деятелей и актеров в том числе, периодически читаются специальные лекции о проблемах ИСС, особенностях погружения в такие состояния и возможностях творческой работы в них.

Неошаман – народный целитель или нью-поп?

Синкретизм как основа шаманизма, точнее всего того, что сформировалось из исходной точки, связанной с практикой погружения в ИСС – шаманизма, жречества, бытового шаманизма, вербального творчества, исполнительства и другого, – до сих пор дает о себе знать. Это проявилось в очередной раз в период всплеска интереса к ирреальному, эзотерическому. Проявилось не только в возрождении многого, развившегося из некогда единого корня, но и в странной синкретичности человеческих одаренностей, талантов, связанных с ИСС-техниками. Специфика отображения таких проявлений в неошаманизме заставляет анализировать это явление не только как социокультурное, но и как психофизиологическое и психоментальное.

Важнейшим вопросом в ситуации с неошаманизмом является вопрос о том, что представляет собой главный герой этого то ли лиро-эпического, то ли трагикомического сюжета. Очевидно, что с момента своего появления неошаманы занялись необычными для шаманизма проблемами: созданием "шаманских профсоюзов"; организацией региональных, централизованных и даже международных объединений; борьбой за утверждение шаманизма на правах конфессии; регистрацией и картографированием священных мест; созданием "шаманских школ" и подготовкой специальной литературы для них; участием в туристическом бизнесе; инсценировкой "шаманских мистерий" для потребителей разного уровня; демонстрацией "шаманских ритуалов" на различных сценах и т.д. Очевидно, что основная масса тех, кто пытается "встроиться" в современную жизнь в роли неошамана, не могут уже претендовать на нишу традиционного шамана, а также не в состоянии – в силу предшествующего опыта – вести жизнь шамана-одиночки, обслуживающего свой род или население небольшого региона.

В такой ситуации возникает закономерный вопрос: а нужен ли этот самый неошаман в современной жизни именно как шаман? Перечисленное выше свидетельствует скорее о ненужности шамана в традиционном понимании в системе современного социума. Однако близкое знакомство с происходящим на местах показывает, что при всех тех странностях, которые наблюдаются в нынешнем неошаманизме (особенно там, где неошаманизм

соседствует и состыковывается с шаманизмом), он оказывается востребованным. Но востребованным в традиционном, привычном для общества виде.

Во-первых, он необходим наиболее пожилой части населения, которая неплохо знает, кто такие шаманы, и помнит многих из них. Этим людям нужны неошаманы в обычных шаманских проявлениях: гадателя, предсказателя, ясновидящего, лекаря, специалиста по контактам с духами (в основном "очищающего" от посягательств негативных духов и обеспечивающего благополучие), мага, избавляющего от негативных ситуаций, участника семейно-бытовых обрядов, выполняющего свою традиционную роль в них.

Во-вторых, в условиях современного экстрасенсорного бума неошаманы стали интересны более молодому поколению, в основном все в той же традиционной роли (преобладает интерес к гадателю и предсказателю, а также лекарю и магу).

В-третьих, неошаманы оказались востребованы представителями властных структур, которым понадобились не только личные консультанты по различным вопросам, но и маги, выполняющие традиционные ритуалы по вызыванию дождя или остановке приближающегося наводнения и т.п. Таким образом, неошаманы заняли место вполне традиционное для шаманов – разумеется, те из них, кто вызывает доверие у местного населения.

Вместе с тем современные неошаманы, стремящиеся к признанию своей "конфессии", оказались заложниками этой идеи: они автоматически заняли место жрецов. Нельзя сказать, что это всех устраивает и с таким положением дел все согласны. Те, кто помнит и знает, что шаманы, например, не должны были даже присутствовать во время ритуалов, проводимых на священных местах, борются с этим, требуют, чтобы знатоков жреческих ритуалов не называли шаманами (вспомним ситуацию с хакасскими тенгрианами во главе с А.И. Котожековым). Однако большинство (нео)шаманов активно занимаются проведением всевозможных ритуалов коллективного характера на священных местах.

Надо сказать, что далеко не все (нео)шаманы состоят в каких-то обществах и занимаются организационной деятельностью; есть такие, кто формально числится в "профсоюзе", но работает дома со своими клиентами, не давая о том никаких объявлений. Это наблюдается там, где неошаманы и шаманы трудноразделимы, где собственно шаманская традиция еще не прервалась. При ее прерванности неошаману гораздо сложнее "встраиваться" в общественную жизнь. Именно здесь чаще всего начинают преобладать функции, свидетельствующие о том, что неошаманизм – это далеко не шаманизм, а в становлении самого

(нео)шамана наблюдаются порой довольно странные трансформации[1].

Одним из таких весьма неожиданных примеров является судьба алтайского юноши из Онгудайского района Республики Алтай Аржана Кёзёрёкова (род *телес*)[2]. Он с детства был необычным мальчиком: предпочитал общаться с собаками, но не с людьми, которые его не всегда понимали; почти не учился в школе из-за болезненных проявлений психофизиологического характера (ПМА, 2005). С 12 лет он изучал горловое пение – *кай*. Это было в 1990-е годы, когда интерес к подобным вещам пробуждался вполне закономерно. Обучение шло в артистической среде: учился у К. Шумарова, ученика Н. Шумарова, артиста эстрады. Научившись кайлить, он стал заучивать различные запевы (части) из эпоса, учился играть на *топшуре*.

Своеобразной инициацией в своей биографии считает сон, увиденный в 1995 г. в с. Тулой Турочакского района, где он был на празднике (что вполне традиционно для музыкантов и сказителей – ср.: *Басилов*, 1999; *Функ*, 1995). Во сне к нему пришел «старик с белой бородой, в белой одежде, коснулся руками его плеча и сказал: “Хорошо поешь. Звуки будут хорошо выходить из твоей груди. Будешь петь “кай”» (*Ямаева*[3]; 1998. С. 110). Молодой человек решил, что это указание свыше – стать сказителем, а не эстрадным певцом. Для 1995 г. на Алтае такая трактовка ситуации вполне естественна. Далее идет обычное создание личной легенды. Например, А. Кёзёрёков убедился в том, что его инструмент живой, когда пытался начать петь, но не смог – топшур “не смог издать ни звука”. Как выяснилось позже, в селе в это время кто-то умер, о чем не знал юноша, как не знал он и того, что при таких обстоятельствах нельзя исполнять сказания. Далее появился еще один традиционный для эпических певцов мотив: молодой человек создал сказание “Тензебей”, а когда исполнил его, то ночью во сне к нему явился богатырь и чуть не побил его[4], но (?) пожалел, сказав: “Сейчас сказителей очень мало. А ты – сказитель... Как тебя побить?.. Сказителей и так уже почти нет...” (*Ямаева*, 1998. С. 111). Чуть позже богатырь явился снова и похвалил за более правильное исполнение сказания.

Это довольно типичная биография (личная легенда) сказителя, но есть в ней один оригинальный момент. Молодой сказитель, как пишет о нем Е.Е. Ямаева “активно участвует во всех религиозных мероприятиях. Он участвует в молениях, старается быть помощником алкышчи. В печати и по радио и телевидению выступает активным сторонником возрождения бурханизма на Алтае. Он выполняет все религиозные обряды, ограничения и т.д. Он почитает духа-хозяина Алтая – Ак Бурхана” (*Ямаева*,

1998. С. 111–112). Такой ориентацией Аржан Кёзёрёков обязан, видимо, своему учителю Н.К. Ялатову, идеологу бурханистского движения на Алтае. У него молодой человек обучается не только сказительскому искусству, но и отправлению религиозных обрядов – фактически, проходит жреческое обучение. Характеризуя Аржана Кёзёрёкова, Е.Е. Ямаева пишет: "Кёзёрёков, на наш взгляд, является сказителем, "отмеченным свыше". Он глубоко верит в свое предназначение – возрождать и продолжать сказительское искусство. Он считает, что ему покровительствуют духи – духи сказительского искусства – богатыри, духи-хозяева местностей и Алтая. Он – избранник духов" (*Ямаева*, 1998. С. 112).

"Избранник духов" совершенно разумно выбрал бурханизм как сферу приложения своих усилий. Дело в том, что на Алтае традиционно сказители могли выполнять функции жрецов (см. главу «Признак "белого шамана"» в настоящем издании). Однако его дальнейшая эволюция оказалась более чем оригинальной. Не исключено, что под воздействием особой популярности шаманизма А. Кёзёрёков заинтересовался им. С недавних пор он, имея менеджера, презентует себя именно как певца-шамана, сказительское искусство которого, по его словам, обладает целительными возможностями. В его планы входят выезды в Москву и зарубежные страны.

Замечу, что это не первый случай сочетания исполнительского искусства и шаманской практики, равно как и установки на то, что горловое пение кай – целительно. Прямым предшественником Аржана Кёзёрёкова в этом является Николай Ооржик – тувинский профессиональный певец-"горловик", который вынужден был прервать свою артистическую карьеру, почувствовав шаманский призыв. Он считает себя посвященным шаманом (посвящение прошел у московского целителя, приезжавшего в Туву) и использует горловое пение теперь в целительских целях. В настоящее время он работает над созданием своей особой целительской методики (ПМА).

Н.М. Ооржик, в отличие от А. Кёзёрёкова, религиозной деятельностью не увлекается. Он, может быть в силу своих прежних интересов, периодически оказывается включенным в чьи-то арт-проекты. Так, вместе с Михаилом Жуковым и его ансамблем ударных инструментов Н.М. Ооржик подготовил оригинальную программу, которая была продемонстрирована на различных сценах, часть ее записана на CD-диск "Шаманские песни (сыгыт, каргыраа, дунгур, хоомей, хомус)". Как специалист по горловому пению, он выступает часто в роли учителя (в том числе для приезжающих в Туву иностранцев) и пытался создать свою собственную школу. Считая себя шаманом, он активно обучает и посвящает "кандидатов" в Москве и других местах.

Устремления неошаманов и жрецов/сказителей к артистическо-целительской практике вполне соотносимы с активно развивающейся в настоящее время арт-терапией. Как известно, арт-терапия представлена сейчас в профессиональной психотерапии и психиатрии (см., напр.: *Бурно*,1999), а также в комплементарной медицине и народном целительстве – в вариантах музыкотерапии (один из наиболее ярких примеров – "белая музыка" Маргариты Домбровской), терапии танцем, скульптурной терапии (знаменитые сеансы исцеления доктором Назлояном через лепку бюстов – см.: *Назлоян*, 1988), терапии живописью (не только в варианте рисования, но и в виде адресного создания картин целителем для клиента с учетом цветовой гаммы – см., напр.: *Харитонова*, 1995. С. 81–88) и т.д.; сюда же примыкает развитие творческих способностей под гипнозом с последующим погружением в творческий процесс (наиболее ярко проявилось в деятельности психиатра В.Л. Райкова – см.: *Райков*, 2000). Авторы разных методик стихийно или сознательно используют различные варианты ИСС, возникающие при творческих процессах. На это же делается ставка и в целительских сеансах. Но там имеет место психоэнергетическое воздействие, в том числе за счет вибрационно звучащих инструментов (варган/хомус) или голоса (кай).

Таким образом, лекарство, творчество и жречество образуют один треугольник, соприкасаясь в точках пересечения сторон. Если мы представим себе схему, где эти треугольники множатся, уходя в глубину, и будем считать, что это движение вниз дает представление об углублении при погружении в ИСС, то на различных стадиях (треугольниках) мы сможем расположить качественно разные состояния, связанные с любой сферой деятельности. Если же считать, что мы при этом по оси времени движемся назад в прошлое, то не исключено – на это указывают гипотезы множества исследователей[5], – что функции шамана, певца/поэта и жреца соединятся в руках одной личности. Между прочим, это вполне оправдано и первым толкованием схемы: поэтапное углубление в ИСС ведет к обобщению всего и вся в такой степени, что именно ощущение единства в себе шамана-поэта-жреца может испытать проходящий этот путь, именно экстатически-трансцендентное мироощущение лежит в основе этого. Можно сказать, что древний синкретизм знания и его проявления в реальности, объединивший сферы будущих психотерапии-искусства-религии, исходно предопределен состоянием глубинных погружений в ИСС, но, вместе с тем, и исходными состояниями формирования эмоций, чувств, сознания.

Поскольку каждый, кто в той или иной степени овладел навыками погружения в ИСС, могут – в той мере, в какой они раз-

вили свои способности, – отправляться в это путешествие из сознания в подсознание и далее, то эти люди в состоянии испытывать ощущение своей причастности к различным сферам, некогда сосуществовавшим в состоянии синкретизма. Их обращение то к исполнительству, то к жречеству, то к лекарству вполне понятны; для них же самих это оправдано не только восприятием их со стороны (слушатели/зрители регулярно сообщают, например, Н.М. Ооржику об исцеляющем эффекте пения), но и их собственными ощущениями в процессе их деятельности (творческий акт может сопровождаться религиозным экстазом, как и процесс лечения, и наоборот).

В результате распада синкретического единства (если оно существовало когда-либо, как представляют себе это современные исследователи) и разделения функций произошло довольно очевидное и ощутимое расподобление шаманизма (оставившего за собой в первую очередь лекарство и обслуживание иных бытовых потребностей) и жречества, пророчества; собственно творчество/сказительство отделилось от этих сфер, скорее всего, еще раньше. Но проявление их в тех или иных вариантах на определенных стадиях погружения в ИСС может сближать конкретные сферы. Так, сказительство и жречество оказываются взаимосвязанными, а сказитель в состоянии заменить жреца, но шаману при этом делать нечего на жреческом камлании (*Ямаева*, 2002), т.к. там требуются иные способности – творческие, артистические, – в то время как шаман ими обладает далеко не всегда, но он является мастером глубинных погружений в ИСС, "мастером экстаза" (Элиаде), "перекликающегося" с пророчеством и т.д.

У современных неошаманов, исходно оторванных от традиционного знания, появляется своеобразное право выбора, предопределенное не только знанием традиции, но и степенью развития способностей погружения в ИСС. Для того, чтобы понять и прочувствовать, почему шаман не должен (и на самом деле не может быть – если это настоящий большой шаман) жрецом, необходимо достичь довольно серьезного развития ИСС-способностей, обрести истинно шаманские качества работы мозга. Надо полагать, именно от этих внутренних ощущений, проявляющихся у (нео)шаманов как абсолютное знание/убеждение, и зависит, какую роль человек может выбрать или оставить за неошаманом. Наличие творческих возможностей с развитием навыков исполнительства в неглубоких стадиях ИСС позволяет воспринимать себя как адепта сказительства, а при желании – и жречества. Объявление себя в такой стадии развития шаманом влечет слабость психоэнергетической работы в шаманских практиках,

в первую очередь, в шаманском лёкарстве, где необходимы в серьезных ситуациях глубочайшие погружения в ИСС.

Таким образом, современный неошаман своей ориентацией на определенный род занятий выдает себя "головой": его обращение к неорелигиозной (жреческой) деятельности свидетельствует об одном "устройстве головы", а четкая ориентация на диагностико-лечебную практику – о другом. Это подтверждают, в первую очередь, данные нейрофизиологии (см., напр.: *Харитонова и др.*, 2006).

[1] Хочу напомнить еще раз о том, что русскоязычный термин "шаман" трудно принимается и, как правило, неточно толкуется в конкретных культурах. Люди пытаются не обращаться к нему: «Современные ительмены в разговоре редко употребляют слово "шаман", только для уточнения, как бы делая уступку приезжему собеседнику. Обычно в своих рассказах они употребляют выражения "один знающий старик" или "знающая бабушка" (*Мурашко*, 1999. С. 173)». Подобные обозначения встречаются во многих культурах в среде непосвященных. Но в каждом языке есть ряд наименований конкретных деятелей, имеющих определенные способности и выполняющих те или иные функции. Например, на Алтае, о котором идет речь, выделяются, кроме собственно шаманов (*кам*), ясновидцы (*коспокчи*), толкователи по приметам (*ырымчы*), гадатели по чашке (*айак таштаачы*), толкователи снов и т.д. (*Баскаков, Яимова*, 1993. С. 18–19). Надо полагать, что определение себя как шамана для А.М. Кёзёрёкова в достаточной мере условно, хотя он и претендует на исцеление пациентов.

[2] Биографические данные см.: *Ямаева*, 1998.

[3] Сам А.М. Кёзёрёков согласен далеко не со всем тем, что пишут о нем исследователи, даже по биографическим данным.

[4] Из текста автора статьи совершенно не понятно, почему это происходит. Обычно богатыри являются после неполного исполнения сказаний (см. подробно: *Харитонова*, 1999б), но здесь значится "Летом он полностью спел это сказание" (*Ямаева*, 1998. С. 111). Возможно, это ошибка исследователя или опечатка, но не исключено, что это написано по сообщению информатора, который именно так воспринял происшедшее с ним.

[5] См. подробно, в том числе библиографию вопроса: *Ревуненкова*, 1980; 1992.

Логика жизни и законы жанра

«В последнее десятилетие
шаманизм вернулся в общественную жизнь
и даже захватил такие урбанистические крепости
западной цивилизации, как Нью-Йорк и Вена.
Ряды сторонников шаманизма
быстро растут во всем мире,
он стал знаменитым фактором
в жизни многих людей.
...Дети "века науки"...
теперь предпочитают экспериментальным путем
прийти к собственным выводам
о природе и границах реального мира.
Шаманизм указывает путь к этому,
так как он представляет собой
методологию, а не религию.»

M. Harner.
«The Way of the Shaman»
М. Харнер.
«Путь шамана»

“Феникс из пепла” или “Сфинкс из песка”?

Итак, современное возрождение культурных традиций демонстрирует весьма неоднородные процессы и результаты. Однако “возрождать” сакральное – дело более чем странное. Возможна сторонняя стимуляция таких процессов, но – возрождение... Вмешательство в глубоко внутреннюю, эзотерическую жизнь – если речь идет о действительно сакральном – вряд ли реально. Если же делаются такие попытки извне, то они приводят к неким странным деформациям, которые трудно счесть новой сакрализацией – примером могут быть хотя бы нынешние шаманские религиозные организации. Иное дело, что на том, что было некогда сакральным, в наши дни находится масса желающих создать себе имидж таинственного провидца-предсказателя или волшебника-целителя, чтобы заработать на жизнь, хотя и в таких ситуациях далеко не все может оцениваться однозначно.

Один из показательных и интересных примеров современных сакральных странностей – это ситуация с “алтайской шаманкой” или “принцессой Укока”. Археологическая находка и последующие события, благодаря современным возрожденческим процессам, всколыхнули, без преувеличения, весь Алтай. С требованиями вернуть национальное достояние народам Алтая выступали многие желающие играть роль духовных лидеров. Люди стали связывать реальные события – землетрясение и иные бедствия – с тем, что сокровище Алтая забрали и вывезли с территории, где оно должно было оставаться. Укок в итоге объявлен едва ли не главным священным местом Алтая (разве что после горы Белухи, где, “как известно”, затерялась Шамбала). Одним словом, “принцесса” продемонстрировала миру, как реальность трансформируется в миф. Для разъяснения ситуации приведу высказывание одного из этнологов – К.Л. Банникова, длительное время работавшего на Укоке и хорошо ориентирующегося в местных событиях[1].

“Для алтайцев Укок не был священной территорией хотя бы потому, что на нем практически не было алтайцев. ...

Из паломников на Укоке за 15 лет были замечены лишь два сумасшедших кришнаита, задержанных в 1991 году при переходе государственной

границы. В Лхасу шли. И все. Могила скифской девушки, на трупе которой половина алтайской интеллигенции мечтают сделать себе пиар и эзотерические карьеры, представляла собой разрушенный пограничным бульдозером невзрачный курган. Он находился вплотную к распаханной контрольной полосе, отчего и пострадал, и вообще бы исчез, если бы не археологи, которые спасли этот памятник.

И никто никогда его не навещал, и ни один сын алтайского народа обрядов на нем не проводил. Это все вранье постфактум".

К этому стоит добавить цитату, приведенную К.Л. Банниковым со слов одного из местных жителей, еще более резко, что особенно показательно, отозвавшегося о происходящем вокруг Укока:

«Как мне сказал один известный шаман, наивно полагать, что археологи смогли бы что-то сделать не по воле духов. Такова была воля духа этой скифской женщины, чтобы при помощи археологов стать известной миру и покинуть Алтай, оскверненный алчными потомками, желающими продать Укок китайцам под газопровод, как сегодня продают они свои леса, вырубая их варварским образом, как продают своих зверей зажравшимся московским политикам, прилетающим к ним поохотиться в заповедники. Как пропивают они свои обычаи и традиции, заливая глаза "антильдом", чтобы не видеть реальности. Вот земля и трясется в негодовании, чтобы напомнить о себе».

Вот такое нелестное для алтайцев мнение. Не названный шаман – не единственный, кто реалистично оценивает происходящее. Оценки местных жителей, на которых рассчитано "возрождение", часто бывают очень резкими и, видимо, не безосновательно. Приведу еще одну пространную цитату, повествующую о реальных фактах возрождения шаманизма. Так описывает корреспондент местной газеты некоторые события из жизни новых шаманов:

«...Прибытие "великой хакасской шаманки" напоминало небольшое переселение народов. Целую вереницу разнокалиберных машин, "под завязку" груженных коврами и прочим скарбом, завершал старенький "жигуленок" с привязанным на багажнике диваном. Целая свита сопровождающих трудилась над обустройством лагеря, пока "царица" отдыхала в тенечке на диване. Такую картину удалось наблюдать однажды. Сейчас, конечно, "великая" путешествует с меньшим размахом, но апломба у нее не поубавилось»[2].

Статья, из которой взят этот пример, представляет собой размышления в том числе на тему «"Шаманский" бизнес», повествуя о конкретных примерах, вот один из них:

«...Потомственная тувинская шаманка кружилась по поляне, выла, пела, била в бубен и... совершенно откровенно "работала" на камеры. Окружившие ее фото- и видеооператоры были просто в восторге – не нужно было мучаться, выбирая удачный ракурс, шаманка вела себя как заправская фотомодель. ...

То, что видели зрители, было даже не шоу, а, скорее, "шову" – так с изрядной долей юмора обозвал подобные выступления один практикующий шаман.

– Нам платят, и мы выступаем. Это не для ума, не для сердца, не на пользу себе и людям. А просто ради денег.

Что и говорить – шаман в традиционном облачении – колоритная фигура, на такой "антураж" западают туристы. Вот и "шаманствуют" на публику все, кому не лень: и профессиональные артисты, и доморощенные шарлатаны, и настоящие шаманы. Кого из них приглашать – выбор большой: на любой вкус и кошелек. ...

Ну, а что же самих шаманов заставляет наниматься на работу для толпы? Кроме денег, что вполне естественно, есть и другой интерес. Помимо чисто меркантильного – славы, участие в шаманских шоу дает возможность приобрести популярность среди публики, наладить контакты с турфирмами, а это опять же новые приглашения и заработки. Более прозорливые стараются всеми силами и средствами попасть на страницы газетно-журнальных публикаций, в справочники и путеводители. А это уже другой уровень – приглашения на международные симпозиумы и конференции по шаманизму, заграничные поездки, гранты благотворительных фондов и прочие блага».

К 2005 г., когда процесс "возрождения" если не завершился, то в значительной степени ослабел, оценки с мест происходящего и происходившего там все чаще звучат негативно. Что же произошло в реальности, и все ли так плохо, как подает местная пресса, критично настроенная в отношении "новых старых традиций"?

В возрождении, как и во всем, что происходит, есть хорошее и плохое; разумеется, по-разному воспринимаемое разными людьми в различной среде. Во всяком случае, в появлении законов о свободе совести и вероисповеданий в различных административных регионах, вне всякого сомнения, были не только плюсы, но и минусы. Минусы общество будет долго пожинать в виде растущих, как грибы, неорелигиозных организаций сомнительного качества и образования разнообразных сект самого грязного толка, зомбирования населения, особенно молодежи, в различных завезенных с Запада и выросших на отечественной почве "осовремененных религиях" или "парапсихологических обществах".

Положение с подобными проявлениями в Сибири и на Крайнем Севере более чем серьезно. Существует довольно много групп, которые даже презентируют себя как агрессивные объединения. К сожалению, в некоторых из них упоминается термин "шаманизм". Приведу пример довольно типичного обращения – приглашения:

«Эзотерическая школа "Агарта" приглашает всех искателей истины на уникальный тренинг "Три таинственных озера", в горах Кавказа, в местах

силы, где бывал великий просветленный мастер – Георгий Иванович Гурджиев. Дорогие братья и сестры! К Вам обращается Великий Гуру Шри Нарада Муни!!! Настало время передать Вам Великое Знание о Единстве Мироздания!

...Учение "Агарты" ведет к восстановлению Нашей утраченной открытости Богу. Это эзотерическое учение, позволяющее вновь обрести Всецелого Бога, а не зацикливаться на одном из его проявлений.

...И на этом тренинге Я впервые передам Вам уникальные праздники, которые позволят Вам соприкоснуться с Дьяволом внутри себя, пробудить ту дремлющую в вас энергию, благодаря которой Вы сможете добиться всего, чего только пожелаете! После этих практик Вас не будет больше пугать слово "Дьявол", "Сатана", ибо Вы всем своим существом ощутите Его могущество внутри Себя и искренне удивитесь, сколько же времени было потеряно на поклонение какому-то иллюзорному Богу, как ограниченно Вы воспринимали мир! ...

Вместе с опытным Наставником, мастером трансовых техник и Сатанинских ритуалов Вы окажетесь участником удивительных Мистерий, во время которых Вы проникните в те глубины подсознания, которые обычно становятся доступны только после долгих лет йогических практик, полных ограничений и сверхусилий. Но Вам достаточно только принять участие в шабаше вокруг костра ведьм и отправиться с ними в удивительный мир Ваших Способностей и Силы!

ПРОГРАММА ТРЕНИНГА:

1-й ДЕНЬ: Шаманизм.

Варгование (горловое пение);

Углехождение (Вы откроете в себе Могущественные, Дьявольские Силы. научитесь управлять стихией огня, обретете силу Духа;

Набор силы кут (личной силы): Обретение духа-помощника;

Путешествие по шаманским мирам;

Создание предметов Силы, оберегов для снятия порчи, а также для создания порчи и сглаза своим недоброжелателям:

Посвящение избранных в Орден Сатаны. ...

• Кармическая диагностика и очищение кармы.

На этой практике, я передам Вам уникальный метод очищения кармы, который еще не знает даже сам Лазарев[3]. ... Я избавлю Вас от ложного понятия греха. ... Лучше всего для этой практики взять с собой какое-нибудь свое любимое домашнее животное: кошку или собаку. И войдя в отрешенное состояние, Вы будете их убивать, при этом не чувствуя горя, страдания, чувства вины и других слабых состояний, которые отнимают у Вас последние силы. А наоборот таким отношением Вы вернете себе всю потерянную ранее энергию. ...

4-й и 5-й ДЕНЬ: Искусство Любви.

• Искусство любви (Лесбиянство, гомосексуализм).

• Познание теории педофилии. ...

Три дополнительных дня уникального тренинга смогут пройти только самые(!) смелые и отважные, кто бросил вызов обществу и твердо решил встать на путь Люцифера! За три дня Сатанинских ритуалов, посвященные обретут новое рождение и примут посвящение в Орден Сатаны. Своим преданным последователям Я передам особые заклинания, с помощью которых можно добиться всего желаемого.

Обращение Шри Нарады Муни к заблудшим душам, попавшим в Школу Шамбалы!

– Я вовремя ушел из Школы Шамбалы и теперь создал свою Школу "Агырты" и ничего общего не хочу иметь с этими людьми. Их учение слишком узко направленно, они говорят только о любви и счастье, и не принимают Сатану и Дьявола. Там у меня не было возможности развивать свое Эго и становиться Властелином всего мира...»

Эти "откровения" взяты из обычной листовки, которая широко распространяется ее авторами, как и само "знание", представленное на нескольких сайтах Интернета. Но есть и более прилично оформленные "послания", вроде уже упоминавшегося уникального в своем роде творения аналогичного учения под названием Сатори, представленного в книге, изданной под псевдонимом Сотилиана Секориского "Путь дурака. Эзотерический триллер" (СПб., издательство "Репринт", 1999). В трогательной заботе о читателях автор снабдил труд пояснениями "Запрещенная литература" и "Людям со слабой психикой читать не рекомендуется!"

К сожалению, этот трактат нещадно эксплуатирует тему шаманизма, строя часть сюжетных линий на шаманском посвящении "неординарного молодого человека Рулона", который, вместе с "русской проституткой и аферисткой Марианной" являются основными героями повествования. Посвящение проводит якобы некий таинственный шаман Алтай Кам. При этом часть повествования непосредственно связана с Алтаем и алтайскими традициями.

В последние годы создателем метода Рулона занялись соответствующие государственные органы, поскольку его деятельность (а это уже целая сеть сект не только в нашей стране, но и во многих странах мира) не только вышла за пределы допустимого в пропаганде наркотиков, например, но и появились первые открытые жертвы ее деятельности.

Таким образом, снятие запретов на религиозную пропаганду – что вполне естественно – оказалось на руку слишком многочисленным деятелям подобного типа, которым очень пригодилась шаманская тема в их практиках. К сожалению, развитие этой темы в таком направлении спровоцировали во многом люди, которые не подозревали о подобном воздействии их деятельности: пропагандисты парапсихологических и эзотерических знаний, активно просвещавшие жителей Республики Алтай и иных территорий.

Снятия запретов на религиозные практики были благом для людей, жаждущих веры. В постсоветский период это оказалось особенно важным, так как что-то должно было заменить лицам

со слабой волей и социально-психической ориентацией исчезнувшие общественные организации, задававшие им жизненные установки с раннего детства, и "отцов от общественности", к которым можно было обратиться в письменной и устной форме по разным поводам. Теперь их заменили "отцы церкви" в различных вариантах, друзей по комсомолу и соратников по партии сменили братья и сестры по церкви, а многие обрели в западных церквях социально-экономическую опору – бизнес-формы, предлагаемые ими, помогают выжить в тяжелейшее время. Вот, например, в Хакасии Церковь христиан веры Евангельской "Прославления" в 2000 г. создала благотворительный фонд "Новая жизнь" для профилактики наркомании и СПИДа. Ими открыты 11 центров реабилитации в различных городах (два – в Хакасии) – это при том, что ни государственных, ни каких иных реабилитационных центров там больше нет. Этот же фонд создал общественное движение "Отцы и матери против наркотиков", "Молодежь против наркотиков", проводит благотворительные акции "Музыка против наркотиков", "Спорт против наркотиков"; они организовали футбольную команду и проводят турниры "Футбол против наркотиков". По данным, полученным от Н.С. Волкова, советника Председателя Правительства Республики Хакасия по вопросам религии, на 01.10.2004 г. 310 бывших наркоманов прошли успешную реабилитацию, благодаря деятельности церкви "Прославления".

Очевидно, то, о чем идет речь, связано не с "возрождением", а с "освобождением", благодаря которому люди вспомнили и о своих традициях. Возрождение традиционной культуры, какие бы негативные моменты мы не наблюдали в этом, дало повсеместно положительные результаты, вполне естественные для современного уклада жизни. Появление традиционных обычаев и обрядов, конечно же, в современных условиях не могло оказаться "восстановлением" того, что имело место в иных культурно-исторических условиях. Совершенно естественным путем многие из этих празднеств превратились в своеобразный вариант художественной самодеятельности (чего, конечно же, тоже не хватает людям после исчезновения привычных советских реалий).

Поскольку такие традиционные праздники (например, национальный Новый год), не говоря уже о глубоко сакральных ритуальных действах (вроде Медвежьего праздника), всегда связаны с магико-мистическими и религиозными верованиями и практиками, то для их проведения потребовались соответствующие специалисты. Ими стали художественно одаренные уважаемые пожилые люди, такие как, например, М.К. Волдина – писательница и поэтесса, знаток фольклорно-этнографической традиции, хан-

тыйских сакральных практик, – которая занимается восстановлением древних священных мест, и создала фольклорный ансамбль, активно работая с подрастающим поколением по поредаче детям и подросткам традиционных знаний и культурных навыков. Во многих местах начал возрождаться институт *алгысчитов* (как, например, в Якутии). Оживились семейно-родовые традиции, в том числе коллективные моления божествам (*тайлганы* у бурят – *Гомбоев*, 2004 и др.) (см. подробно: *Харитонова, Функ*, 2004).

Вместе с тем отмена всевозможных запретов была расценена во многом как вседозволенность. И некоторые вполне разумные ограничения, имевшие место в Советском Союзе, были легко забыты. Это относится к активизации магико-мистического лекарства, в том числе шаманского, народной медицины. На фоне формирования народного целительства сначала в столице, а потом и на самой отдаленной периферии появились многочисленные лекари, деятельность которых часто не имела отношения ни к каким отечественным традициям, не говоря уже о традициях этнических. "Специалисты", окончившие курсы магии, гипноза, психотерапии разного рода, а заодно и новомодных биоэнерготерапии, эниопрактики и т.д., выезжали на периферию или возвращались туда, организуя на местах свой бизнес. Многие, особенно из местных, довольно легко осознавали, что в родных краях люди могут активнее откликнуться на некогда хорошо развитые традиционные формы лекарской помощи – и они становились... "шаманами". Дополнительным стимулом к такой эволюции было желание активной общественной деятельности, что было вполне реально при появившейся совершенно невероятной для традиционного шаманизма идее шаманских религиозных обществ. Заниматься вопросами организации религиозного движения – в сравнении с лечением и предсказаниями – было менее ответственно и более привычно, особенно для тех, кто в советские времена был не чужд оргработе на каком-либо уровне.

Возникает естественный вопрос, насколько то и другое поддерживалось социумом, без чего в принципе ни одно начинание выжить не сможет. Целительство – в любом варианте, будь оно местным, шаманским или привозным, – пользовалось спросом. Это и понятно: недостаточное медицинское обслуживание в большинстве своем очень плохого качества стимулировало обращение к любым лекарям. Если вспомнить, что все это происходило на фоне полной истерии в СМИ: телесеансы с "установками" А.М. Кашпировского, таинственное "радиомолчание" Алана Чумака, многочисленные газетно-журнальные статьи с "заряженными" портретами и многое другое мощно стимулировало

интерес к новым лекарям, а привычка доверять печатному слову, не говоря уже о сообщениях Центрального телевидения, вызвало не только интерес, но и доверие к необычным методам лечения (см. подробно: *Харитонова*, 1996, 2000е). Предлагаемая помощь, как правило, включала магико-мистические элементы. Надежда на чудо и вера в предсказания сделали свое дело: приток клиентов изначально был обеспечен. Далее аудиторию надо было завоевывать и удерживать. Это удавалось не всем. В начале 2000-х годов уже было понятно, кто остается в целительстве (в разных вариантах, в том числе шаманском), а кто вынужден заняться иными делами.

Разумеется, целительство любого варианта было в первую очередь способом получения средств к существованию. И это очень хорошо демонстрирует сам целительский рынок. Например, в перенасыщенном местными (нео)шаманами, знахарями и лекарями современного толка (рефлексотерапевтами, биоэнерготерапевтами и т.п.) Кызыле, столице Тувы, помимо издавна практикующих там русских знахарей, пытаются найти себе применение казахские специалисты. И что самое интересное – находят, даже при том, что в лечебном процессе пользуются мусульманскими молитвами. Не далее как летом 2003 г. я вместе с австрийским психологом и психотерапевтом Дагмар Айгнер познакомилась с двумя казахскими лекарями, проводившими обряды очищения людей и квартир; один из них владел техниками массажа, был знаком с фитотерапией. Оба они вполне успешно находили клиентов среди представителей различных национальностей, в том числе тувинцев. Неразборчивость местного населения вызвана, как уже указывалось, низким уровнем медицины, слишком слабой осведомленностью людей о возможностях аллопатической медицины и иных вариантов лечения и надеждой на чудо исцеления, что поддерживается фоновым знанием древних традиций.

Схожая ситуация наблюдалась у якутов уже в 1992 г. Во время конференции по шаманизму была организована встреча ее участников с выпусками целительской школы В.А. Кондакова. Там присутствовали разноэтничные лекари, каждый из которых демонстрировал некие собственные методики, основанные по большей части на приемах биоэнерготерапии, введенной в оборот Джуной Давиташвили и ее последователями. Но были и довольно оригинальные вещи с претензией на исконность и даже принадлежность к шаманским практикам (см. подробно: *Харитонова*, 1995а). Все это нашло свое применение в те годы, а кое-что дожило и до наших дней. Например, та же А.К. Чиркова, о которой говорилось выше, до сих пор практикует, используя це-

лительские методики, хотя и активно обращается к идее шаманизма. Здесь, очевидно, спрос рождает предложение. В столь тяжелой социально-экономической ситуации необходима помощь психотерапевта, которого с успехом заменяют в условиях периферийного бытия всевозможные лекари и (нео)шаманы.

Потребность в шаманской помощи у современных людей ощущается в меньшей степени, чем одно-два поколения назад: молодежь практически не сталкивалась с шаманским лечением, а среднее и старшее поколения уже привыкли к иным реалиям жизни. Однако фоновое знание – шаманство, еще не исчезнувшее во многих регионах, донесло до наших дней рассказы о шаманских чудесах в области исцеления. Так, например, и сейчас я фиксирую рассказы о различных шаманских чудесах, происходивших с реальными лицами во второй половине XX в. Причем запись не единожды делалась от информаторов, которые сами подчеркивают, что ни они, ни те, о ком они сообщают, не являются людьми малограмотными или особенно религиозными. Фольклоризованная фигура шамана сейчас вызвана из небытия, но шаманская практика значимо корректируется культурной ситуацией (см.: *Харитонова*, 2004в).

Пятнадцатилетие активного "возрождения" сделало более понятной непреложную истину: в одну реку нельзя войти дважды. Нельзя возродить то, что ушло; в новых условиях оно обретет несвойственные себе и, скорее всего уродливые формы, но – можно помочь освободиться от запретов тому, что еще существует, и создать условия для его естественного бытования. Очевидно, в создавшейся ситуации нужна (если нужна) "длительная терапия", а еще лучше – "гомеопатия"; если, конечно, мы хотим сохранить традиционную сакральную культуру, а не заменить ее нью эйджем. Но при этом возникает вопрос: надо ли возрождать традиции, а если надо, то – кому и зачем?

[1] *Кобзев Дм.* На фоне конвульсий индустриализации // Листок. Республиканский информационно-аналитический еженедельник. 2005. № 15(297). С. 5.

[2] *Саможикова В.* Последняя шаманка // Шанс. 2004, 9–15 сент. № 37. С. 11.

[3] *С.Н. Лазарев* – целитель, автор нескольких книг под названием "Диагностика кармы" (первая вышла в 1993 г. в Санкт-Петербурге), в которых он излагает свою методику.

“Духовной жаждою томим...”

Проблемы шаманского становления позволяют многое понять в современных процессах возрождения шаманизма. Очевидно, что процессы возрождения традиционной культуры, особенно сакральной ее части, стимулировались не только внешними причинами. Данный тезис не требует особых доказательств, если учитывать психофизиологическую природу того типа личности, из которого формируются шаманы (*Мещерякова*, 2004; *Украинцева*, 2004). Однако некоторые пояснения, по всей вероятности, необходимы, ведь внутренние процессы шаманского становления – это можно предположить с полной очевидностью – не известны и не понятны исследователям, не прибегающим к практикам погружения в ИСС. Получить же сведения о психофизиологических ощущениях в различных стадиях ИСС от информаторов в рамках этнографических, социально-антропологических или культурологических исследований шаманизма довольно сложно. Во-первых, шаманское становление, как любой личностный процесс, индивидуально и глубоко интимно; во-вторых, будущие адепты проходят сквозь него в таких состояниях, что, как правило, с большим трудом могут воспроизвести целостную картину своих ощущений в этот период (если вообще помнят его целостно и полно); в-третьих, многие приобщенные (а именно с ними и непосвященными чаще всего имеют дело этнографы, этнологи и фольклористы), в отличие от посвященных, создают для исследователей свои легенды на тему шаманского становления, ведь их приобщение к сакральной практике связано с исходным обучением и проходит без особых страстей. Последнее надо отметить особо, так как реально любого и “настоящего” и “ненастоящего” шамана можно обвинить в том, что он создал свою легенду.

Таким образом, взгляд со стороны здесь даже при *включенном наблюдении* может оказаться очень далеким от реальности. Надо заметить, что даже *включенный практикум* (непосредственное приобщение исследователя к практике сакрального) также имеет свои ограничения, но он позволяет пережить те психофизиологические состояния, которые испытывают шаманы. А именно реальные психофизиологические трансформации, происходящие у тех, кто приходит в конце концов к шаманизму и шаманству, и являются внутренними стимулами возрождения шаманизма.

В этнологической среде вполне естественны сомнения по поводу последнего утверждения. Давний спор этнологов: считать

ли проявления аффективных техник шаманизма – транс и экстаз – только культурно обусловленными явлениями[1] или все же согласиться с психологами, психиатрами, нейрофизиологами в вопросе психофизиологической естественности ИСС в шаманских камланиях и шаманском становлении/трансформациях – убедительно свидетельствует, что природа шаманизма и личности шамана этнологам недостаточно ясна. Оставим эти споры тем, для кого столь естественные вещи все еще продолжают быть нерешенным вопросом.

Важно, что именно эти способности и в наши дни позволяют существовать шаманизму. Не стоит забывать только о том, что их стимулирование и развитие довольно многообразно и в некоторых своих вариантах не соотносится с классическими описаниями *избранничества духами*[2] и *шаманской болезни* (см. подробно: *Харитонова*, 1999в; 1999). Именно это позволяет шаманизму мимикрировать в периоды преследований и репрессий, что в свою очередь не дает возможности исследователям увидеть и правильно оценить его "подтекст".

Исходным стимулом к трансформации сознания (изменениям работы мозга) могут стать эмоционально-психический шок, физические повреждения (особенно черепно-мозговые травмы), заболевания головного мозга, прием некоторых лекарственных препаратов, галлюциногенов природного происхождения (растения, грибы), излишний прием алкоголя или наркотиков и т.д. (см. подробно: *Харитонова*, 1995; 1999в). Изменения работы мозга, вызывающие способности к шаманской и иным практикам такого типа, могут случиться и без классического варианта шаманской болезни. Однако сами трансформации дают тот же самый эффект, что и избранничество духами у тех, кто с рождения обладает необычными способностями или у кого они неожиданно раскрываются под воздействием внутренних изменений организма. Разумеется, их конкретные проявления и оформление оказываются культурно и социально обусловленными.

Поскольку такие трансформации человечество пока отменить либо вылечить не может, то появление все новых кандидатов – в том числе и в шаманы – неизбежно. Иное дело, что именно шаманами они могут стать только опираясь на традицию и при соответствующих обстоятельствах. Нельзя не согласиться с теми исследователями, которые считают внешние формы шаманизма культурно обусловленными. Ритуальная сторона практики и аффективная основа техник шаманизма могут трансформироваться под воздействием обстоятельств, вплоть до практически полного изменения с превращением в нечто более приспособленное к новым условиям жизни. Это, например, случилось с волхвами и ку-

десниками Древней Руси в период введения христианства: они превратились в магов и колдунов (*Харитонова*, 1999д).

Проявления суперсенситивных и экстрасенсорных способностей заставляют людей в современной культурной ситуации чаще всего становиться экстрасенсами и народными целителями. Однако там, где когда-то был широко распространен шаманизм, как только ситуация позволила возродить шаманские техники, а общество востребовало (хоть в какой-то степени) суперсенситивно-экстрасенсорно развитую личность в облике именно шамана, навыки и знания, способствующие этому, "материализовались из небытия". Здесь очень показательны регионы с прерванной шаманской традицией, где даже шаманство оказалось к концу 1980-х годов в значительной степени нивелировано. Обратимся еще раз к хакасской (сагайской[3]) культуре.

Полтора десятилетия назад шаманское знание неожиданно открылось у художника Валерия Николаевича Чебочакова (род. 1953). Он оказался первым среди хакасов, столкнувшимся с "принуждением" к шаманской практике в постперестроечной России. Дебют случился у гроба 18-летней племянницы жены.

«Я просто сидел возле гроба, – рассказывает В.Н. Чебочаков. Думаю, полчаса просижу, потом пойду спать. Потом глаза закрыл: вроде встала (*покойница*)... Думаю, чё-то начинает мерещиться... Потом: "Мне надо вот это... помогите..." Я просто очень уставший был, спокойно воспринял. Мать (девушки) мимо проходит, а я говорю: "Слушай, вот это – есть?" "А, есть!" "Ну, – говорю, – надо ей..." Ей там надо было заменить платок на голове, кольцо просила, еще туфли какие-то...

Вот когда девочка эта умерла, я на четвертый день не знаю почему (*родственникам*) говорю: "На седьмой день меня встретите, я на поезде приеду, привезу бубен". Почему – бубен? Зачем он мне? А вот машинально все пошло, как будто кто-то взял за шкирку и тащит. Но – сопротивлялся.

А где бубен возьму? Потом – вспомнил: Был Алексей Онаньевич Шулбаев, который делал первые *чатханы* электрические. Вспомнил, что у него вроде есть бубны. Но – выходной. Посидел – посмотрел (*открылось ясновидение*): а он там, на работе. Побежал к нему. У него было пять бубнов – я уже знал, какой даст.

И вот на седьмой день я поехал. Место сразу определилось в деревне, где надо обряд делать. Я там никогда не был, а гляжу (*используя ясновидение*): березовая роща. "Где это у вас березовая роща?" А там – не березовая роща, там просто лысые горы и ущелье такое; там, может, берез 20 или 10 – не считал. Они в шутку (*это место*) называли березовой рощей. А она любила там играть, там родничок был...

Ну, и там поработал. Один раз только.

Потом через два месяца мне дали книжку, ксерокопию. Там сверху три строчки: "...Хакасские шаманы провожали души мертвых на седьмой день..." Откуда я знал? Я вообще не читал, не интересовался этим шаманизмом.

(?) Тогда Вы впервые камлали?

(!) Вообще – первый раз! Все шло как-то интуитивно.

...У меня в основном общение полевое... Интуитивно какие-то вещи проделываю. Потому что у меня три деда (родные братья) были шаманы. С горами все (общаюсь) чисто практически...» (ПМА, 2002).

Часто встречаются и иные варианты формирования будущих шаманов – наличие необычных способностей с детства. Таких примеров много. Не исключено, что и В.Н. Чебочаков отличался подобными свойствами в раннем возрасте (не случайно он выбрал профессию художника), но на это могли не обратить серьезного внимания.

Вот пример ситуации (Аскизский район Хакасии), когда с детства ребенок отличается наличием суперсенситивных данных, выделяющих его из круга сверстников. Леонид Васильевич Горбатов (род. 1979) – молодой представитель шаманского рода, насчитывающего не менее 12 поколений предков-шаманов (*сагаец* по матери), и белорусского клана черных колдунов. Его бабушка Илчирбе, известная шаманка из села Сыры Аскизского района, определила шаманскую судьбу внука при его рождении странным изречением: "Ленин будет!"

«С самого рождения, – рассказывает Леонид, – во мне замечали некоторые отклонения. Я мог лежать на полу и говорить: "Сейчас придет такая-то женщина, она попросит денежку или придет за хлебом"... Это удивляло. Маме даже советовали сдать меня в какой-нибудь приют для психически нездоровых людей. Порой ей было сложно; она считала, что на самом деле есть некоторые отклонения. Например, мне виделось нечто, я мог показывать на это, разговаривать с *ними*.

Знаете, я благодарен своей маме. Скорее, даже бабушке: она научила мою маму, как вести себя со мной, с таким человеком. Мама никогда не ругала, не била, голос не повышала...

Шаманской болезнью я болел года два, с 14-ти лет. Я буквально ничего не помнил. Я мог разговаривать с человеком и не знать, кто он. Я мог несколько раз спрашивать: "Кто он? О чем мы разговариваем?" Это похоже на склероз. Я буквально ничего не помнил. Я мог выйти раздетым на улицу...» (ПМА, 2001).

Становление суперсенситивно-экстрасенсорных способностей Леонида пришлось на постперестроечное время, когда о шаманизме уже много говорили и даже стремились к его возрождению. К 16-летию Горбатова, когда фактически началась его шаманская практика и стали обращаться клиенты (см. подробно: *Харитонова*, 2003а), в Сибири уже проводились конференции по шаманизму, формировались шаманские центры, в Хакасии возрождались традиционные празднества, а в Абакане существовало первое общество с задачами возрождения традиционной религии, которую это объединение соотносило тогда с шаманством. Очевидно, молодой человек с развитыми суперсенситивно-

экстрасенсорными способностями и воспитанный в традиционных представлениях о шаманизме и шаманстве (в Аскизском районе и сейчас хорошо сохраняется бытовое шаманство/шаманизм, даже традиционное шаманство) мог довольно просто сориентировать свою судьбу. Судя по его личной легенде, окружающие предопределили его профессиональную шаманскую деятельность, поскольку нужду в нем испытывали и те, кому нужна была традиционная помощь шамана, и те, кто в это время создавал новые религиозные общества[4]. В отличие от В.Н. Чебочакова, который начал свою практику до активизации шаманского движения, Л.В. Горбатов имел разные возможности приобщения к шаманскому знанию, однако у него не было настоящего прямого учителя, введшего его в шаманство и посвятившего в шаманы. Он не видел настоящих камланий. Поэтому его практика шамана – это в основном его личные достижения на базе отрывочных знаний, полученных из самых разных источников.

Такая ситуация типична для шаманов без бубнов и нынешних неошаманов. Ее нельзя воспринимать как полностью оторванную от традиции. Напомню о старой сагайской шаманке без бубна бабушке Сарго, которая не имела учителей, видела ритуалы шаманов только в детстве, не знала шаманских текстов. Но избранница духов обрела сокровенное знание, когда камлала над умирающим малышом.

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

(?) Какими словами камлала?

(!) Тех, кто забирал, ихними же словами и делала...

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

(!) На этой земле какие курсы (*есть*), на той земле такие (*же*) курсы (*есть*) – учат (*там*) всему. Они (*духи*) учат" (ПМА, 2001).

Интересно, что С.Р. Майнагашева (род. 1925), у которой в раннем детстве началась шаманская болезнь (она не смогла даже учиться в школе – см. подробно: *Харитонова*, 2003а), не была посвящена в шаманки, хотя в те времена еще активно камлали шаманы с бубнами. Однако, как считали шаманы, к которым обращалась ее мать, шаманские силы девочки превосходили их собственные силы.

«Возили к шаманам, они не хотели на меня камлать. "Твое шаманское более сильное, оно подавляет нас" (*говорили*).

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

Среди охотников была (*шаманка*) Мокий. Она была с бубном, все облачение имела. (*Мать привезла к ней.*) Я на улице, на телеге лежу. А мать

зашла (*в жилище*): я привезла ребенка; если сможешь – (*в шаманство*) введи, а если не сможешь – закрой (*шаманские способности*).

Мокий взяла *туур*, стала у двери: раскачивала-раскачивала бубен – никак не могла *тёсей* собрать! Мать спрашивает: "Ну, как?" "Не могу никак *тёсей* собрать своих!.. У девочки шаманское слишком сильное, подавляет. Слишком мощная (*шаманка должна быть*)". Шаманка Мокий (*еще*) сказала: "Сама собой начинай – над тобой нету сильнейшего"» (ПМА, 2001).

Самостоятельное начало практики даже в этой традиции с обязательным учительством в виде исключения допускалось. Предполагалось, что очень сильная суперсенситивно-экстрасенсорно одаренная личность может без сторонней помощи справиться с проблемой трансформаций в работе мозга и психики. Что же касается шаманского знания, то оно всегда было в достаточной степени индивидуализировано.

Механизм обретения его задается психофизиологией, а формирование – психоментальностью. На уровне психофизиологии мы имеем различные варианты ощущений и восприятия их, многочисленные возможности создания различных техник получения информации и использования психоэнергетики; на уровне психоментальности, где вступают в силу социальный и культурный контексты, идет выбор конкретного варианта оформления и эксплуатации знаний, выбор конкретных техник работы и интерпретаций суперсенситивно-экстрасенсорных проявлений. Таким образом, если одаренный в суперсенситивно-экстрасенсорном отношении человек оказывается в поливариантной ситуации, как сейчас – с широко распространенной экстрасенсорикой и парапсихологией, наличием многочисленных групп, развивающих различные способности, и стремлением некоторых слоев общества к возрождению традиционных вариантов магико- и религиозно-мистических практик, – то у этого человека есть реальная возможность выбора пути: он может стать шаманом, но может заниматься освоением различных психотехник во вполне современном варианте.

И если у шаманов без бубна выбора не было, то у нынешних кандидатов есть путь не только в шаманы. Однако – что особенно интересно – многие из них в силу сохраняющейся традиционной психоментальности (они выросли в обществе, где давало о себе знать шаманство и еще не угас бытовой шаманизм) изначально ощущают многое в проявляющихся способностях через представления, свойственные именно шаманистскому мировоззрению. Вот пример такого восприятия психофизиологических проявлений – ситуация сильной нейрофизиологической реакции на попытки войти в "рабочее состояние" (в ИСС), которая воспринимается, благодаря известной традиции, как явление шаманского духа[5].

«...А то, что касается состояния, – рассказывает о себе сагаец В.С. Топоев[6], – оно пришло ко мне тоже неожиданно в свое время. Я занимался проблемой сына моей тетушки, и вдруг я оцепенел, меня начало заводить туда (*перекашивать лицо назад, вправо*), мышцы шеи настолько были напряжены, глаза выпучились... (*помощник*) со страху чуть не убежал, поскольку у меня лицо-то изменилось, глаза – навыкат, шея – туда, как бы голову затянуло; он (*помощник*) не знает, что делать. ... Вот этот шаманский дух, он закручивает, что как бы мало и не покажется...

И вот точно так я провожу семинары: хочу сказать ну то, что я как бы знаю, начинаю говорить – он мне обычно вот так голову закручивает (*показывает обычную для говорения "духа" позу: губы вытянуты, голова – вправо, наклонена за спину*), лицо искажается... Может, закручивает, чтобы люди не видели искаженное лицо... И начинает там (*говорить*) совершенно другое... Я об одном хотел сказать, он говорит о другом, например... Вот после этого (*факта управления телом шамана со стороны духа, так сказать, после первого "вселения"*) я стал говорить. Причем речь идет произвольно как бы. Например, если она (*клиентка*) спрашивает у меня – ("*дух*") начинает говорить и причем (*сказанное*) точно совпадает, я много раз проверял, точно совпадает с какими-то фактами. И причем мне не надо особо слушать или галлюцинировать – стоит как бы расслабиться... Или не то что даже расслабиться... Трудно сказать, как это происходит, трудно объяснить... Он – даже не захочешь – он делает это. Помимо моей воли иной раз» (ПМА, 2002).

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

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

"...Но для этого есть Хоттабыч (*основной дух-помощник*), а не я. Он начинает это делать, как бы направляет духов. Я, скорее всего, не управляю

этим процессом... Слова находит – Хоттабыч, действия делает Хоттабыч... Я ни при чем при его делах-то. Я просто хожу и, когда ситуация созревает, я просто должен войти в какое-нибудь измененное состояние сознания, отдать в распоряжение все свое (*свое тело в распоряжение духа*) – и все. А то, что он делает – это я не придумываю, это, скажем так, это его проблемы: каких духов собрать, чего там сделать..."

Обратим внимание на то, что при "общении с духом" (нео)шаман имеет возможность получать сведения о различных традициях и, в том числе, шаманской практике предков, шаманских технологиях. Это утверждают многие современные неошаманы, в том числе и В.С. Топоев:

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

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

Очевидно, что накапливаемая таким образом информация воспринимается самим неошаманом как абсолютно достоверная. Не будем вдаваться в подробности, каким образом и откуда человек извлекает необходимые ему данные о традиционном шаманстве и шаманизме, но в реальности он обычно выстраивает довольно схожий с традиционным свой ритуальный комплекс. При этом естественно, что даже те (нео)шаманы, которые, как В.С. Топоев, настроены весьма реалистично и критично в отношении происходящего с ними, сохраняют в своей практике многие элементы традиции. Надо заметить, что они даже специально стараются к этой традиции приобщиться через еще оставшихся знатоков шаманства и бытового шаманизма, а также шаманов без бубнов. У В.С. Топоева есть такая шаманка без бубна, которую он фактически считает своей наставницей – это Т.И. Канзачакова (см. подробно: *Харитонова*, 2004в).

В современной ситуации важные трансформации традиции происходят в практике не только (нео)шаманов. Это сказывается в первую очередь в значительных видоизменениях обрядовой стороны камланий (отсекаются длительные "повествовательные" части шаманских путешествий, которые в наши дни стран-

но было бы осуществлять на протяжении нескольких суток – ведь сами мистерии не вызывают уже столь большого интереса со стороны общества; (нео)шаман может работать путем инсайта, не используя бубен – наше скоростное время также вносит свои коррективы в выбор методик). Посмотрим, например, сюжет шаманского путешествия Л.В. Горбатова в его пересказе (ПМА, 2001).

"Сначала я попросил у духа этой местности разрешения на камлание. После я спустился недалеко камнем по реке Аскиз, потом поднялся волком на гору Алжин-чон. Оттуда я полетел птицей по горной гряде Чыты-хыз, долетел до реки Бейки. Посидел, пообщался с теми духами. Они мне разрешили лететь дальше. Я орлом долетел до ложочка Суглох-кюк. Там, можно сказать, город горных духов. Когда я пришел спросить, можно ли продолжить путь, я встретил их сопротивление. Но мне удалось их уговорить – кормлением – и они мне позволили продолжать путь. Мой род происходит из этих мест, поэтому духи относились ко мне, как я к ним.

После я верхом на коне дошел до горы Аргат, где попросил дать мне силы, чтобы идти дальше. Дошел до той горы, откуда вышли мои предки, – в Хакасии все люди горные, они вышли из горы, и в горе их хоронят, – я маленькой букашечкой пролетел до своей родовой горы. И, конечно же, там я получил силы. Мне позволили взять бубен, второго коня – коня-Солнце. И я отправился к Коча-хану. Коча-хан – это тот дух, тот Бог, можно сказать, который заведует гармонией, спокойствием, развитием всего на земле. Мне удалось выпросить его благословение, чтобы жить на земле гармонично. И я быстро-быстро потом вернулся по этим же местам и остановил камлание".

В самом ритуале момент шаманского путешествия, выделенный поведением (нео)шамана, был, скорее всего, медитацией в варианте направленного фантазирования[7]. Содержательно это "путешествие" максимально приближено к современным представлениям и знаниям (нео)шаманов. Такие трансформации неизбежны во времени. Они пока не коснулись главного – веры в то, что шаманизм существует не только как набор традиционных техник и антуража, но и как особый ирреальный мир, контактирующий через шамана с миром проявленным. Именно это не дает шаманизму полностью исчезнуть, трансформироваться в научно объясняемые и понимаемые техники функционирования психики и работы мозга.

Интересно, что В.С. Топоев, физик по первоначальному вузовскому образованию, сохраняя веру в шаманизм, пытается интерпретировать многие воспринимаемые им процессы уже не только с позиции шаманской традиции. Он осознает "энергетическую" суть "духов", понимая, как его психоментальное начало превращает энергетику в образы.

«Я понял, что реальный дух в определенной форме – форме Медведя или Волка – вряд ли может существовать среди магически сильных духов,

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

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

(Х) Кого ты отправляешь в подземный мир?

(Т) Духа, например... птичку...

(Х) Это дух-помощник?

(Т) Можно так сказать....

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

(Т) Иногда да. Это зависит от ситуации, от проблемы. Иногда надо выдернуть нечто такое... Тогда я обычно Медведя[8] зову... Медвежьей силой пользуюсь. А то, что касается птички, то она – туда (*в нижний мир*)...

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

Таким образом, психоэнергетические ощущения, которые испытывает (нео)шаман, могут им осознанно или бессознательно трансформироваться в тот вариант ви́дения, который предлагает ему его собственное мировоззрение. Очевидно, что у адепта, наследовавшего конкретную традиционную практику и мифологию, это проявится в персонажах известной ему мифологии, а у некоторых современных посвященных, стремящихся к анализу процессов, происходящих в них самих, могут наблюдаться осознанные процессы работы с психоэнергетической сферой.

Интересно, что и традиционные шаманы для того, чтобы “увидеть своих духов” в начале камлания должны были пройти через процесс формирования их из неким образом воспринимаемой энергетики.

“Мои духи-помощники – *Дазангы-ээрен* и *Чомбу-ээрен*, которые пришли ко мне от деда, есть и другие эрени. Когда я начинаю камлать, то сижу и, закрыв глаза, играю на хомусе, слушая, как он поет. Потом начинаю под варган петь сама, тихонько звать к себе моих эреней. Сначала в глазах сов-

сем темно, а потом появляются перед глазами белые точки, начинают мелькать, как крупный град. Вижу – это эрени, узнаю каждого, и больше града нет"[9].

В экспериментальном варианте (ПМА, 2001) при моделировании процесса шаманского восприятия[10] оператору, ничего не знавшему о шаманских практиках и воспринимавшему изначально виртуальную реальность сеанса в виде энергетических потоков или реалистической образности, довольно быстро удалось перейти на уровень моделирования образности шаманской – "видеть духов", приходящих в виде животных, птиц, фантастических образов.

Очевидно, что восприятие виртуальной реальности, своеобразных "энергетических картин" возможно в разных вариантах. Значительную роль здесь играет психоментальность субъекта, его культурный генофонд, но не меньшую – настроенность на определенный вариант восприятия, иными словами – культурная и социальная предопределенность; игра сознания оставляет право выбора за субъектом – здесь, как при включении телевизора, можно установить нужный канал.

Остается сложнейший вопрос: почему же люди, выросшие в среде, где шаманство является одной из важнейших составляющих мировоззрения, предпочитают возвращаться к шаманизму, даже если этого шаманизма уже не осталось в изменившейся жизни? Только ли оттого, что еще существует или была дополнительно простимулирована потребность общества в шамане? Думается, что внутренние причины здесь не менее важны и именно они являются одним из основных стимулов, поддерживающих до сих пор шаманский вариант существования суперсенситивно-экстрасенсорных способностей.

Подтверждение стремления к аутентичным формам проявления способностей можно найти не только в среде новых шаманов. Например, один из представителей русского знахарско-колдовского искусства, наблюдаемый мною много лет, с целью расширения круга познаний и навыков, а также простого эксперимента, пытался осваивать эксперименциальный шаманизм по М. Харнеру – но сразу же понял, что это не его методики работы (см. подробно: *Харитонова*, 1997; *Сафтуф, Харитонова*, 1999); чуть позже он прошел два посвящения в системе Рэйки, однако очень быстро отказался и от мастерского посвящения и от работы по этой методике. Мотивация была чрезвычайно важной: у него возникло ощущение, будто, получив возможности техники Рэйки ("энергетический канал"), он начал утрачивать свои собственные ("свой канал"). Если перевести эти рассуждения на язык нейрофизиологии, то станет очевидно, что хорошо усвоенные и отра-

ботанные старые варианты "переключения" различных отделов головного мозга при привычных методах погружений в ИСС и работы в них в результате предложения иных методик и, соответственно, новых схем работы мозга, стали забываться, происходили сбои ("утрата канала"). Чтобы восстановить отработанные схемы, ему пришлось отказаться от возможностей Рэйки.

Можно предположить, что в суперсенситивно-экстрасенсорной работе мозга преимущество отдается изначально усвоенным схемам работы или тем, к которым субъект наследственно предрасположен. И это поддерживает живучесть любой такой традиции. Вместе с тем здесь же содержится ответ на спорный вопрос о "психической патологии" в шаманских родах. Скорее всего, вся "патология" связана с наследуемым генокодом. Мозг стремится сохранить полезные наработки через генокод. Нельзя исключать, что любые наработанные навыки психофизиологического порядка, "шаманские" (т.е. суперсенситивно-экстрасенсорные) способности в виде предрасположенности в большей степени именно к шаманским техникам могут наследоваться, как и сама склонность и позывы к трансформации работы мозга (шаманская болезнь). Однако это требует серьезной нейрофизиологической (но ни в коем случае не психиатрической) проверки и статистически значимого подтверждения.

Скрупулезное изучение психофизиологии и психоментальности шамана, зависимости психоментальных проблем от психофизиологических проявлений – одно из важнейших направлений, которое необходимо развивать в наши дни в интегративном шамановедении, чтобы ответить на самые разные вопросы о феномене человека и работы его сознания, о роли психоментального аспекта в существовании Человека и Вселенной.

[1] Одной из наиболее активных поклонниц этой точки зрения является французская исследовательница шаманизма Р. Амайон (*Hamayon*, 2004), создавшая в Париже Центр сибирских и монгольских исследований, который занимается изучением шаманизма в том числе. Одна из последних публикаций по шаманизму различных азиатских народов предпринята Р. Амайон и ее коллегами в журнале "Religions & Historie" (2005. N 5).

[2] *Избранничество* как повод обращения к экстрасенсорным практикам, широко представлено не только в шаманской традиции (см. об этом, напр.: *Новик*, 1984. С. 194–197; *Харитонова*, 1999в); это понятие, стимулированное в своей основе развитием суперсенситивно-экстрасенсорных способностей человека, в несколько различающихся вариантах имеет место в любой магико- или религиозно-мистической сфере и практико-бытовых проявлениях, где такие способности эксплуатируются. Иную точку зрения см.: *Булатов*, 2004.

[3] Одна из этнических групп, вошедшая в состав хакасов.

[4] Л.В. Горбатов значится в документах, поданных на регистрацию «Общества традиционной религии хакасов “Хан Тигір”», которое создала Т.В. Кобежикова, как глава районного объединения.

[5] Однако восприятие аналогичных проявлений в иной традиции, например в русской (славянской), будет совершенно иным: проявление такого самопроизвольного говорения ассоциировалось здесь с вселением нечисти – *икотки* и др. (см. подробно: *Харитонова*, 2004в; ср.: *Коновалов*, 1908; *Никитина*, 1993. С. 15–16; *Новик*, 1984. С. 194–196).

[6] В.С. Топоев – кандидат-психологических наук, до недавнего времени зав. лабораторией этнопсихологии в Хакасском НИИЯЛИ (Абакан), практикующий неошаман. См. подробно: *Харитонова*, 2004в.

[7] Л.В. Горбатову сложно было войти в ИСС в силу обстоятельств (начался дождь; в ритуал камлания, которое планировалось как индивидуальное, вмешалась целая группа лиц, старавшихся этот дождь остановить; эмоциональное состояние участников было изначально негативно напряжено, поскольку к месту действа прибыли две группы (нео)шаманов, конкурирующих друг с другом; у камлавшего сломалась *орба*, но он не прекратил ритуал, согласно традиции, а взял другую и т.д.); он довольно долго работал с бубном, а потом опустился на одно колено и некоторое время отрешенно пребывал в такой позе – в это время и было осуществлено основное “путешествие”.

[8] Интересно, что одна из рисующих народных целительниц Н.В. Логвешкина, видевшая В.С. Топоева во время сеанса, изобразила его дух в виде медведя, указав, что у него есть и другие духи, но этот, по ее мнению, главнейший.

[9] *Вайнштейн*, 1991. С. 254–255. Записано в поселке Кунгуртуг в юго-западной Туве в июле 1983 г. от шаманки Дежит Тожу (72 года); ср.: *Харитонова*, 2000, 2004в.

[10] Работа по проекту РГНФ № 02-06-00042а, оператор А.М. Фролов.

Вселенная глазами шамана

Проблемы психоментальности становятся важнейшими при исследовании мировоззрения человека, особенно характера формирования новых представлений о мире у (нео)шаманов. Обращение к шаманским практикам в условиях современности ставит (нео)шаманов перед необходимостью в значительной степени самостоятельно формировать свои шаманские представления о мире, создавать свою "шаманскую Вселенную"[1]. Поскольку большинство их не настолько хорошо знакомы с шаманством, чтобы воспроизводить согласно фольклорно-этнографическим знаниям привычную для традиционного общества картину мира, они опираются лишь на отрывочные сведения, известные им. Таким образом, теоретически можно ожидать, что их шаманские путешествия окажутся значительно отличными от известных исследователям из ранних записей. Однако это важно для сюжетно-композиционной и вербальной составляющей ритуалов и в большей степени имеет отношение к жреческим мистериям (*Функ*, 2003а; 2005). Неслучайно (нео)шаманы[2], если и осуществляют подобные камлания, то редуцируют в них в первую очередь вербальную составляющую. Это касается внешней стороны шаманских ритуалов, где нынешние (нео)шаманы, как и все, кто пытается восстанавливать традиционную культуру, оказываются в положении лиц, вновь открывающих фольклорно-этнографическую традицию, обычно по печатным источникам.

Современное возрождение традиционной культуры, чаще всего базирующееся на получении знаний из этнографической и иной специальной литературы, а также из беллетристики и журналистских сообщений, новых этнографических фильмов заставляет основных подвижников этого процесса писать сценарии и разыгрывать праздничные действа согласно имеющимся в таких источниках сведениям. Конечно, среди активных "возрожденцев" достаточно людей, которые сами родились и выросли в традиционной деревенской среде, знают о культуре предков не понаслышке. Однако и их знания, как правило, знания сторонние, фоновые. В первую очередь потому, что они успели получить и усвоить в детстве, в подростковом возрасте, иногда в ранней юности только такой набор фольклорно-этнографических данных, мировоззренческих представлений, который им был доступен именно в тот период их жизни[3]. А это значит, что для абсолютного большинства лиц, стоящих у истоков возрождения, знания, на которые они могут опереться в восстановлении того, что

имело отношение к сакральной деятельности старшего поколения, окажутся, все же, сторонними.

Там, где речь идет о возрождении сакральных практик и сакрализованных традиций, отсутствие исконного, исходного знания, отсутствие хотя бы "приобщенности" к определенным практикам – чревато значительными искажениями существовавшей некогда традиции. Иное дело – насколько это важно для становления народной культуры в ее нынешнем варианте. Этнические компоненты синтезированной культуры в ее современном бытовании вряд ли требуют абсолютной подлинности и точности восстановления именно в сакральной своей части. Очевидно, что общество за годы советской власти ушло достаточно далеко в своем цивилизационном становлении (не будем обсуждать здесь, сколько в этом процессе хорошего и плохого). Если в ближайшее время "клерикализация всей страны" не приведет к слишком значительным трансформациям в сфере сознания (то есть, если абсолютное большинство из нас не начнет верить в какого-нибудь бога с таким же рвением и неистовством, как совсем недавно верили в идею коммунизма и построение социализма), то такая ситуация с возрождением культуры всех вполне устроит: у нас есть масса примеров тому в европейских странах.

Это понятно, если говорить о культурном возрождении в целом. Отсутствие же "приобщенности" к "внутренним", эзотерическим знаниям для возрождения шаманизма и иных традиционных практик, а также верований и представлений, с ними связанных, на данном этапе не столь безболезненно. Между прочим новые претенденты на сохранение и применение в жизни традиционных сакральных эзотерических практик находятся в настоящее время в такой же ситуации, в какой оказываются ученые, занимающиеся этой сферой культуры. И те и другие могут в основном интерпретировать полученное из различных источников с большей или меньшей степенью достоверности, причем их интерпретации, естественно, будут диктоваться их собственной психоментальностью.

Однако у лиц, обратившихся к сакральным практикам (если они имеют так называемый "дар" – шаманский, колдовской, знахарский – в данном случае безразлично, какой конкретно), есть еще одна возможность приобщения к знаниям эзотерического круга, о чем уже говорилось в предшествующем разделе: эти люди могут, как они теперь выражаются – поскольку все они включены в нынешнюю эзотерическую субкультуру[4] – "получить информацию", "подключившись к Информационному Полю". Многие из них, правда, характеризуют такой эффект более традиционно, сообщая о том, что им что-то рассказывают духи или

святые, ангелы и т.д. Схожие процессы имеют место при попытках искусственного приобщения к практикам такого рода – через известные в различных традициях галлюциногены и иные вещества, способствующие "открытию третьего глаза". Погружения в ИСС, чем бы они ни вызывались и ни стимулировались, сами по себе могут быть различными по характеру ощущений, видениям, особенностям работы в них (в том числе – в получении информации). Очевидно, что и интерпретации этой информации, комментарии к ней будут различны в зависимости не только от перечисленных выше моментов, но и от уровня образованности, круга познаний, особенностей психоментальности конкретной личности.

Таким образом, целый комплекс посылов должен определять получаемую информацию, благодаря которой индивидом конструируется целостная картина мира и формируются ее философские интерпретации.

Проблема формирования картины мира, "шаманской Вселенной" важна для нас в контексте возрождения сакральных практик. Именно такие построения, где восприятие традиционное, цивилизационное, исходящее из современного круга представлений, значительно различаются, могут стать при исследовании одним из показателей особенности конструирования личной виртуальной "шаманской Вселенной" у современных адептов сакральных практик. Кардинальные различия лежат не только в сфере знания/незнания (в этом отношении логичнее было бы разграничивать хранителей культуры и ее исследователей), но и в сфере знания реального/виртуального (здесь проходит граница между непосвященными/посвященными). Таким образом, на примере "шаманской Вселенной" может выявляться: 1) знание претендентом фольклорно-этнографического материала, 2) его возможности в сфере шаманской деятельности.

В оценке непосвященности/посвященности конкретных лиц знания о виртуальной Вселенной в одном случае будут четко связаны с традиционным наследием и наложившимися современными сведениями, а в другом они значимо определятся через личное восприятие виртуальной реальности, через опыт погружений в ИСС. И тогда можно предположить, что в ситуации возрождения культур вполне реальна значительная модернизация традиционных представлений. Личностный опыт ИСС и обычный жизненный опыт ведут к ви́дению картин, далеких от тех, которые воспринимали предки (*Scharfetter*, 1995). Однако незнание традиций освобождает от четкости их воспроизведения, но отнюдь не от идеи следования им.

Следование традиции – в неошаманизме особенно – заставляет новых "призванных духами" либо искать сторонние сведения о

культуре своего народа, о шаманизме в первую очередь, либо полагаться на свое виртуальное восприятие. Тем более что идея небесного учительства, посвящения духами и их постоянной помощи (в том числе информацией, ответами на любые вопросы) подкрепляет эту установку. И действительно, если человек, переживает при глубоких погружениях в ИСС виртуальную реальность более глубоко и эмоционально, чем реальную (*Тарт*, 2003; *Krippner*, 1999 и др.), он может с уверенностью сказать кому угодно, что его знания абсолютно достоверны.

Именно сильные ощущения во время глубоких погружений заставляют таких людей с завидной легкостью браться, например, за лечение пациентов, состояние которых медики могут оценивать как тяжелое и даже критическое. Их не останавливает в безвыходных ситуациях отсутствие в настоящий момент знания конкретной проблемы. Напомню (см.: главу "Духовной жаждою томим..." в настоящем издании; *Харитонова*, 2003а), как хакаска бабушка Сарго уверенно говорит: "На этой земле какие курсы (*есть*), на той земле такие (*же*) курсы (*есть*) – учат (*там*) всему. Они (*духи*) учат". Этой женщине невозможно не верить. Она прожила страшную жизнь, "страшную" в человеческом плане: будучи с детства признанной больной в сфере официальной медицины, она не имела возможности даже учиться в школе. Странное поведение маленькой девочки свидетельствовало о шаманской болезни, о явлении шаманских духов в роду Майнагашевых в очередной раз. Но на сей раз ощущение пришедшей силы заставляло людей знающих опускать руки: никто не мог помочь Сарго ни избавиться от тяжелейших неврологических и психических проявлений, ни стать шаманкой. Ощущение того, что силы, стоящие за кандидатом (или таящиеся в нем?), огромны, заставляли даже шаманов с бубнами – т.е., согласно традиции, сильных шаманов – отступать: "их духи" пасовали перед такими "соперниками". Сарго вынуждена была самостоятельно справляться с тяжелейшими проявлениями своей психофизиологии. Ее мучили страшные психоневрологические приступы. Шестнадцатилетняя девушка справилась с шаманским недугом и сама обучила свой мозг работе в ИСС.

Очевидно, что при таком становлении человек обретал некое "знание" – абсолютное с его точки зрения, ведь по его представлениям это знание ему дали потусторонние силы, которым он просто не мог не верить из-за особенностей мировосприятия.

Сарго, конечно же, не была единственным примером подобного вхождения в шаманство и освоения шаманизма. Она и другие ее сверстники, прошедшие самостоятельно путь шаманского становления, естественно, не на пустом месте начинали свою

практику: хотя бы в детско-подростковом возрасте они наблюдали деятельность местных шаманов (порой, как в случае Сарго, очень сильных и известных). Они росли в среде, где были представлены все три – в отношении сакрального знания – категории лиц: посвященные, приобщенные, непосвященные. Их сознание впитывало традиционное знание о шаманизме, которое в то время было вполне естественным и только начинало запрещаться властями, но не отвергалось и, тем более, не осуждалось, не высмеивалось соплеменниками[5]. Кандидат, хорошо зная реалии виртуального из культуры шаманистов, в которой он вырос, в своем самостоятельном становлении обретает "знание", открывающееся только ему (что вполне естественно, так как оно пропущено через его психофизиологию и порождено его психоментальностью).

Насколько можно в такой ситуации рассчитывать на некое абсолютное обновление традиционных представлений – зависит, конечно же, от особенностей конкретного кандидата. Полагаю, что здесь важно разграничивать две составляющие: знание, воплощающееся впоследствии в фольклорно-этнографической составляющей практики адепта, и знание, позволяющее ему осуществлять свою практику, – т.е. знание принципов и особенностей вхождения и погружения в ИСС, специфики функционирования в них элементов сознания, возможности технической работы в них. Вот это знание будет своим и в восприятии адепта особенным, во всяком случае, для того, кто прошел путь становления самостоятельно, без обучения, введения в шаманство и социально регламентированного посвящения в шаманы. Является ли оно особенным и специфическим в действительности – вопрос вопросов. Но здесь, скорее всего, уместен почти отрицательный ответ; особенность этого опыта связана в основном с практикой индивидуализации его, которая, конечно же, в ситуации самостоятельного постижения внутренней сути шаманизма бывает более чем специфической. С этим в итоге будут связаны характеристики пришедшей силы, ставших помощниками духов, может быть, даже особенностей внутренних ощущений и поведения при очередном сеансе работы.

Если рассматривать как пример фольклорно-этнографический аспект практики С.Р. Майнагашевой, то в нем явно представлена известная в регионе традиция. Бабушка Сарго и сейчас еще иногда проводит обряды очищения своим близким, если в том есть нужда. Иногда делает это и по просьбе сторонних лиц (например, приехавших исследователей, если среди них находит подходящего человека, нуждающегося, по ее мнению, в ее помощи)[6]. Ее работа представляет собой хорошо известные очисти-

тельные обряды, которые проводили обычно начинающие шаманы с помощью мужских штанов или иногда иной вещи черного цвета. Кстати, бабушка Тади – Т.С. Бурнакова, проживающая в том же Аскизском районе и также не вступившая на путь настоящего шамана с бубном по социальным причинам, – рассказывая о своих многочисленных предках-шаманах, можно сказать, даже несколько пренебрежительно отзывается о такой практике. “Мой отец камлал штанами. Отец-то мой – сын шамана”, – говорит она, хотя и не отрицает в целом его шаманской принадлежности.

Конечно же, у Сарго интересна фольклористическая составляющая обряда, как, собственно, и у любого талантливого исполнителя, владеющего искусством импровизации. Но сама обрядовая практика не выходит значимо за рамки известного в традиции. Наполнение же конкретного ритуала всегда индивидуализировано у тех лиц, кто, действительно, отличается способностью погружения в ИСС. От особенностей конкретного акта погружения, ви́дения в нем проблемы клиента, состояния самого адепта на момент отправления очистительного действа будет зависеть не только характер оказываемого воздействия, но и само фольклористическое наполнение обряда, воспроизводимый текст, действия адепта. Здесь есть смысл напомнить о том, что многие информаторы разрабатывают для себя канву своего собственного ритуала, создают заклинательные тексты в исходной импровизации[7] (может быть, в процессе первой вынужденной работы с глубоким погружением, как это, например, было у Сарго, судя по ее рассказу о начальном опыте). Со временем эта “порожденная” структура вместе с ее контекстуальным наполнением как бы проходит обычный для всех фольклорных начинаний-импровизаций путь: стремится к традиционной обработке, пусть и в устах одного постоянного исполнителя. Поскольку последующие очистительные акты не будут отличаться иной задачей, то раз порожденное почти спонтанно начинает воспроизводиться, все более отчетливо проявляясь в реальном плане бытия и отшлифовываясь в отработанный фольклорно-этнографический текст.

Итак, ощущения и образность при погружениях в ИСС разнятся очень значительно. В данном случае мы обратили внимание только на несколько примеров в разных техниках и ситуациях (ср. также: *Харитонова*, 2001д; 2003а; 2004; 2004в). Но и они вполне показательны, для того чтобы убедиться в качественной разнице восприятия и различных последствиях погружений в ИСС. Очевидно, что люди, имеющие собственный опыт в погружении в ИСС (или вообще отсутствие такового), по-разному будут не только воспринимать и видеть мир, но и создавать его

мировоззренческую модель для себя. Однако процесс формирования психоментальных картин в связи с психофизиологическими ощущениями в различных вариантах ИСС почти не изучен. Не разработано детально и то, каким образом эти виде́ния и ощущения человек трансформирует в реальные картины-рассказы о наблюдаемом им в ИСС. Поэтому только на уровне неких предположений можно пока проанализировать возможности моделирования картин мира, "шаманской Вселенной" различными адептами.

Обратимся сначала к существующим исследовательским моделям, конструируемым на базе фольклорно-этнографической традиции. Возьмем для иллюстрации пример именно с "шаманской Вселенной", которую ученые предпочитают воспринимать в виде трехъярусной схемы, сообразно современным представлениям человека ("человека цивилизации") о вертикальном делении пространства[8].

Подчеркну сразу: важно помнить – это именно *модель*, (вос?)созданная исследователями. «До осознанного "совершенства" шаманская Вселенная была, в определенно смысле, доведена этнографическим методом В. Богораза – графической фиксацией представляемого Мира при интервьюировании шаманов-респондентов. Современные этнографические исследования генетической памяти шаманов и рядовых шаманистов уточнили "линейность", "концентричность", "трехчленность" ("горизонтальность"–"вертикальность") представлений о пространстве и "цикличность"–"замкнутость" представлений о времени» (*Жеребина*, 1992. С. 10). В отличие от цитированного, хочу напомнить, что "графическая фиксация" специалиста воспринимается аборигенным автором рассказа весьма своеобразно, о чем хорошо знают психологи, особенно те, кто много работает с тестом Роршаха. В качестве примера сошлюсь на исследования южносибирских шаманов летом 2003 г.: большинство из них легко опознавали в знаменитых пятнах Роршаха своих духов, например. Так что "графическая фиксация" заведомо читается хранителем традиции и исследователем совсем не одинаково. Более того, отобразить графически восприятие шаманской Вселенной в ИСС под силу разве что сюрреалисту...

Помимо трехмерного мироустройства (со всевозможными "внутренними этажами" подпространств), вполне естественна модель четырехсекторного горизонтального ви́дения мира, где актуализируются понятия о бинарности мира своих/чужих, живых/мертвых, которые могут соотноситься с представлениями о сторонах света, бинарности жара/холода, света/тьмы и т.д. Кроме того, есть представления о многомерности мира, параллель-

ности пространств – возможно, несколько ранее воспринимавшихся не совсем так, как это представляет себе современный человек. Интересно, что все эти построения вполне соотносимы с естественнонаучными представлениями. Скажем, даже наиболее сомнительные для реалиста параллельные пространства и многомерные миры находят – чем дальше, тем больше – попытки их научного обоснования (см., напр.: *Фомин*, 1991. С. 79–105). Фольклорно-этнографические материалы дают достаточно оснований для любой из них. Но, во-первых, только этими моделями набор представлений не исчерпывается, а во-вторых, нельзя сказать, что материал четко подтверждает только их правильность и незыблемость.

Обратимся к трехъярусной Вселенной, которую исследователи привыкли считать схемой, заданной не только их (под)сознанием, но и сознанием причастных к изучаемой культуре людей. Это стало аксиомой даже для аборигенных ученых. Например, во время работы над докторской диссертацией Е.Т. Пушкарева – прекрасный специалист в своей научной области и человек, выросший и сформировавшийся в условиях традиционной ненецкой культуры – писала о трехъярусном устройстве мировоззренческой вселенной ненцев как о чем-то само собой разумеющемся, пока не обратила внимание на то, что в одном из анализируемых примеров речь шла о нижнем мире не как о мире подземном, но как о стороннем, находящемся ниже по течению реки. Разумеется, с позиции семиотики можно рассматривать и это как подтверждение и усложнение мифологемы *трехмерной Вселенной*, поскольку и в этом случае при наличии триады речь идет о неком условном движении вниз. Но с точки зрения создателей и хранителей ненецкой культуры, скорее всего, требуется иная интерпретация. Обратим внимание на сложность поиска реалий, подтверждающих возможность формирования представлений о подземном мире, где могли бы размещаться злобные духи и души ушедших из мира живых, среднего мира: у народа, живущего в условиях вечной мерзлоты, привыкшего к наземным (в том числе воздушным) погребениям, вряд ли могли существовать устойчивые представления о подземном царстве (см.: *Сподина*, 2001. С. 25). Действительно, как только Е.Т. Пушкарева обратила внимание на особенности путешествий героев ненецкого эпоса, она просто поразилась тому, что все они остаются в своем пространстве, перемещаясь, так сказать, по карте. Возможно, для этой культуры особенно актуальным оказывается деление пространства по сторонам света? Или представлениями о расположении миров руководит некая иная логика? Здесь, кстати, нельзя не учитывать очень доказательные исследования В.М. Кулемзина на хантый-

ском материале. Ученый считает, что шаманизм у хантов (как и других народов) представлен неравномерно и в различных сочетаниях с дошаманскими воззрениями; и если шаманизм ассоциируется с вертикальным членением Вселенной, то более древние представления – с горизонтальным (*Кулемзин*, 1992. С. 64–65). Разумеется, в материале обнаруживаются самые разные сочетания этих представлений.

Интересно, что на другом материале – эпическо-жреческом у народов Южной Сибири (в данном случае у телеутов) Д.А. Функ, рассматривая представления о мироустройстве, пришел к выводу, что ни при каких натяжках их нельзя свести к идее трехъярусной вертикально выстроенной Вселенной (см.: *Функ*, 1997 и др.). При внимательном прочтении текстов была воспроизведена довольно сложная многомирная и многомерная картина, где наличествуют "разбросанные" миры, имеющие отдельные условные связи (*Функ*, 2005). Надо сказать, что это гораздо больше соответствует логике традиционной культуры, с ее указаниями вроде "поди туда – не знаю куда..."

Обратим внимание на одну любопытную в отношении деления Вселенной деталь, отраженную в шаманских костюмах. У некоторых народов были различия в костюмах для камланий в верхний и нижний (как традиционно считается исследователями – подземный) миры. Однако путешествовать в нижний мир шаман почему-то должен был отправляться в облачении из шкуры животного (например, лося или медведя – см.: *Прокофьева*, 1971), прожившего свою жизнь в среднем мире, в то время как в верхний мир, естественно, он отправлялся "птицей"...

Скорее всего, вопрос о вертикальном мироустройстве, соотносимый исследователями с шаманским типом мировоззрения, нельзя считать решенным. И связано это, в первую очередь, с тем, что в его решении недостаточно уделено внимание шаману как мастеру ИСС, особенностям видения человека в таких состояниях. Вот как, например, пытается ответить на вопрос о том, в каком из миров она путешествовала, хакаска (качинка) Т.В. Кобежикова:

(?) В какие миры Вы ходили? В нижний, верхний или еще какие-то?

(!) Вы знаете, тут, скажем, так: почему-то я через нижний мир попала... Ну, я не знаю, может быть, это – верхний мир (я сейчас не могу понять). Я попала в совершенно непонятный мир. И потом снова мне пришлось идти. Но это был опять не нижний мир, это была вода...

(?) Давайте попробуем восстановить камлание поэтапно...

(!) ... Они (*духи*. – В.Х.) мне сами привели волка, и мы, скажем так, очень резко перепрыгнули... Перепрыгнули через большую гору и попали... Мы переместились – было ощущение, что мы проходим через нижний мир, потому что я видела как подземелье, как пещеру – то есть, проходили через горы...

Первый вот как раз (*переход*. – В.Х.) из реального в нереальный, это в нижний мир. Там было довольно прохладно. Сразу почувствовала сырость такую... Это был, явно, нижний мир. И потом из этого мира мы вышли наружу, вышли на поверхность. Но это был... скажем, это был не верхний и не нижний мир; это была земля, по которой мы очень долго передвигались.

Мы прошли, практически, несколько таких вот миров. Мы вырывались, попадали в какое-то другое (*пространство*. – В.Х.)... Причем ощущение было иногда полной сферы, замкнутой; иногда – полусферы, то есть, она как бы полузамкнута: видишь, какой там мир другой совершенно, а ты находишься вот в этом...

(?) А переход между мирами – это что такое? Какой-то коридор, туннель или что-то еще?

(!) Не всегда коридор. Вот, например, там несколько раз была ситуация такая: мы просто дрались, потом вдруг оказывались, если побежали, сразу оказывались в каком-то другом мире. Иногда продвигались по очень большому коридору в виде туннелей, в виде каких-то переходов; иногда это были какие-то... вот я не знаю, что это, какие-то хрустальные трубы – не трубы, внутри этих опять же коридоров совершенно прозрачных – идешь и видишь... (*Харитонова*, 1999б. С. 255–256).

Эта попытка восстановить в памяти то, что Т.В. Кабежикова ощущала во время своего камлания, очень показательна в различных отношениях. Во-первых, очевидно, что ей необычайно сложно воспроизвести в реалиях нашего мира события виртуального похода за духом Белой Волчицы; во-вторых, естественно, она плохо ориентируется в виртуальном пространстве (и направлении движения, и месте нахождения мира); в-третьих, тот мир, который она пытается определить как нижний (а она очень старается нижний мир обнаружить, поскольку знает обычную фольклорную фабулу камланий), оказывается то миром в воде, то миром в горах; в-четвертых, в камлании никак не выстраивается четкое движение вверх или вниз, по “слоям” какого-то мира, как обычно представляется в фольклоризованных описаниях путешествий.

Интересно, что нижний мир оказался соотнесенным именно с миром внутри гор: у хакасов устойчиво представление о том, что они “вышли из гор”; там и сейчас живут “горные люди” (*Кызласов*, 1982); иногда мир предков определяется как находящийся в горе; в гору можно уйти шаману, так как он видит в ней “двери” и т.д. Еще один не менее интересный и важный момент – камлавшая в принципе не ориентировалась в этом многомирье, поскольку камлание осуществлялось не по известному тексту-сценарию (как жреческие молебствования и жертвоприношения), а имело конкретную цель и задачу, без определения четкой дороги и виртуального картографического описания.

Очевидно, что представление о структуре шаманской Вселенной у человека, который испытывает периодически подоб-

ные ощущения и оказывается в столь сложно организованной реальности, вряд ли могут совпадать полностью с принятыми в фольклорно-этнографическом знании.

Не стоит забывать, что влияние таких личностей на формирование и трансформации культуры было более чем значительно. Представление об устройстве мира традиционному социуму, конечно же, могли предложить посвященные, обладающие способностями погружения в ИСС. Как они воспринимали окружающее пространство, зависело не только от их знаний, но, не в малой степени, и от психофизиологических особенностей их сеансов. Позволю себе предположить, что здесь должна проходить значимая грань между получаемыми результатами тех, кто приобщался к шаманской или иной практике погружений в ИСС постепенно, и теми кто "провалился" в нее (случайно или при посвящении), испытывая невероятные психофизиологические сложности. Разумеется, внимательный анализ психолога и психиатра могут добавить к этому еще солидный перечень причин и следствий. Но я остановлюсь пока на этом.

Шамановеды хорошо знают, что в большинстве традиций были приняты различные варианты помощи тем, кто должен был наследовать шаманскую практику или по случаю был "избран духами". Это не только облегчало ситуацию становления, но и усиливало традицию в наследовании знаний, поскольку они не столько обретались путем личного опыта, сколько усваивались от предшественников, в первую очередь, от учителя, вводившего в шаманизм. Однако собственный эмоциональный и психофизиологический опыт, психоментальная обработка его в таких практиках всегда существовала и существует. Все это только усложняет ситуацию с "со-творением" психоментальных построений и сознательной обработкой личного запаса материалов. Именно потому мы встречается со столь многообразными вариантами путешествий сознания за пределами реальности, хотя на определенных уровнях восприятие и ощущения совпадают. Вспомним, например, широко известный текст камлания одного из последних крупных шаманов Ивана Горнока, опубликованный А.А. Поповым (*Попов*, 1984). Комментируя его с позиции раскрытия и реализации отраженных в мифологическом варианте представлений, интересующиеся шаманизмом исследователи отмечают (*Файдыш*, 1999б; 2001), что шаман путешествует внутри тела, воспринимая его как огромную вселенную или несколько таковых. Если посмотреть описания ощущений современных исследователей виртуальной реальности, то можно обнаружить, например, образ виноградной кисти, внутри которой из одной виноградинки в другую путешествует знаток виртуальных дорог, а при

переходе он испытывает то самое состояние, которое охарактеризовал информатор, участвовавший в сеансе М. Харнера: ощущает прорыв через некую пленку и это самое "чпок!", которое свидетельствует о перескоке в очередной мир (*Файдыш*, 1999г).

То, каким образом передвигается адепт, направление его движения воспринимаются довольно условно (см.: *Файдыш*, 1999а; 1999в): понять, движение вверх или вниз, в большинстве ситуаций невозможно; информаторы в ответ на вопросы удивленно говорят о том, что "там ведь нет ни верха, ни низа". Пространственная ориентация оказывается актуальной там, где присутствуют реалии нашего мира. Например, в ситуации клинической смерти, выхода из тела, сознание, изначально не имеющее возможности сориентироваться, в момент обнаружения зрительных образов начинает соотносить себя с реалиями оставленного им пространства (вернее, того пространства, которое оно начало воспринимать по-иному, с иной точки зрения – в прямом смысле): возникает ощущение парения или зависания над столом, где проходит операция, над дорогой, где случилась автокатастрофа и т.п. В зависимости от увиденного и осознанного (т.е. сопоставленного с опытом известной реальности) сознание воспринимает, как минимум, верх и низ, ощущая себя в положении над происходящим. Стороны горизонта обычно устанавливаются при необходимости их осознания опять через известные проявленные реалии (см.: *Моуди*, 1991; Жизнь после жизни. 1991).

Еще сложнее ориентироваться при восприятии передвижения в открытом пространстве. Даже если воспринимаемая картина почти реалистична, по ощущениям сложно представить, куда именно направляется "духовная составляющая" шамана, путешествующего, например, за пределами Земли. Одна из новых шаманок, живущая на границе Шории и Хакасии, Н.В. Канзычакова, имеющая известную шаманскую родословную, попыталась рассказать мне и даже нарисовать, как именно происходят ее путешествия вне тела, которые, по ее словам, случаются у нее достаточно часто. Ее полеты от Земли в космическом пространстве (а именно так она мыслит свои перемещения) к планете, на которую ей необходимо бывает попасть, проходят обычно по одному маршруту. Его точность и направление женщина затруднилась прокомментировать. Она четко знает только ощущение самого передвижения. Направление ее никогда не интересовало, ей важна цель. На конкретный вопрос о направлении движения от Земли она, естественно, ответила: "Ну, наверное, вверх: ведь мимо Луны вроде лечу..." Когда я попросила ее вспомнить окружающие реалии, то она ответила, что это трудно описать, однако Луна у нее всегда находится слева от нее самой. И тут же предполо-

жила, что, возможно, это вызвано приуроченностью полетов к определенным дням лунного календаря.

Интересно, что о полетах в каком-то ином направлении у нее не возникало мыслей. Она восприняла то, что пришло к ней в ее видениях, и следует своему маршруту. Надо отметить, что к моменту начала практики у этой женщины не было знания традиции: высшее образование, ориентация на русскоязычие и современную ее молодости советскую культуру привели к иному образу жизни и типу мышления, нежели чем это было у ее прямых предков. Однако со временем, когда ей понадобились традиционные знания, то они, естественно, начали как бы всплывать в ее сознании.

Вопрос о роли традиционного знания в формировании представлений (в том числе и о мироздании) у шамана, проходящего свой путь становления, относится к совершенно не исследованным при всей видимости богатства материалов на эту тему[9]. Это связано с тем, что практически никто не учитывал при рассмотрении таких вопросов особенности воздействия традиционных знаний на практики погружения в ИСС и самих практик на познания такого рода. В связи с этим стоило бы обратиться серьезно к проблеме, так сказать, практического опыта передвижения шаманов в различных мирах предполагаемой логизированной схемы трехмерной Вселенной, отраженной в различных символах и мифологемах.

В этом отношении, кстати, любопытно, что многие (нео)шаманы не очень хорошо даже понимают вопрос о путешествиях в разные миры или говорят о том, что знают о существовании подземного мира, но туда не ходили, либо далеко не заходили. И здесь возникают некоторые сомнения. Например, в ответ на мою просьбу описать подземный мир известный современный тувинский шаман К.Т. Допчун отделался общими фразами о том, что там все серо и темно, плохо видно. При этом сказал, что очень далеко туда пока не заходил. Это сообщение контрастирует с тем, что испытывают адепты и даже совершенные новички при путешествиях в подземный мир по методике М. Харнера: их подземный мир поражает своей яркостью и контрастностью, четкой проявленностью персонажей и обычным наличием оригинальных сюжетных сцен общения с этими персонажами (*Харитонова*, 1997; *Сафтуф*, *Харитонова*, 1999). В таком случае возникает еще один вопрос: что означает такая принципиальная разница в восприятии? То ли две техники дают слишком разные ощущения, то ли шаман, связанный с тувинской традицией, просто не имеет опыта путешествий такого рода? Чтобы подтвердить первое предположение, необходимо проводить специальные интер-

дисциплинарные исследования, включающие нейрофизиологические пробы. Учитывая то, что шаман, о котором идет речь, был обследован летом 2003 г., и его рабочие пробы были результативными, здесь особенно сложно сделать какие-либо выводы. В целом этот аспект представляется увлекательнейшим полем исследования.

Относительно описаний мироустройства шаманами возникает еще один интересный вопрос: насколько эти описания, звучащие в ответ на просьбу исследователя, являются результатом собственного опыта и что в них просто заимствовано из фольклорной традиции? Здесь есть целый ряд нюансов в работе с профессиональными шаманами. Например, шаманы крайне редко стремятся описать стороннему человеку именно личный опыт: 1) это необычайно сложно выражать вербально, 2) это сакральное знание, а значит, чужому оно вообще не передается, 3) на это знание есть магические запреты – разглашение его лишает силы и возможности снова испытать охарактеризованное вербально состояние, 4) шаману была известна традиционная схема сведений, которой обычно оставался доволен любой исследователь.

Кстати, проговорить схематизированное описание потустороннего мира пристающему с вопросами человеку и даже раскрасить эту схему подробностями из фольклора не так сложно. Но здесь возникает непредвиденное препятствие. Исследования специфики шаманских состояний сознания[10] показали, что именно настоящему шаману, т.е. человеку с устоявшейся особой организацией работы мозга, трудно, в отличие от обычных людей, даются описания, связанные с ассоциативностью например. Вместо того чтобы логизированно размышлять и фантазировать, такой субъект пытается обычно "включиться" в привычную для него шаманскую работу. Разумеется, шаман не станет это делать, если не видит в такой работе особого смысла и необходимости – ведь беспокоить лишний раз духов вряд ли стоит...

Обратим внимание еще на один момент любого разговора, связанного с вопросами мирозданья, философско-мировоззренческими вопросами в целом. Обычно человек, которому задают вопрос не в варианте "как это было в фольклоре", а в виде разговорного предложения рассказать, каким образом он это воспринимает сам и что он об этом знает, начинает рассказывать именно о том... что он лично об этом знает из всех возможных источников. Опять же, личный опыт погружений далеко не каждый будет воспроизводить даже при определенной степени доверительных отношений с собеседником по указанным выше причинам. А говорить о своем профанном знании приличнее, зная много из разных источников. Разумеется, здесь человек без обра-

зования сориентируется на фольклорную традицию, имеющий же опыт обучения в школе хотя бы постарается изложить собственное профанное ви́дение мира. Кстати, обычно информаторы с высшим образованием ведут себя несколько иначе, так как они стремятся сами дифференцировать различные варианты мировидения, разумеется, если заинтересованы в разговоре с исследователем.

В настоящее время исследователь в ответ на вопрос об устройстве вселенной, скорее всего, получит сообщение о верхнем и нижнем мирах, о фольклорных представлениях, связанных с каждым подпространством и т.п. Здесь реальная и виртуальная вселенные окажутся совмещенными: реальная – из научных знаний и бытовых представлений, виртуальная – из фольклорной традиции. Но если он сможет разговорить практикующего (нео)шамана на тему его личного опыта, т.е. о *его собственной* виртуальной вселенной, о том, что *он лично* "видел" за пределами реальности – результат может оказаться в значительной степени иным.

Не исключено, что фольклорные знания и личный опыт практикующих ИСС-погружения разнятся иногда слишком сильно еще и в силу того, что фольклорную традицию создают не посвященные, а приобщенные; трансформирует же и ретранслирует ее круг непосвященных. Приобщенные, имея возможность творческого фантазирования и даже творческого моделирования, в особых ситуациях[11] легко создают и воспроизводят красочные логизированные повествования. От них, например от эпических певцов и сказителей, проще всего получить интересные тексты и набор необходимых сведений, который обычно и содержится в отшлифованных произведениях. В современной ситуации в роли своеобразных приобщенных фактически выступают многие представители национальной интеллигенции, не просто еще знающие и помнящие свою культурную традицию, но трансформирующие и даже реформирующие ее сообразно духу времени. При этом возможны любые заимствования, что, кстати, в фольклорно-этнографической традиции всегда присутствовало в значительной степени. В связи с последним обратим внимание на одно из заключений, имеющихся в докторской диссертации С.И. Вайнштейна: "Вполне вероятно, – предположил ученый, – что представления о нескольких мирах, с господствующими в них божествами, характерное для тувинского шаманства, также сложилось под влиянием религий Востока" (*Вайнштейн*, 1969. С. 41). Может быть, именно поэтому К.Т. Допчун-оол (см. выше) так плохо ориентируется в виртуальном пространстве и верхних, и особенно нижних миров?

Остановимся еще на одном психологическом моменте восприятия. Некоторые устоявшиеся аксиомы, как правило, начинают восприниматься бездумно именно в силу привычной уже правильности. Отметим, что эта заведомая правильность и бесспорность заставляет человека не просто принимать на веру данную аксиому, но выстраивать свое мировидение, согласно таким утверждениям или схемам. Когда представление о трехъярусной вселенной становится аксиомой, то оно работает еще проще: ведь с точки зрения современного человека такая трехъярусность вполне логична – он даже не размышляет на тему о том, что когда-то или у кого-то могло быть иное представление. Таким образом, информация, подтверждающая верность аксиомы, множится и становится еще более "достоверной".

Все сказанное на тему трехъярусной Вселенной не отрицает важнейшего: такая модель (именно как модель) вполне разумна и реальна для определенных культур. Но это – именно мировоззренческий конструкт, условность, которая в своем настоящем варианте проявляется совсем не часто и, как правило, в фольклоре, в шаманстве, но не в реальном знании и опыте шаманов, не в шаманизме. Поэтому при возрождении шаманизма нельзя требовать даже от неошаманов выстраивания своей шаманской Вселенной на том принципе трехъярусности, который оказался общепринятым у исследователей. Скорее всего, то, что предложит нам неошаманизм в виде продукта творчества новых шаманов будет эклектично и достаточно далеко от известного нам более раннего варианта шаманского мировоззрения (стоит помнить, что известное нам – в меньшей степени шаманское, в большей принадлежит приобщенным и непосвященным). Но вместе с тем нельзя утверждать, что вновь выстроенная картина мира будет совсем лишена привычных для традиции реалий. Подчеркну еще раз, что вопрос об обретении шаманами и иными лицами информации в ИСС и трансформации ее в доступный широкому кругу фольклорный вариант практически не изучены. И в этом свете снова и снова возникает вопрос: а можно ли действительно научиться шаманизму?

[1] Обратим внимание на то, что исследователи сталкиваются с попытками индивидуализации шаманской деятельности и в традиционной практике. Выше уже приводились замечания С.М. Широкогорова о разнице в шаманских костюмах. В.М. Кулемзин отметил значительные различия в шаманской атрибутике, подчеркнув, что многие атрибуты являются "плодом индивидуального воображения того или иного шамана и не связаны с традицией" (*Кулемзин*, 1976. С. 99). С ним соглашается З.П. Соколова, которая при этом обращает внимание на важнейшую черту истинного шаманизма,

следующую из заключения В.М. Кулемзина: "Но в таком случае, – пишет она, – и сами шаманские верования и обряды в значительной мере могут быть творчеством шаманов, а не народа в целом" (*Соколова*, 1991. С. 235). Добавлю, что фольклористам эти особенности фольклорной традиции давно и хорошо известны.

[2] Напомню еще раз, что абсолютное большинство городских шаманов не знают не только ритуальных текстов, но и языков, на которых они должны общаться с духами.

[3] Известно, что фольклорно-этнографические знания осваиваются человеком поэтапно, согласно принадлежности к определенной половозрастной группе; это один из культурно-психологических законов.

[4] Эзотерическая субкультура до сих пор остается почти не исследованной специалистами, хорошо знающими, что именно скрывается за понятием "эзотерика" в наши дни. Хочу обратить внимание на одну из работ, актуализировавших эту тему: *Родштат*, 2005.

[5] Я опускаю здесь вопрос об отношении церкви к шаманам и шаманистам; хочу обратить внимание только на то, что это отношение в Хакасии не было столь жестким, как в некоторых других регионах (*Гладышевский*, 2004), а в самом Аскизском районе, где прожила всю жизнь С.Р. Майногашева, среди старшего поколения шаманство преобладает до сих пор, даже о двоеверии там можно говорить достаточно условно.

[6] Мне удалось дважды зафиксировать на видеокамеру сеансы ее работы. В 2003 г. она пыталась помочь избавиться от алкоголизма одному из своих родственников, которого "очищала" уже не в первый раз, как того требовала традиция, а в январе 2004 г. по моей просьбе она выбрала из группы приехавших нашего кинооператора (у которого на тот момент действительно были проблемы со здоровьем) и осуществила обряд очищения.

[7] Обратим внимание на то, что М.Б. Кенин-Лопсан, знаток тувинской традиции, уверенно говорит о том, что каждый шаман является импровизатором, создает для себя тексты, которые становятся его *алгышами* (*Харитонова*, 2000б).

[8] Подчеркну, что далеко не все ученые воспринимают эту модель как всегда и повсеместно распространенную, ср.: «Ключевым фактором пространственных представлений сибирского шаманизма является концепция "трех миров" – Верхнего, Среднего и Нижнего, – между которыми распределен весь пантеон. Границы каждого из миров являются и пределами божественного действа, и этическим определителем его направленности, выражающим связь между социумом и пантеоном.

Сложная и развитая религиозная система древних тюрков была полностью подчинена политическим и сословным интересам аристократии древнетюркских государств с их четко выраженным элитарным и сакрифицированным характером публичной власти. Вряд ли вполне правомерно отождествление этой системы с ее генетическим предшественником – примитивным шаманизмом охотничьих племен Сибири» (*Кляшторный*, 1992. С. 14).

[9] Этими проблемами интересовались психологи, в первую очередь трансперсонального направления (см., напр.: *Уолш*, 1996). Разумеется, такую тему не оставил без внимания М. Элиаде, который полагал, что «шаманы не создавали космологию, мифологию и теологию своих племен; они только интериоризировали их, "переживали" и использовали как путевые

знаки в своих путешествиях» (*Элиаде*, 1998). Это наиболее распространенная точка зрения. Противопоставлены ей, как правило, мнения практиков, например, М. Харнера, который убежден в обратном. Он полагает, что человек приходит на основании собственного опыта к выводам о том, что происходит во Вселенной и какие понятия, если они вообще существуют, наиболее подходят для описания запредельной реальности. Вслед за ним Р. Уолш также приходит к выводу, "что личные шаманские переживания могут сформировать личные, а следовательно, и культурные убеждения". Но автор тут же добавляет: "Тем не менее очевидно, что шаманы должны в своей практике исходить из каких-то начальных, предварительных космологических верований" (*Уолш*, 1996. С. 118). С двумя последними авторами невозможно не согласиться. Однако в целом эта проблема требует скрупулезного исследования.

[10] Проект РГНФ № 02-06-00042-а.

[11] Концепцию и описание моделей см. подробно: *Харитонова*, 2000.

“Феникс — из пепла” или из... пекла?

Можно ли научиться шаманизму? Этот вопрос имеет прямое отношение к проблеме введения в шаманство в традиционном обществе и возможности развития шаманских способностей с освоением шаманских техник в современном социуме. Судя по всему, в исследованиях традиционного шаманизма[1] недоучитывалась роль шаманского наставника, который определял, может ли кандидат стать шаманом, обучал его и, как правило, проводил камлание-посвящение. Конечно же, сведения о том, чему, как, где обучали будущего шамана – эзотерическое знание, причем принадлежащее очень узкому кругу посвященных. Разумеется, оно было почти недоступно для исследователей, как недоступными оставались и ключевые моменты самого шаманского искусства, разглашение которых табуировалось. Отсутствие таких познаний часто не позволяло исследователям предполагать, что шаманизму можно научиться. Хотя, конечно же, в традиционной среде были и шаманы[2], и колдуны, которые получали посвящение по собственному усмотрению, однако в обществе, психоментальный комплекс которого не принимал идею разглашения шаманских табу и возможности простого обучения без избранничества, такое случалось не всегда. Крайне редко было и обратное: отказ от избранничества (*Смоляк*, 1991. С. 40). Обязательность выполнения традиционных канонов объяснялась волей духов.

Интересно, что в современных вариантах развития шаманизма идея наличия духов и их связи с шаманом присутствует, однако жесткость воли духов и требования строгости табуирования знаний не просто подвергаются сомнению, но довольно свободно нарушаются. Надо заметить, что внутренняя суть шаманизма от этого не особенно страдает, а вот шансы приобщиться к шаманизму через освоение шаманских техник значительно увеличиваются и активно используются – как у нас, так и на Западе.

Прежде чем остановиться на процессах развития “шаман-*изм*ов” разного типа в современной России, обратимся к тому, что случилось несколько раньше, чем у нас, в западных странах.

Практическая заинтересованность шаманизмом в современной цивилизованной среде во многом соотносится с появлением исследования Мирча Элиаде “Шаманизм: архаические техники экстаза”, которое в 1951 г. было издано на французском языке (переводы: 1953 – итальянский, 1957 – немецкий, 1960 – испан-

ский, 1964 – английский), началом активных исследований в области трансперсональной психологии (эксперименты с ЛСД-25, создание техники холотропного дыхания – с 1960-х годов), появлением первых романов Карлоса Кастанеды и, наконец, реальным обращением к шаманским практикам в результате шаманского посвящения американского антрополога Майкла Харнера у индейцев (1961 – *канибо*, 1964, 1969, 1973 – *хиваро*; в разные годы на протяжении 19 лет работа у индейских племен *винтун, помо* – Калифорния, *салиш* – Вашингтон, *лакота сиу* – Южная Дакота). М. Харнер разработал специальные варианты шаманских практик (*Harner*, 1980), которые именуются Core Shamanism (Суть шаманизма) (Shamanism, 2004. Vol. 1. P. 51–52). Разумеется, к этому необходимо добавить сведения о возрождении у индейцев *салиш* и других ритуальных практик (*Жилек*, 2001), которые привлекли внимание широкого круга поклонников древностей и необычных проявлений психики. Но, пожалуй, самый широкий резонанс имела и имеет до сих пор активная деятельность М. Харнера и созданного им фонда шаманских исследований (Милл Велли, Калифорния), представители которого работают сейчас практически по всему миру. У Харнера-шамана много прямых учеников и последователей, достаточно и тех, кто вслед за ним стал создавать свои варианты шаманских практик. Не менее авторитетным антропологом, предложившим свой вариант адаптированных шаманских практик в США считается Энджелес Эррien (Сан-Франциско). Р. Уолш характеризует их обоих весьма лестно: "Это ученые, – пишет он, – работу которых отличает многолетний опыт, полученный из первоисточников, глубокое знание традиции, уважение к ней и высокая этика. Кроме того, Харнер и Эррien – профессиональные антропологи, способные интегрировать западный интеллектуальный и шаманский эмпирический подходы" (*Уолш*, 1996. С. 267).

Основы шаманизма по М. Харнеру были изложены им в книге "Путь шамана", появившейся на английском языке в 1980 г. На русском языке книга ходила в перепечатке среди искателей необычного и таинственного уже в 80-е годы, а первое ее издание появилось в 1994 г. Но в бывшем СССР с методиками М. Харнера знакомились не только по печатной продукции: с начала 1990-х годов у нас уже проводились тренинги-приобщения к "шаманизму по Харнеру". Первой российской непосредственной ученицей М. Харнера стала Алина Леонидовна Слободова, побывавшая в 1993 г. в США на трехмесячном обучении в своеобразной школе шаманизма (см. подробно: *Харитонова*, 2005б; *Харитонова, Купряшина*, 2005). Вернувшись в Москву, она приступила к созданию собственного центра, который вскоре был открыт

в Хлебниковом переулке. В разные годы он назывался по-разному, несколько менялись программы его деятельности, но уже более десятилетия А. Слободова активно готовит своих учеников, пытается помогать довольно многочисленным клиентам, в первую очередь, в сфере любовных взаимоотношений и бизнеса[3].

Методики работы – и исходные, полученные от М. Харнера, а также его ученицы и коллеги Сандры Ингерман, и усовершенствованные, и вновь созданные самой представительницей "шаманизма по Харнеру" (я предпочитаю его именовать экспериенциальным шаманизмом, используя кальку с английского) – активно распространяются через многочисленных клиентов, прошедших обучение на краткосрочных курсах и углубленную подготовку в центре Слободовой. Сама А.Л. Слободова – психолог с университетским образованием, закончившая аспирантуру МГУ им. М.В. Ломоносова (как, впрочем, многие современные западные "шаманы"). Среди ее коллег и учениц есть также люди с психологическим образованием. Кое-кто из них давно самостоятельно практикует помощь клиентам, а также ведет обучение и посвящает желающих в шаманские техники экспериенциального характера.

Это знание распространяется среди молодежи и людей среднего возраста довольно активно и беспорядочно. Среди моих информаторов есть ряд лиц, опробовавших техники погружения под звуки бубна индивидуально и в группах[4] (используются обычно записи на аудиокассеты, CD). Поскольку правильный ритм бубна вызывает у большинства людей соответствующую перестройку работы мозга, то многие не просто погружаются в ИСС, но и обретают в таких состояниях эффект виртуального путешествия, ожидаемый опыт, а именно: в нижнем мире, как правило, встречу с *животным силы*, в верхнем – контакт с *Учителем*, заряжают себе амулеты, проводят необходимые действа в сфере любовной магии и т.п. (*Харитонова*, 1997; 1999а; *Сафтуф, Харитонова*, 1999). Иногда освоение таких техник проходит доморощенным способом. Вот, например, одно из сообщений об опыте девушек, вообще не знавших, кто такие шаманы и что такое шаманизм:

«Мы прочитали в журнале статью о том, что какая-то женщина нашла в электричке книжку, а в ней предлагались какие-то техники для оздоровления. И вот она рассказывала там про медитации, которые надо под стук бубна проводить. Она это начала практиковать и ей очень помогло. Да, и главное – там было написано, что если бубна нет, то можно все равно по чему-нибудь постучать, например, по кухонной табуретке деревянной.

Ну, что такое медитация, мы приблизительно знали. Это было в 1993 году, тогда уже всякая литература появилась. Решили попробовать оздоровиться. Табуретки не было, мы взяли простой венский стул и палку, и –

как там было указано, записали на магнитофон стук палкой по стулу: сначала пару минут в очень быстром темпе, потом минут десять – в замедленном, и опять пару минут в быстром. Еще там было сказано, что надо представить себе пещеру и войти в нее под этот быстрый ритм.

Мы разлеглись, включили магнитофон и начали "путешествовать". Н. (*подруга*) сразу вошла в эту пещеру, которую себе представила, и увидела там каких-то людей, которые были в капюшонах черных, как-то так стояли, наклонившись, что ли над чем-то... Я теперь уже не вспомню. Но она никакое тотемное животное там так и не нашла. Мы потом раза три это делали, но ничего не получилось. А женщина эта писала, что она нашла свое тотемное животное и оно начало ей помогать, ее оздоравливать, в общем, она – вылечилась.

Я вообще-то тоже увидела эту пещеру, но войти в нее никак не могла – мне было страшно. Но во второй раз я вошла. Там было темно, как в пещере и должно быть, но ее освещали какие-то факелы, которые висели на стенах. Там очень явственно ощущалась пещерная сырость, холод от камней... Людей там никаких не было. Я шла по ней, потом увидела дверь, открыла ее – и очутилась на ярко освещенной солнцем поляне. Она вся травой заросла, а посередине стояло огромное дерево. И дом. Я там была одна – никого кругом нет. Я вошла в дом, а там – какая-то женщина в белых одеждах. Но у меня вступить с ней в контакт не получилось... Может, времени не хватило, потому что пошел быстрый ритм, надо было возвращаться.

Одним словом, мы так и не нашли своих тотемных животных. Но мы ж это делали ради прикола, может, потому и не нашли?

Ни про какого Харнера и Алину Слободову я тогда не знала. Про Алину услышала через несколько лет, когда знакомая попала на ее курсы» (ПМА, 2004).

Надо сказать, что деятельность центра А. Слободовой, начавшаяся в середине 1990-х годов, охватывает в настоящее время не только Московский, но и иные регионы страны. Она и ее сподвижники много ездят (*Харитонова*, *Купряшина*, 2005). Сотрудничая с "ЦИШ...", Алина и ее коллеги выезжали во время наших симпозиумов и конгрессов в российские регионы, где наблюдается процесс "возрождения шаманизма" (Хакасия, Тува, Алтай), и находили там своих поклонников и учеников.

Происходящее с теми, кто обращается к опытам погружения в шаманские состояния сознания по М. Харнеру, довольно убедительно показывает, что большинству людей оказывается не столь сложно не только "увидеть картинку", но и испытать более глубокие ощущения пребывания в "виртуальном пространстве" и общения с "потусторонними персонажами" (см. подробно: *Слободова*, 1999; *Харитонова*, 2000).

Надо сказать, что само восприятие виртуальной реальности при погружениях в ИСС по таким облегченным методикам бывает довольно спокойным и менее впечатляющим, чем, например, в вариантах традиционных шаманских практик. В этом убеждают не только групповые сеансы-пробы, но и серьезные процессы

обучения-посвящения. Приведу пример из исследований Центра по изучению шаманизма. В эксперименте по введению волонтеров в практику экспериенциального шаманизма, где ведущим шаманом была Н.А. Купряшина, психолог и непосредственная ученица А.Л. Слободовой, а посвящающимся – профессиональный психиатр и психотерапевт из Санкт-Петербурга В.Н. Трофимов, произошло нечто необычное для таких ситуаций. Посвящающийся в ходе первого сеанса почувствовал себя не очень уютно и на мой вопрос, что с ним происходит, не связан ли дискомфорт с проводимым обследованием (одновременно писалась ЭЭГ), попросил дать ему бубен. Этот совершенно неожиданный поворот событий мы решили воспринять без комментариев. Н.А. Купряшина передала бубен посвящаемому, а он, взяв его, тут же начал активно и сильно работать, сменив не только силу удара, но и ритм. Через две-три минуты В.Н. Трофимов облегченно вздохнул и вернул бубен, сказав, что можно продолжать сеанс. После завершения этого сеанса он объяснил нам свое поведение.

Оказалось, что нестандартная для наших экспериментов ситуация была вызвана более ранним шаманским посвящением волонтера, которое он прошел в Сибири, в группе, специализирующейся на техниках глубочайшего погружения в ИСС с использованием голодания, отсутствия сна, усиленной работы с бубном и т.п., что дает в финале погружение до стадии, близкой к каталептической. Трофимов полагал, что он при том посвящении находился какое-то время (не знает сколько) в летаргическом сне, во время которого к нему пришел его дух – помощник и покровитель; это была Волчица.

Естественно, именно этот актуализированный ранее подсознанием образ проявился во время его посвящения в технике экспериенциального шаманизма. Однако на сей раз образ Волчицы был отдаленно-расплывчатым, она как бы не могла концентрированно проявиться в продолжение нескольких минут. От этого посвящаемый стал испытывать сильный дискомфорт. Далее Волчица пригрозила ему, что если так будет продолжаться, то она больше никогда не придет. Именно эта угроза и заставила адепта иного типа практики попросить в руки бубен. Разумеется, в результате его краткой работы образ проявился в привычном варианте и посвящаемый успокоился.

Что же именно произошло в рассматриваемом случае, понять не сложно, исходя из знания особенностей формирования и проявления образов в шаманских практиках с бубном. Техника экспериенциального шаманизма предполагает довольно медленное и – особенно на стадиях начального обучения – неглубокое погружение в ИСС (*Харитонова*, 2000; *Слободова*, 1999). Посколь-

Волчица (шаманский дух). Рисунок В.Н. Трофимова

ку волонтер уже имел не только опыт посвящения в другой, более сильной и грубой технике, но и некоторый опыт самостоятельной работы с ее использованием, то он, привыкший к быстрому и активному погружению в довольно глубокую стадию ИСС, дающую возможность сразу активно контактировать с ярко проявленной образностью, не мог приспособиться к иному типу работы. Медлительность процесса и слабость ощущений не позволяли ему прорваться в тот вариант состояния, который он сам вполне сознательно уже научился отождествлять с шаманским рабочим состоянием. Замедленный ритм бубна, его тихое звучание не просто не позволяли достичь ожидаемого состояния (а это длилось в реальности довольно долго, не говоря уже о "внутреннем времени" посвящаемого, ощущение которого в такой ситуации обычно слишком растянуто и замедленно). Все это вызвало в конечном итоге эмоциональный дискомфорт, тревогу и даже некоторое раздражение. Естественно, что в таком состоянии ожидаемый образ то не появлялся вовсе, то начал слабо проявляться и исчезать. Финальная угроза исчезнуть навсегда была вызвана тем, что адепт заволновался именно по поводу размытости и непроявленности Волчицы, которую привык ранее обретать в своих видениях быстро и проявлять с завидной четкостью. Он подтвердил это после сеанса, легко нарисовав свою виртуальную помощницу именно в ярко проявленном объемном варианте.

В процессе обучения технике экспериенциального шаманизма В.Н. Трофимов пришел к выводу о ее слабости и ненадежности[5]. Впоследствии он ею практически не пользовался. И это также вполне понятно: поскольку данное посвящение не сопровождалось столь яркими психофизиологическими впечатлениями, как в первом случае, то и работа в ней оказывается для адепта мало интересной и неэффективной[6].

Данный пример свидетельствует не только об особенностях ощущений человека в процессе погружения в ИСС и специфики

восприятия им виртуальной реальности, но и о последующих взаимоотношениях с этой реальностью. Здесь важны в первую очередь глубочайшие ощущения психофизиологических переживаний человека (особенно страха и сексуального напряжения) – причем не как поверхностных эмоций, а как глубинных психофизиологических переживаний. Ярко проявленные образы, вызывающие ощущение полной достоверности общения с ними, более всего те, которые стимулировали чувство абсолютной значимости в любой системе ценностей, чувство заложенного в них учительства, заставляют поверить в их абсолютную реальность и даже подчиниться им, став шаманом (ср. пример В.С. Топоева – см. главу "Вселенная глазами шамана" в настоящем издании). Мерцающие образные картинки, "кино по заказу" (что легко достигается во многих психологических тренингах) не создают чувства зависимости от виртуально мира, хотя сам он может вызываться вновь и вновь и использоваться при желании в шаманских целях (точнее, целях психологической коррекции). Два обозначенных варианта предлагают разные возможности во многих отношениях, в том числе в характере и качестве создаваемой адептом своей виртуальной картины мира, шаманской Вселенной.

Обратим внимание на то, что в технике экспериенциального шаманизма переживания оказываются менее ярко выраженными, хотя и вполне реалистичными при их восприятии. Человек выходит из таких контактов с проявившимися образами без эмоциональных потрясений. Нельзя сказать, что психоментальное восприятие виртуальной реальности без подключения психофизиологии обедняет воспринимаемые картины в визуальном отношении – они могут быть очень интересными и колоритными. Переживающий встречу с виртуальными персонажами не лишается возможности их эмоционального восприятия. Однако то и другое ощущается как бы несколько отстраненно. Но и такие погружения могут привести к навязчивым идеям. Обратимся к рассказу Алины Слободовой, поделившейся впечатлениями о своем первоначальном опыте работы в технике М. Харнера:

«... А там были какие-то странные духи, но они меня так приветствовали! Они стали в круг, поместили меня в центр круга и стали мне объяснять, как они меня долго ждали и, наконец, я к ним пришла...

Потом у меня такой сдвиг сознания произошел сильный в ту реальность, что у меня были... типа "глюков". Допустим, я еду в троллейбусе – и вот у меня такое ощущение, что они вот – раз! Где-то сгруппировались и зашли, со мной едут. Потом я выхожу из троллейбуса – они вот идут.

... Я с ними пообщалась и получила как бы с ними вот эту связь, но тогда я очень смутно и очень слабо осознавала, что это такое. Я, прочитав книжку, поняла, что мне это что-то очень близкое, что что-то внутри меня это уже знало. Это знание внутри меня уже было...

(После очередного опыта, под руководством учеников М. Харнера – путешествия в верхний мир, к Учителю). И потом, когда путешествие закончилось, я очень долго не могла прийти в себя. У меня голова очень сильно болела. Мне даже Клод (ученик Харнера, вел семинар) сказал, что у меня часть души там осталась. Он мне делал "возвращение души"...»

Интересно, что в сообщении на первый план выступает "странность" духов. И это естественно, особенно в начале практики погружений в ИСС. Кроме того, возникшая у путешествовавшей образность не была задана в достаточной степени четко предшествующей информацией. Такого не происходит, если при первом путешествии в нижний мир (а он задается именно как подземный) человек имеет четкую установку и идет искать свое *животное силы*.

Вторжение воспринятых в начальном сеансе образов в обыденную жизнь свидетельствует о достаточно глубоких переживаниях приобщающегося к практике шаманизма. Вместе с тем это и показатель иного процесса: кандидат не смог отключиться от виртуальной реальности, его мозг не завершил процесс обратной перестройки в нормальный вариант работы. Здесь мы сталкиваемся с типичной сложностью обучения шаманским техникам и, конечно же, с тем, что психиатры могут тут же отнести к симптомам заболеваний определенного круга.

Вопрос о психическом статусе проходящих "посвящение духами" с позиции психиатра решается однозначно. В приведенном примере навязчивые состояния не столь выразительны, как они могут быть при иной технике с более глубокими погружениями. Но даже эти облегченные варианты состояний достаточно опасны. Далеко не всегда приобщающийся может справиться с ними самостоятельно (в данном случае пришлось делать соответствующий обряд, опирающийся во многом на психотерапевтическую работу).

Техники экспериенциального шаманизма менее опасны для сознания, чем практики традиционного шаманизма. Особенно если речь идет о неких пробах, осуществляемых во время коротких сессий. Так, ознакомление неофитов за пару часов с их собственными возможностями погружения в ИСС при самых незначительных вспомогательных средствах может привести к тому, что многие присутствующие на сеансе испытают погружение в той или иной степени и кто-то даже переживет "контакт", который может отличаться некими специфическими характеристиками (например, в нем могут особенно ярко выступать тактильные ощущения).

"Это было большое животное, напоминающее слона; у него была такая замечательная кожа – мягкая и как бы с какой-то очень приятной на

ощупь шерсткой; я его все время гладила руками, и мне становилось все спокойнее и приятнее" (ПМА,1999, сеанс М. Харнера).

Обычно при таком восприятии образ может быть не целостным, оставаться без движения и вообще без реакции на обращения к нему; происходящее может восприниматься как кинофильм, в который неожиданно попал сторонний наблюдатель.

«Я представил себе, как Вы рекомендовали, сначала, что я лезу на дерево, пытаюсь подняться в небо. Но у меня что-то не получалось. Тогда я вспомнил кое-что и оказался у бабушки в ее деревенском доме, возле печки. Тут все пошло нормально: я просто вылетел из этой печки через трубу и тут сразу – чпок! Я, как Вы и говорили, куда-то прорвался. Тут я оказался на каком-то, вроде, небе. И я пошел. Вдруг вижу: мне навстречу откуда-то приближается группа людей в довольно странных одеждах. Вижу, как в кино, но и я там, вроде, рядом. А дамы там одеты в какие-то платья старинные, мужчины в военной одежде. И вот я иду к ним навстречу – и понимаю: да это же царь! Николай, наверно, со своей свитой...

А Вы же говорили, что надо подойти и спросить у него, у Учителя? Ну, я тут испугался – какой же учитель мне царь? И рванул сразу оттуда: опять, вроде взлетел. И опять – этот "чпок!" Я снова оказался где-то, может, на другом каком-то небе, как на другом этаже, и опять пошел. Иду и вижу – огро-омный цветок! Подошел поближе, а на нем маленькая девочка такая сидит, вроде, фея. Я хотел уж, было, у нее спросить, что хотел, но тут – услышал бубен, тот ритм, про который Вы сказали, что под него надо быстрее бежать обратно, в свой мир, на землю. Ну, вот так я и не узнал ничего...»[7] (ПМА, 1999).

Такое практически стороннее восприятие не оставляет глубоких следов в сознании человека. Этот опыт он обычно рассматривает на уровне красочного сна или сравнивает его с хорошим, захватывающим фильмом. Очевидно, что здесь имеет место – по классификации стадий информационно-образного восприятия, предложенной мной (*Харитонова*, 2000), выход на вторую ступень: ощущается вдохновение, работа идет больше по принципу *творческого моделирования*, нежели *моделирования экстрасенсорного*, при котором образы превращаются в самостоятельные персонажи и начинают действовать как бы независимо от воли человека, еще и влияя на него в этой игре. Естественно, подобные погружения чреваты в основном тем, что обычно формируют устойчивый интерес к продолжению практики такого рода. Они будоражат творческую фантазию и даже способствуют развитию творческих навыков. Однако этот вопрос в силу своей сложности требует отдельного рассмотрения.

Подобные примеры свидетельствуют о различной глубине погружения в ИСС, что подтверждают многочисленные психофизиологические показатели. Метод М. Харнера позволяет осу-

ществить это достаточно мягко, но при ви́дении динамических картин, при общении с "духами" и "Учителями".

Процесс обучения технике экспериенциального шаманизма оказывается открытым практически для всех. Мягкие переходы в не очень глубокие стадии ИСС не оказывают травмирующих воздействий на работу мозга человека[8]. Эта техника наиболее удобна для "человека цивилизации", независимо от его убеждений, уровня образования, жизненного опыта и т.д.

Таким образом, идея возрождения шаманизма в цивилизованном обществе принадлежит западным психологам и антропологам. В Россию (СССР) западные шаманские методики попали в среду интеллигенции на благодатную почву: именно в 1970–1980-е годы у нас был большой интерес к возможностям сохранения здоровья с помощью традиционных практик, вроде йоги. Нелегальные группы здоровья существовали в крупных городах, больше всего их было в столице. Значительный интерес был и к эзотерическому знанию в целом. Например, огромные фолианты Е.П. Блаватской ходили по рукам в перепечатках. Общественное раскрепощение 1980-х годов привело к возникновению любопытства к подобной тематике в различных слоях социума. Стали возникать многочисленные школы по освоению практик исцеления, гипноза (в том числе в варианте развития творческих методик), эзотерического знания.

Мощный интерес к зародившемуся в то время народному целительству[9] простимулировал и обращение представителей интеллигенции, в том числе ученых, в первую очередь этнографов и фольклористов из традиционной среды, к шаманизму. Например, в Якутии уже в самом начале 1990-х годов появился Союз Якутских общественных объединений "Саха-омук" ("Якутская нация"), куда, наряду с Ассоциацией мастеров народного творчества, вошла Ассоциация представителей народной медицины под руководством В.А. Кондакова (*Иванов*, 1994). Сейчас это уже общественная организация по проблемам народной медицины и верованиям "Урюнг Аар Тойон" (*Харитонова*, 2004. С. 10). В знаменитой ныне своим возрождением шаманизма Туве также все началось с инициатив фольклориста и этнографа М.Б. Кенин-Лопсана, который посвятил свою докторскую диссертацию проблемам шаманизма. В самом конце 1980-х годов он начал активно агитировать лиц, обладавших, по его мнению, шаманским даром, заняться шаманской деятельностью. Состав первых шаманских обществ был подобран им самим. Люди знакомились с материалами по традиционному шаманизму, собранному в предшествующие годы самим Кенин-Лопсаном, вырабатывали свои варианты практической деятельности.

Фактически как в Якутии, так и в Туве имел место процесс обучения многих так называемых шаманов. Иногда просто на курсах по целительству, где преподавались различные методики (как в школе В.А. Кондакова). Разумеется, среди новых шаманов были и те, кто немного был знаком с деятельностью еще живших стариков-шаманов, которые практиковали на периферии, несмотря ни на какие запреты, были также прямые потомки шаманских семей, видевшие некогда лекарские ритуалы шаманов (как, например, А.К. Чиркова).

Многие из желающих стать шаманами-целителями приезжали для получения специальных дипломов на обучение во ВНИЦТНМ "ЭНИОМ" на курсы биоэнерготерапии и эниосуггестологии, а также в школу Джуны Давиташвили или учились на местах. Интересно, что некоторые нынешние тувинские неошаманы отучились и "получили посвящение" у московских, питерских, новосибирских экстрасенсов и целителей разного рода, которые активно гастролировали в 1990-е годы на периферии, стремящейся к возрождению "национальных традиций". Например, Н.А. Сат, считающая себя тувинской шаманкой, сообщила мне о том, что к шаманизму она обратилась опосредованно: после встречи с московским целителем, к которому пришла за практической помощью. Он же посоветовал ей самой заняться целительской практикой и дал почитать книги, по которым этому можно было научиться. Поработав над собой, она убедилась в действенности многих рекомендаций и стала создавать наиболее приемлемую систему целительства для себя. Сейчас она имеет вполне успешную практику и в Кызыле, и на выезде – в других городах России, а иногда и за ее пределами.

Это вполне типичный путь для многих современных неошаманов. Разумеется, их обращение к целительству может быть связано не только со следованием советам и рекомендациям сложившихся специалистов, которые "видят" предрасположенность человека к суперсенситивно-экстрасенсорным практикам. Иногда они сами чувствуют внутреннюю потребность ("призыв") к началу деятельности и ищут соответствующих знаний, поскольку традиционный вариант передачи в абсолютном большинстве случаев оказывается невозможным за отсутствием стариков-специалистов. Это подтверждает реальность обучения неошаманским практикам.

Обратим еще раз внимание на то, что в таком процессе – в самых разных вариантах – активно участвует интеллигенция. В регионах возрождения шаманизма в России как бы объединились два различных потока. С одной стороны, представители интеллигенции активно приобщаются к религиозным, эзотерическим и

психолого-психотерапевтическим практикам разного рода, которые наперебой предлагают приезжающие подзаработать столичные специалисты, с другой – эти же люди активно включаются в процессы национально-культурного возрождения, в том числе и "возрождения шаманизма", иногда непосредственно осваивая собственно шаманские техники и обращаясь к шаманской деятельности. Конечно же, эта деятельность часто оказывается довольно специфической: она превращается в общественно-организаторскую – здесь можно назвать некоторых бурятских лидеров создания шаманских объединений и международных структур, в частности Н.А. Степанову (см. о ней: *Жуковская*, 2000; *Hoppal*, 2000. P. 85–88).

Обратим внимание на то, что процесс обучения (введения в шаманство и посвящение в шаманизм) запрограммирован в шаманском становлении. Кстати, не только нынешние неошаманы, но и традиционные шаманы с большим удовольствием перенимали опыт своих коллег. Нельзя исключить, что это стимулируется постоянным внутренним стремлением к совершенствованию, а воспринимается как виртуальное общение с духами. Получение виртуального знания, однако, некоторых лиц может приводить к совершенно противоположной позиции: они полагают, что им вполне достаточно "предоставляемых духами" сведений. Впрочем, большинство шаманов не откажутся познакомиться с чужой практикой, если будет такая возможность, и обрести дополнительные знания, хотя бы "впрок" или "на всякий случай". Тенденции к "глобализации" шаманского знания (*Мадер*, 2000; *Харитонова*, 2001б) хорошо известны не только из современных материалов.

Стремление к совершенствованию, к обучению новым, более сильным техникам, привело к тому, что в процессе российского заимствования идеи возрождения шаманизма (см.: *Жилек*, 2001) и обретения цивилизованных шаманских техник Запада, закономерно перешедшего в процесс "возрождения шаманизма" на местах, сформировались два встречных течения в освоении чужих шаманских практик. Во-первых, западные исследователи, а вслед за ними – заинтересованные в практическом освоении лица, потянулись в российские шаманские регионы. В Бурятии, Туве, Якутии стали проводиться международные конференции по шаманизму, полевые исследования, в том числе индивидуальные. Среди исследователей были не только антропологи, но и психологи, психотерапевты и обучившиеся цивилизованным шаманским техникам специалисты (обычно с психотерапевтическим образованием), которые приезжали для освоения методик сибирского шаманизма на местах. Многие приезжают не один раз, обретая здесь друзей и знакомых. Разумеется, такой спрос стимули-

ровал ответный процесс: начался "экспорт сибирского шаманизма" на Запад. (Нео)шаманы – и это во-вторых – приглашались на различные конференции, проводившиеся за пределами страны, чтобы поделиться опытом с исследователями и практиками. Кое-кто стал выездным завсегдатаем, проводившим многочисленные семинары и обучающие практики в различных странах мира, а отдельные предприимчивые личности просто переселились в западные страны, где пытаются "давать уроки сибирского шаманизма", порой представая перед своими клиентами в роли дипломированных исследователей данного предмета. Такие "специалисты" периодически пытаются получать в России ученые степени и звания – не только в альтернативных организациях, выдающих некие дипломы "докторов" и "кандидатов" в том числе "медицинских" наук, а также звание "академиков"[10], но и в государственных, включая институты РАН.

Обучение практикам шаманизма в традиционной среде в самых разных уголках планеты в настоящее время очень популярно у западных исследователей, которые пишут антропологические работы в результате такого приобщенного наблюдения и включенного практикума (*Eigner*, 2001), но они остаются и практиками, использующими те методики, которые освоили у аборигенов. Иногда они даже работают в местах обучения (*Eigner*, 2003). От них не отстают некоторые российские антропологи, превратившиеся в своеобразных путешественников по земному шару. Один из них, например – А. Хижняк, окончивший аспирантуру ИЭА РАН, исследует и непосредственно осваивает (как он заявил в недавнем телеинтервью) многочисленные шаманские и магические практики целительства у народов Центральной и Южной Америки, Африки, Австралии.

Разумеется, процесс приобщения интеллигенции к неошаманскому движению не мог не начаться внутри страны. Этому во многом способствовала ситуация "экспорта шаманизма" из периферийных регионов в столицу и Петербург. Сюда, как и на Запад, а также в ближнее зарубежье (бывшие республики СССР) с мест приезжают неошаманы, которые проводят семинары, обслуживают клиентов (поскольку в Москве довольно большие бурятская и тувинская диаспоры). Приобщение к тувинскому шаманизму, например, привело к тому, что некоторые вновь посвященные должны были ехать в саму Туву для продолжения обучения, что и делали отдельные энтузиасты. Среди них оказался психолог, обучающийся в аспирантуре МГУ им. М.В. Ломоносова, Р.Ю. Нестеров, который после посещения семинара С.И. Канчыыр-оола в Москве вынужден был поехать на месяц в Кызыл для обучения и практики. Туда же периодически приезжают мно-

гие лица, прошедшие трансперсональные курсы по холотропному дыханию и познакомившиеся на семинарах трансперсонального института с тувинскими шаманами. Например, летом 2000 г. я встретила в Кызыле жительницу Подмосковья С.В. Савельеву, приехавшую в Кызыл на шаманскую стажировку после московских знакомств с трансперсональной психологией и сибирским шаманизмом. Естественно, такое пребывание сводится именно к освоению техник работы, к участию в неошаманских мероприятиях. Как уже говорилось ранее, московских и других стажеров обычно принимают в шаманских обществах и позволяют им там работать.

Довольно часто в кызыльских ("Тос Дээр" и "Дунгур") работает московский практик В.А. Губанов, который, имея среди своих предков славянских магов, владеет и трансперсональными, и шаманскими методиками. Благодаря ему и некоторым другим энтузиастам, развивается своеобразный "шаманский туризм": группа интересующихся шаманскими практиками из Москвы прилетает обычно в Кызыл, а там уже, прихватив с собой кого-то из шаманов, отправляется в тайгу к "местам силы", где проводятся ритуалы и своеобразные занятия по шаманизму.

Еще один психолог с университетским образованием и психотерапевт-практик с 7-летним стажем – В.Л. Сажина, о которой уже шла речь, на протяжении многих лет работает летнюю половину года в Туве, а зимнюю – в Москве, принимая клиентов на дому. В 2001 г. она купила в г. Шаганаре дом и предоставила его для нужд организованного ею шаманского общества "Уш Мööрүк". В ее отсутствие под руководством председателя общества Б.Т. Аныкай и секретаря А.Т. Донгак там работают ее местные помощники: А.Э. Палдан, В.Ч. Ховалыг, Т.Ш. Ондар, М. Дыртый и др. Интересно, что В.Л. Сажина настолько вжилась в тувинский быт и культуру, в тувинский шаманизм, что чувствует себя больше тувинской шаманкой, чем русским психологом. Она выучила тувинский язык и во время ритуалов исполняет алгыши по-тувински; даже рассказывая о себе, говорит "у нас в Туве".

Судьба В.Л. Сажиной во многом напоминает классические варианты современных западных шаманов-практиков; только те, освоив американские шаманские методики, созданные на основе аутентичных индейских, едут погружаться в сибирский шаманизм, она же ездила в Америку для знакомства с шаманизмом индейцев.

В Кызыле на протяжении последних пяти лет бо́льшую часть времени проводит еще один психолог из Москвы – Н.М. Добындо, обучавшаяся шаманским практикам у Ай-Чурек. Ее приобщение к тувинскому шаманизму позволило ей представлять этот шаманизм вместе со своей учительницей в тувинских телепередачах, а также в загранпоездках. Ее жизнь в Туве привела к обре-

тению семейно-брачных уз и рождению ребенка, что, несомненно, дает возможность максимально глубокого проникновения в культуру народа. Надо заметить, что более активно такой процесс идет в научной среде, преимущественно среди иностранных исследователей[11]; возможно, это стимулируется в том числе и профессиональными потребностями. Несомненно, сближение с традиционной средой, особенно обретение родственных связей, способствует лучшему освоению местных традиций.

Иногда среди стремящихся в шаманские регионы оказываются те, кто имеет среди предков представителей сибирских народов. Один из уже упоминавшихся случаев – американская подданная с бурятскими корнями Джулия Энн Стюарт, ныне живущая в Монголии и Бурятии под именем шаманки Сарангэрэл, которая не только изучила доступные ей шаманские практики Тункинского района Республики Бурятия, но и изложила свои познания в специальной книге "Зов шамана" (*Сарангэрэл*, 2003)[12].

Надо сказать, что некоторые российские жители занимаются целенаправленным практическим изучением шаманизма в различных регионах, стараясь обнаружить его первоисточники и, осваивая их теоретически и практически, с одной стороны – занимаются популяризаторской деятельностью, издавая книги на темы шаманского целительства[13], с другой – используют усвоенное ими по прямому назначению, обучая других и помогая клиентам. Хочу подчеркнуть, что в данном случае речь идет не о разовых поездках ради обучения на курсах, которые организуют обычно достаточно молодые предприимчивые личности в некоторых городах Сибири, а именно о целенаправленной собирательской деятельности. Среди таких выделяется "шаманское братство" "Клан Ворона", полное наименование которых «Общество исследователей протокультуры "Мезосознание ά" (Братство клана Ворона)». Его организаторы выпускают "Газету шаманского братства клана Ворона", в которой рассказывают о шаманских новостях, книжных новинках, истории шаманизма и т.д. Любопытно, что члены общества подчеркивают свое стремление учиться, вынеся на газетную страницу такую цитату: "В действительности время учения никогда не кончается: от себя самого зависит сколько времени учиться – смотря по тому, сколько пожелаешь знать" (эскимосский шаман-заклинатель духов Игьюгарьюк).

"Братство клана Ворона" борется за чистоту шаманских рядов. В одном из номеров газеты опубликована статья с названием "Внимание! Лжешаманы!" В ней разоблачается широко рекламировавший себя в Москве "Верховный шаман Чукотки", он же "Верховный шаман всей матушки Сибири" Пантелеймон[14]; некий "жрец Вуду", якобы прибывший с Гаити – Павел Андреевич

Гросс, а также незабвенный Юрий Александрович Захаров, которого пока ни один из обворованных им авторов или их наследников не обвинил в плагиате. Не откажу себе в удовольствии процитировать это издание:

«Гораздо дальше в своем литературном гении пошел директор Научно-Исследовательского центра традиционного траволечения, доктор китайской (иногда – тибетской) медицины, действительный (?) член Нью-Йоркской академии наук, член Ассоциации народных целителей России, шаман и прочее, и прочее Юрий Александрович Захаров. Он не стал утруждать себя пересказом других авторов, а просто взял их научные работы слово в слово, назвал их "Система шамана-целителя" и "Практика шамана-целителя" (обе – Москва, "Яуза", 1998) и поставил над ними свое великое, титулованное во всех инстанциях имя. В отличие от Ю. Захарова, настоящие авторы, которых он ободрал, как липку, действительно занимают почетное и заслуженное место в науке. Это известнейший тюрколог Леонид Павлович Потапов, автор книги "Алтайский шаманизм" (Ленинград, Наука, 1991) и этнограф Анна Васильевна Смоляк, автор книги "Шаман: личность, функции, мировоззрение" (Москва, Наука, 1991). Ю. Захарова не смущает даже то, что полевые работы этих исследователей проводились давно и многие шаманы, с которыми Ю. Захаров якобы вел интимные беседы на Алтае и Нижнем Амуре, умерли задолго до его появления на свет. Единственной вещью в этих двух книгах, которая совершенно определенно принадлежит перу Ю. Захарова, так как выделяется своей невразумительностью, является комплекс психофизических упражнений "Танец сна Ульгеня", состоящий из 10 страниц. "Это знание, – пишет Ю. Захаров, – переданное мне старым касаты-шаманом Пулкой (странно, что нанаец или ульч рассказывает Ю. Захарову о алтайском Ульгене) по его же пророчеству очень скоро распространится по всей земле". Как говорится, не дай нам бог такого счастья. В завершении анализа хотелось бы посочувствовать издателям этих книг, которые поставили на них знак защиты авторского права, а также тем людям, которым Ю. Захаров выражает благодарность на первых страницах. Впрочем, травник Д.В. Дорофеев, с которым Ю. Захаров, как он пишет, долгие годы работал (интересно, на чем?) не дожил до такой славы и успел скончаться от инсульта».

Конечно, такая позиция и определенные познания специальной литературы делают честь создателям "Братства клана Ворона", в первую очередь главному энтузиасту этой группы, ее лидеру Эльвилю Оларду Диксону (псевдоним, который он не желает раскрывать).

Эльвиль и его ближайшие сподвижники ("Альма-шаман Сонгу-Хат", "московская шаманка Тланги-Ле (Лора Ди)", Виктория Шалгынова и др.), создавшие группу единомышленников, проводят различные семинары и тренинги, обучая своих учеников, инсценируют ритуалы (образовав "Театр шаманских Мистерий"). Они довольно часто ездят в различные регионы Сибири. К настоящему моменту Эльвиль объехал не только арктический Север, но и Дальний Восток, Южную Сибирь, а летом 2005 г. был принят в члены тувинского шаманского общества "Дунгур". Он и его

ученики-сподвижники стараются общаться с исследователями шаманизма, в частности посещают семинар по проблемам комплексного и интердисциплинарного исследования шаманизма "ЦИШ..." ИЭА РАН, участвовали в международном интердисциплинарном научно-практическом конгрессе, проводившемся в 2004 г. ИЭА РАН. Вот как они характеризуют свое сообщество и его задачи:

«Общество исследователей протокультуры "Мезосознание α" (Братство клана Ворона) – это организация кланово-иерархического характера, в основе которой лежит Магическое Кольцо, дающее каждому члену воспользоваться личной силой. Главной целью является поиск путей, ведущих к возвращению в Мифологическое Время, когда связь человека и Космоса не была нарушена. Учение Общества восходит к магическим и мистическим традициям верхнего палеолита, мезолита и неолита – времени становления шаманской философии и раскрытия человеческого сознания. За усредненную дату этой эволюционной ступени можно принять период 12–15-тысячелетней давности, когда палеолит сменился мезолитом...

Общество исследователей протокультуры "Мезосознание α" является единственной на сегодняшний день организацией, которая продолжает мезолитические традиции шаманской культуры, выходящие за рамки этнических ограничений. Учение "Мезосознание α" не основывается на актах поклонения или веры и существует вне зависимости от суждений о нем. Каждая из его частей была изложена посвященными шаманами-сказителями, передающими мудрость из поколения в поколение, начиная от Первого Шамана, поведавшего человечеству о его предназначении...

На занятиях ученики знакомятся с древнейшим наследием, позволяющим без применения психоактивных препаратов и без разрушения пределов земного мира существенно расширить уровень сознания, что в свою очередь открывает огромные перспективы – от обретения гармонии в повседневности до совершения внетелесных путешествий по отдаленным мирам Вселенной»[15].

В практике новых "шаманов" разного толка, стремящихся обучиться шаманскому искусству, присутствует в первую очередь интерес к самим техникам шаманизма. Абсолютное большинство их – даже при заявлениях о стремлении к восстановлению традиций – "посвящается" в самых разных регионах у различных "учителей". Они активно ездят – кто по России, а кто и по всему миру, встречаясь с самыми разными людьми, считающими себя шаманами. Активное обучение демонстрирует вполне реальные возможности освоения разного "шаманского знания". Однако в этом приобщении и освоении остается больше вопросов, чем ответов: где кончается шаманизм и начинаются иные техники? можно ли вообще считать шаманизмом то, что освоено новыми "шаманами"? насколько безопасно такое освоение пси-

хотехник для современного человека?.. Несомненно одно: за настоящим шаманизмом скрываются именно техники, методики погружения и работы в ИСС, к чему человека понуждают его потенциальные возможности. Именно это играет не последнюю роль в стихийном "возрождении шаманизма", но – как?

[1] Два наиболее опасных для этнографа и фольклориста подхода к работе в поле, на мой взгляд, это: 1) активный поиск информации, которая, как предполагает исследователь, должна иметь место в той или иной культуре (социуме), и 2) попытки (сознательные или плохо осознаваемые) идентификации себя и аборигена. В первом случае при большом желании и энтузиазме можно найти что угодно, а во втором – увидеть все в таком свете, что реальность даже отдаленно не будет соотноситься с полученными данными. И то и другое, к сожалению, есть в полевой работе, особенно в оценках сакральной сферы культуры, в том числе шаманизма/шаманства.

[2] Интересно, что по некоторым вопросам, подобным шаманскому становлению, исследователи остаются в плену концепций "научного мифологизма", что выдают их тексты, особенно если в них вводятся в качестве подтверждения авторской мысли цитаты из сообщений информаторов, которые фактически свидетельствуют о противоположном, например: «Человека, обладающего задатками шамана, выделяли в ранней молодости, а затем проводили через обряд посвящения: (! – В.Х.) "Отец был шаман. Дед шаман. Долго учили шаманить. Потом пришли талебпеи (подчеркнуто мной. – *В.Х.*). Мешали мне жить. Они говорили, чтоб я взял их в помощники, а не то они заберут душу. Пришлось взять"» (Этнография и антропология Ямала, 2003. С. 85).

[3] О ее деятельности: см.: *Lindqist*, 2002.

[4] Ср. с тем, что писал М. Харнер о распространении шаманизма в западном мире: "Сегодня во всем мире – от Цюриха до Окленда, от Чикаго до Сан-Паулу – люди идут по старинному пути шамана, собираются в группы, чтобы на практике заниматься исцелением. Эти группы разрозненны, действуют так же, как шаманы в небольших племенах, обучаясь самостоятельно. И такие неформальные группы составляют часть большой интернациональной общины..."

Такие группы от 3 до 12 человек с барабанами обычно собираются один-два раза в неделю по вечерам. Роль ведущего и барабанщика исполняют по очереди. Участники группы занимаются шаманской практикой, чтобы помогать друг другу, друзьям и родственникам. Работая на других, они не взимают платы, считая это духовной помощью.

Многие из них в начале работают в одиночестве, используя для шаманского путешествия стереоплейер, наушники и запись барабанного боя" (*Харнер*, 1999. С. 9–10).

[5] Дополнительная попытка пройти погружение в ИСС под воздействием ритмов шаманского бубна в записи представителей школы М. Харнера на CD также оказалась несопоставимой по силе ощущений с первым знакомством с сибирским шаманизмом.

[6] По последнему сообщению, психотерапевт использует и эту технику в своей практике в тех ситуациях, когда она представляется ему наиболее уместной (это зависит более всего от пациента и его проблемы).

[7] Текст воспроизведен по памяти после сеанса, который проводил М. Харнер совместно со своими учениками во время международного конгресса "Шаманизм и иные традиционные верования и практики" (1999 г.)

[8] Однако нельзя с полной уверенностью утверждать, что это абсолютно безопасно, например для людей с наследственной предрасположенностью к психическим отклонениям.

[9] Имеется в виду формировавшееся тогда направление, близкое к комплементарной медицине, которое в 1990-е годы породило особый профессиональный слой со своей ассоциацией, различными организациями, выдающими документы разного характера, в том числе дипломы о присуждении ученых степеней, даже дублирующие официальные дипломы ВАК РФ.

[10] См., напр., деятельность МАК – *Белков С.А., Голяков В.Л.* Итоги работы диссертационного совета при ВНИЦТНМ "ЭНИОМ" в 1996 году // Вестник народной медицины России. Ежеквартальный научно-информационный журнал. 1997. № 1. С. 54–56.

[11] Этот процесс охватывает не только шамановедов, но и этнологов-сибиреведов, среди которых есть более десятка "смешанных" молодых семей.

[12] На русскоязычном издании книги красуется – по совершенно непонятным причинам – фотография шаманки-ульчанки Алтаки Ольчи (с. Булава), сделанная в 1958 г. ныне покойной сотрудницей института ИЭА РАН А.В. Смоляк (фото опубликовано: *Смоляк*, 1991. С. 174). Как соотносятся традиции народов Нижнего Амура с тем, что автор представила с ее точки зрения "приемы, отражающие бурят-монгольскую культуру" – трудно сказать. Относительно же использования фото без ссылки на автора приходится только сожалеть, но – увы – мы живем в условиях, когда многие издательства, как и ФАЙР-ПРЕСС (Москва) признают только за собой защиту своих прав, нарушая чужие без малейшего угрызения совести. Здесь стоит сделать два пояснения. Во-первых, возможно, это безобразное нарушение чужих прав относится не к издательству в целом, а к человеку, которому принадлежит дизайн обложки – некоему Е. Ярошенко. Во-вторых, известнейшему исследователю народов Дальнего Востока д.и.н. А.В. Смоляк "везет" на "популяризацию" через чужие издания. Например, некий Ю.А. Захаров (между прочим, член Ассоциации народных целителей России) просто переизложил весьма значительную часть ее книги "Шаман: личность, функции, мировоззрение" под своим именем, выдавая это за свои достижения в изучении шаманизма. Этот же "шаман" присвоил себе научные труды и других исследователей. Данный факт обнаружился еще при жизни Анны Васильевны, но мы, коллеги, решили не сообщать ей об этом, щадя ее здоровье.

[13] См., напр.: *Диксон О., Ядне И.* Шаманские практики в кланах Ворона и Малого Лебедя. М., 2001; *Диксон О.* Шаманское целительство: Защита от несчастий, исцеление от болезней и обретение жизненной силы. М., 2004 и др. книги и статьи данного автора.

[14] Имя Пантелеймон в данном случае должно, видимо ассоциироваться с православным святым Пантелеймоном-целителем. Поскольку у народов Сибири православие тесно переплетено с шаманизмом, то подобные ассоциации и замысел вполне естественны.

[15] Более подробно О. Диксон изложил учение о шаманизме и информацию о деятельности своего общества в книге, вышедшей в 2000 г. "Шаманское учение клана Ворона" (М.; Киев, "Рефл-бук").

“Есть многое на свете, друг Гораций...”

За пятнадцать лет – с 1990 до 2005 г. – многое изменилось в ситуации с шаманством и шаманизмом в России, в понимании и оценках этих явлений. Радость и всеобщий ажиотаж по поводу “сохранившегося и возрождающегося шаманизма” утихли, даже, можно сказать, сменились тихой тоской по настоящему “последнему шаману”.

В регионах, где когда-то практиковали традиционные шаманы, появились шаманские общества, шаманские религиозные организации – что и в вещих снах не могло присниться великим шаманам прошлого. Сами же последовавшие за шаманами так активно включились в процессы глобализации тайного знания и в его открытие непосвященным, что неплохо стали вписываться в новые варианты развития художественной самодеятельности. Впрочем, не все. Те, кто тяготел к организационно-руководительской стезе, возглавили религиозные организации; кому же легко давалось исконное шаманское занятие – психологическая помощь и лечение – либо остались на привычных для шаманов постах, либо, благодаря дополнительному обучению, превратились в профессиональных народных целителей. Одним словом, нельзя сказать, что направленность деятельности потомков шаманов кардинально изменилась после советского периода жизни, когда многие из них, пытаясь реализовать себя, также либо выбирали творческие профессии, либо занимали руководящие должности, либо шли в медицину (*Харитонова*, 1995а; *Van Deusen*, 2000; *Булгакова*, 2001; *Чиркова*, 2002 и др.).

Ситуация последнего пятнадцатилетия оживила знание старины глубокой, равно как и взбаламутило тину, осевшую на дно реки времени. Вместе с тем она многое трансформировала согласно установкам нового исторического периода развития России. За годы советской власти произошли серьезные изменения даже в самых отдаленных регионах. Нельзя сказать, что все менялось только к лучшему, но невозможно и отрицать положительного движения. И если учесть, что фигура шамана на момент борьбы с религиозными проявлениями в советском обществе

соединяла два начала: исходное (лекарство и ясновидческие предсказания) и дополнительно привнесенное (жреческое), то, очевидно, что второе под давлением обстоятельств почти исчезло и отчасти вернулось на круги своя (в семейную традицию), тогда как первое оставалось востребованным до наших дней в силу недостатка медицинской помощи, особенно квалифицированной, и полного отсутствия помощи психотерапевтической. Запреты на оказание лекарских услуг во второй половине XX столетия лицами, не имеющими специального образования, и борьба с суевериями (в том числе запреты на проведение семейно-бытовых, родовых ритуалов поклонения и, тем более, ритуалов с участием жрецов) привели к тому, что в традиционной практике всех народов СССР остались в основном не великие шаманы и могучие колдуны, а лекари, оказывающие помощь преимущественно натуропатического характера. Впрочем, бабки-знахарки практиковали наряду с бабками-шептухами, а травники и костоправы не исключали шаманов без бубнов.

"Согласно этнографическим мифам..."[1]

Тех, кого по праву можно было бы назвать шаманами, тем более большими, великими шаманами, к 1990 г. почти не осталось. Единицы профессионально практиковавших традиционных шаманов в глубинке на периферии страны были практически все известны специалистам. Однако с момента, когда западные ученые и молодые исследователи, стимулируемые новыми свободами в бывшей Стране Советов, стали все активнее появляться в российском этнографическом поле[2], уже формировалось профессиональное народное целительство, начало разворачиваться движение по возрождению шаманизма. Популярные у западных специалистов установки на то, что в российском этнографическом поле все надо начинать с нуля (идущие от незнания нашей специальной литературы, в первую очередь) и на то, что колдуны и шаманы просто скрывались от советской власти, а теперь могли выйти из подполья, – стимулировали активные поиски. Здесь многое зависело от точки зрения исследователя на то, кто такие шаманы. Но самодовлеющую роль в этом процессе играло желание и ожидание открытия. Среди интересующихся Сибирью оказались и любители-путешественники, и профессионалы. Например, собирательница и исполнительница фольклора из Канады Кира Ван Дузен несколько лет фиксировала с помощью представителей интеллигенции Южной Сибири образцы местного фольклора и издавала их[3]. Она описала свои наблюдения в книге (*Van Deusen*, 2004).

Интерес к Сибири, и шаманизму в частности, сейчас настолько велик, что в Испании в пригороде Барселоны антрополог Кармен Арнау Муро открыла сибирский центр. Она регулярно ездит к шорцам, снимает о них любительские фильмы, выпускает книги. К сожалению, К. Арнау Муро оказалась в том же положении, что и многие интересующиеся Сибирью зарубежные любители этнографии и профессионалы, которые фиксируют ситуацию в основном путем визуального наблюдения (при незнании языка аборигенов и языка-посредника). Опросы в таких случаях (даже через переводчиков-этнографов) не спасают, но часто ведут к искаженному восприятию. Иностранцам сложно понять специфику российского быта и менталитета. К. Арнау Муро, уверенная в том, что в Шории обязательно должны быть шаманы, на протяжении нескольких экспедиций искала их. В итоге ею были собраны сведения о нескольких стариках и старушках, которые практиковали с использованием знахарских методов. Это было зафиксировано на видеокамеру и представлено как современная шаманская традиция шорцев на организованном ею научно-просветительском семинаре в Барселоне. Исследовательницу не смущает то, что сами информаторы не считают себя шаманами и отказывались от такого наименования (*Арнау Муро*, 2000[4]). К этой ситуации хочу добавить одну любопытную деталь: московским журналистам, решившим прокатиться по "шаманским местам", для того, чтобы отыскать тех же стариков, потребовалось не более одного дня. Встречи с ними с достаточной долей добродушного юмора описаны в репортаже Л. Максименко "Последний шаман" (Комсомольская правда. 2001, 31 авг. С. XI).

Следы былой шаманской традиции фиксируют в Шории и российские специалисты (см.: *Арбачаков, Арбачакова,* 2004), а местная интеллигенция пытается апеллировать к психоментальности шаманистов (см. об этом: *Харитонова,* 2002; 2003). Знатоки же местных традиций приглашают хакасского молодого шамана Л.В. Горбатова, чтобы он указан их сакральные места (ПМА, 2004).

Активные поиски сибирских шаманов вызваны не только желанием открыть скрываемое в бывшем СССР. Западная установка на то, что в каждом человеке есть доля шамана, провоцируемая активным развитием экспериенциального шаманизма М. Харнера, трансперсональной психологией и т.п., склоняет исследователей к несколько расширенному толкованию ситуации с шаманизмом в Сибири. Этому способствует и то, что представители местной интеллигенции порой оказываются не прочь "поиграть в шаманизм", объявляя себя шаманами.

Одно из традиционных тувинских священных мест – *оваа*. (Тува, 2003 г.)

Новое священное место (*оваа*). Заложено недалеко от Кызыла летом 2000 г. организацией "Тос Дээр" (руководитель Ай-Чурек Шиижиковна Оюн). Первое камлание с призыванием духов. Специально для ритуала из музея взяты старинные шаманские костюмы. (Тува, 2000 г.)

Во дворе шаманской организации "Дунгур" у юрты стоят Леонид Беспалов, русский, сын краевого казачьего атамана (слева), и Кара-оол Тюлюшевич Допчун-оол, руководивший в то время "Дунгуром". (Кызыл, лето 2000 г.)

В доме шаманизма "Хаттыг-Тайга" руководитель организации Сайлык-оол Иванович Канчыыр-оол (справа) и мастер горлового пения, занимающийся шаманскими практиками, Николай Мунзукович Ооржак. (Кызыл, июль 2001 г.)

Тувинский целитель Станислав Кужугетович Серенот в кабинете для приема клиентов. (Кызыл, июль 2003 г.)

Камлание в шаманской организации "Алтан Чадаган" проводит шаман Баир Цыбикович Ринчинов. (Агинский Бурятский АО, ноябрь 2003 г.)

Якутский "белый шаман" (*алгысчы*) Афанасий Семенович Федоров во время проведения ритуала благословения. (Подмосковье, 1999 г.)

Якутский "белый шаман" (*алгысчы*) Николай Иванович Сафонов, запевала якутского танца "Осуохай", во время проведения ритуала благословения. (Якутия, 2001 г.)

Челканский шаман без бубна Тимофей Павлович Крачнаков (род. 1927 г.) готовится к проведению ритуала. (Горно-Алтайск, июль 2003 г.)

Тувинская шаманка, руководитель общества "Тос Дээр" Ай-Чурек Шиижиковна Оюн во время камлания. (Тува, лето 2001 г.)

Ритуал поклонения духам местности проводит *неме билер кижи* (нечто знающая) Джана Маевна Алексеева с помощниками: исполнителем эпических сказаний Эльбеком Алексеевичем Калкиным и знатоком местных традиций к.ф.н. Кларой Ергековной Укачиной. (Алтай, р. Катунь, недалеко от горы Белухи. Июль 2003 г.)

Фольклорист и этнограф, стимулировавший процесс возрождения шаманизма в Туве, д.и.н. Монгуш Борахович Кенин-Лопсан с В.И. Харитоновой. (Кызыл, июль 2003 г.)

Хакасская шаманка без бубна Сарго Романовна Майнагашева во время обряда очищения. (Хакасия, январь 2005 г.)

Хакасская шаманка без бубна Татьяна Семеновна Бурнакова (в центре) с подругой Анной Самуиловной Кильчичаковой (слева) и председателем Правления Союза писателей Хакасии Галиной Григорьевной Казачиновой. (Хакасия, январь 2005 г.)

Возвращение священного идола нганасан на родину. Культовый предмет, выкупленный М. Харнером (президентом Центра шаманских исследований, США) и доставленный проф. Б.Б. Брантоном в Москву в Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая, принимает представительница рода Турдагиных, шаманам которого он ранее принадлежал (29.09.2005 г.)

Антрополог-шаман проф. М. Харнер (США) и директор ИЭА им. Н.Н. Миклухо-Маклая чл.-корр. РАН В.А. Тишков на международном научном конгрессе "Шаманизм и иные традиционные верования и практики". (Москва, ИЭА РАН. Июнь 1999 г.)

Мечта о диалоге культур в зеркале реальности

Поиски оставшихся шаманов и успешность "открытий" их на российских просторах предопределены во многом не только глубиной и основательностью знания предмета исследования, но и точкой зрения исследователя на особенности чужой культуры, на возможность контактов с ее представителями, на восприятие ее изучающей стороной, на ответный интерес к исследователю.

Современный научный мир в российском этнографическом поле оказался представлен тремя (как минимум) группами исследователей, декларирующими свое восприятие ситуации и предлагающими свои методы и методологические подходы. Там, где в советский период работали преимущественно русскоязычные этнографы и фольклористы, с "перестройкой" начали появляться – чем далее, тем более активно – зарубежные антропологи, психологи, журналисты и просто интересующиеся шаманизмом личности, вроде европейских бизнесменов, желающих на досуге написать что-нибудь о сибирских шаманах. Но к этому времени этнографы из столичных институтов уже не были одиноки в российском этнографическом поле: за годы советской власти выросла и сформировалась национальная научная интеллигенция, которая начала заявлять о своих приоритетных правах – иногда не очень корректно и обоснованно – на изучение собственной традиционной культуры (см. одну из дискуссий: *Соколова,* 2004; ЭИ... Т. 9, ч. 1. С. 61–79).

У всех претендентов на исследовательскую деятельность в одном и том же поле есть свои разумные к тому основания. Национальная интеллигенция – вполне здраво, особенно для изучения сакральной сферы культур, – говорит о том, что невозможно более или менее адекватно понять культуру без хорошего знания языка, контекста бытования, фактически, без прямой и непосредственной приобщенности к этой культуре. Следовательно, по-настоящему свою культуру могут изучить только те, кто ее знает изнутри и хорошо понимает, что, заметим, в ситуации с аборигенной интеллигенцией не одно и то же: часть ее уже может с успехом хвастаться оторванностью от своих корней[5] – выросли в интернатах, жили в поселках и городах без бабушек и дедушек, говорили с детства по-русски и т.д..

Давно и успешно изучавшие культуры сибирских аборигенов академические исследователи, разумеется, не могут с этим согласиться, хотя бы потому, что хорошо понимают, во-первых, важность взгляда со стороны, во-вторых, иногда не достаточно высо-

кий уровень подготовки местных ученых. Вместе с тем они настаивают на наличии многолетнего исследовательского опыта у них самих и очевидной приобщенности их к исследуемым культурам через язык-посредник (который, заметим, во многих случаях является первым, т.е. материнским для аборигенных ученых). Академические исследователи указывают на длительное сосуществование в едином социально-экономическом и культурно-идеологическом пространстве, что дает возможность многое знать и понимать в изучаемых социумах.

Западные пришельцы, скорее всего, даже не подозревают о таких претензиях. Им эти претензии и непонятны вовсе, так как многие из них считают, что именно их профессиональная подготовка позволяет истинно научно осветить происходящее в данном этнографическом поле. Некоторые из них ведут себя в этом этнографическом поле более чем странно. Например, есть случаи (пока еще единичные), когда заезжие профессора, выступая в роли копеечных "благодетелей" для аборигенов, "заимствуют материалы" российских ученых, "случайно" выдавая их за свои.

В последние годы наука обогатилась молодыми исследователями нового поколения. Выросла столичная и периферийная молодежь, хорошо владеющая иностранными языками, активно читающая зарубежную научную литературу (при этом сама литература стала в сопоставлении с советским периодом куда более доступна: и в книжном виде, и через Интернет). Из них выделилась особая группа российских (советских) ученых, получавших образование и в своей стране, и за ее пределами. Среди аборигенных ученых есть такие, кто был подготовлен в наших столичных вузах и аспирантуре, а теперь получил образование (или повысил его уровень) в западных странах. Разумеется, каждая из вновь сформировавшихся групп имеет свой подход к работе с аборигенной культурой и свои правила ее исследования. Это порождает новые внутренние противоречия – теперь уже межпоколенные (см., напр.: *Соколова*, 2005).

Происходящее породило ситуацию поиска диалога между "тремя науками". Внутренние проблемы ученого мира значимо отражаются на поиске иного диалога, который мы пытаемся вести в этнографическом поле с теми, чью культуру изучаем. От этого напрямую зависят наши интерпретации культуры, возможности раскрытия ее внутренних смыслов. И здесь есть принципиальная разница в подходах, что значимо разделяет исследователей.

Работа советских ученых отличалась тем, что они были "по одну сторону баррикад" с теми, чью культуру изучали. Они выступали как исследователи культуры и ее толкователи. Естест-

венно, сосредоточивались на подробных описаниях, классифицировании, характеристиках. В этом плане акцент делался на саму культуру, а не на человека в ней. Попытки связывать подобные подходы только с тем, что советская идеология давала установку на коллективность и обезличенность, вряд ли правомерны. К такой позиции вели, скорее, естественные задачи этнографии (желание успеть зафиксировать все то, что с переходом к социализму и новым формам жизни должно было отмереть и исчезнуть), а также ощущение равноправия и желание помочь тем, кто должен был совершить прыжок из родового строя в социализм. Мы все были советский народ и нам не надо было искать пути установления контактов; мы стирали границы на пути к единству и единению. Мало того, когда выросли поколения интеллигенции из рабочих и крестьян, то эти границы растворились во многом сами собой, но тут же появились и новые. Эта интеллигенция из народа сама непосредственно выросла и была воспитана в традиционной культуре, т.е. ее представители в отношении к своей культуре находились в том же положении, в каком сейчас находятся многие аборигенные ученые в отношении к своим культурам. Всосанные с молоком матери основы традиционного образа жизни помогали им чувствовать себя своими в любом традиционном обществе. Однако нельзя сказать, что из этого правила не было исключений.

Разумеется, нельзя забывать о том, что в научной среде всегда присутствовали две значимо разные группы: те, кто вышел из народа, вырос в этой самой традиционной культуре, и те, кто, принадлежал к элитарной культуре/цивилизации, изначально оказывались в традиционной культуре чужаками (*Харитонова,* 2004б). Это, кстати, отличает и современных молодых ученых, которые в основном приходят в этнологию из элитарной среды, для которых российская деревня – экзотика, какой они заинтересовались (если, конечно, не перепутали деревню с дачным поселком). Но, разумеется, даже в такой ситуации представители традиционного образа жизни и культуры для них в гораздо большей степени свои, нежели чем индейцы для американцев.

Иное дело – западная наука, особенно американская антропология, изучавшая культуру аборигенов при наличии в научном подсознании жизненной модели с резервациями для этих самых аборигенов. Естественно, с абсолютно чужой и даже чуждой культурой необходимо было искать пути к налаживанию общения, к диалогу между исследователем и хранителем культуры, т.е. к диалогу культур. “Резервацию” надо было не просто изучать, с нею надо было договариваться. Всякий раз это была попытка диалога не только между разными культурами, но одно-

временно и между культурой и цивилизацией. Видимо, из понимания этого во многом родилась концепция диалога культур, столь популярная на Западе, а теперь и у наших ученых (*Миськова*, 2005).

Идея диалога культур сама по себе чрезвычайно интересна. Пожалуй, на нашем материале она могла бы весьма оригинально развиваться на попытках диалога представителей науки и культуры элитарной с хранителями традиционной культуры. Но, кажется, есть значимые различия диалогов западного и нашего (имею в виду последователей отечественной этнографической школы): западники, ориентированные на американскую антропологию, ведут диалог по-американски, как бы используя шаблон, трафарет диалога и не ожидая глубоких ответов на свои вопросы. Наши стараются получить пространные обоснованные ответы, хотя их истолкование во многом зависит от внутренних резервов понимания исследователя. И еще одна важная черта. Некоторые западные гости ведут односторонний диалог: они пытаются что-то узнать об изучаемой культуре, что будет представлено в чужой среде и интерпретировано согласно ее уровню восприятия и понимания. Думается, идея диалога в итоге полностью пропадает[6]. Контакт представлен в лучшем случае обменным процессом на уровне почти "белых богов" и "дикарей", только теперь одаривают за счет грантовских специально предназначенных на то средств каким-нибудь ксероксом или компьютером. Бывают и более грустные ситуации, с "цветными бусами", когда, например, "пришельцы" дарят то, что носили сами и им это надоело, даже не понимая, насколько глубоко они травмируют этим людей, в культуре которых дарить ношенное не просто не принято, это – табу, так как такие вещи уже сопряжены с чужими духами...

Конечно, очень повезло тем, кого в попытке установить контакт вывезли на показ в "землю обетованную", да еще и заплатили за это. Этот западный принцип диалога во многом поспособствовал нынешнему возрождению шаманизма в России, но, увы, не в меньшей степени оказал влияние на традиционные формы общения наших исследователей с некоторыми потенциальными информаторами. Понятно, что настоящих знатоков и хранителей культурной традиции (особенно сакральной информации в ней) не купишь ни за доллары, ни за евро. Однако ситуация, когда, например, исследователь приезжает в одну из "шаманских столиц" и предлагает за интервью с шаманом 70 долларов, в то время как у большинства городских жителей нет и 70 рублей в кармане, стимулирует (в первую очередь, разумеется, аферистов) настолько, что в гостинице образуется очередь из желающих поведать о тайнах шаманизма, и даже предстать пред иноземцем в роли шамана.

В ситуации такого диалога проще всего обнаружить не только "последнего шамана", но и "шаманские россыпи" на просторах Сибири. Можно их, разумеется, простимулировать к возрождению: например, вряд ли Тува стала бы нынешней Меккой шаманизма, не прояви Запад к ней неподдельный интерес с некоторым коммерческим подтекстом. Превращение постшаманизма в средство неплохого заработка и способ посмотреть мир в значительной степени повлияло на трансформации этого явления в наши дни.

Шаман как мираж или Абсолют в роли Великого Наперсточника

Так что же? Получается, что современный "возрожденный шаман" – это не более чем мираж ратующих за ренессанс прошлого исследователей? Подразнил наше воображение и переродился в социально более приемлемые объекты с набором функций, свойственных в том числе шаманам прошлого?

Вернемся к началу книги, к сформулированным там вопросам относительно шаманизма/шаманства и подведем итоги исследования, суммируя ответы на них: *что, зачем, каким образом* возрождалось в России, начиная с периода перестройки? Было ли "возрождение шаманизма" кому-то нужно, а если нужно, то – кому? Нашлись ли наставники, оказавшиеся способными должным образом помочь возрождению и указать пути развития? И, наконец, кто же такие "последние шаманы" – извечный миф или реальность сегодняшнего дня?

Итак, прошедшие двадцать лет высветили постсоветский процесс "возрождения шаманизма" как вполне законченный, хорошо демонстрирующий и суть самого феномена, и те любопытные явления, которые (согласно его особенностям и даже вопреки им) оказалось возможным представить вокруг шаманства/шаманизма.

Ситуация, в которой начал возрождаться шаманизм, являла собой политическую коллизию, допускающую акцентуацию всего того, что можно было связать с национальным, этническим. Формирование на местах политических сил, которые опосредованно были заинтересованы в этнокультурном возрождении, поскольку их основные ставки во многих случаях делались на "самоопределение вплоть до отделения", позволило получать у них поддержку тем, кто на самом деле ратовал за культурный подъем и возрождение народных традиций. Очевидно, что в пер-

вом случае речь идет о записных политиках и чиновниках, во втором – об интеллигенции, отдельные представители которой (особенно молодые) во времена переворотов также бывают не прочь "поиграть в революцию" или уйти в политику. Возникают закономерные вопросы: насколько процессы "возрождения шаманизма" были естественными и могло ли быть естественным вообще "возрождение шаманизма" в этой исторической ситуации?

Для естественного существования и "возрождения шаманизма/шаманства" необходима сохранность нескольких важных составляющих шаманистскую культуру и быт.

Во-первых:

– сохранение большинством социума шаманистского мировоззрения (пусть даже в варианте синтетическом или двоеверном);

– наличие в обществе хотя бы "последних" традиционных шаманов, способных ввести в шаманство и посвятить преемника в шаманы.

Во-вторых, необходимо наличие не удовлетворяемых в данный момент потребностей:

– в мировоззренческих познаниях/убеждениях, соответствующих возможному/желаемому уровню их интерпретаций;

– в обращении к религиозному культу (в случае с шаманистским сообществом, реализуемом в каком-либо варианте жречества или ранних политеистических религий).

В-третьих:

– в реализации культурно-творческого потенциала и в ритуальном воспроизведении культурной жизни;

– "в сверхзнании", предоставляемом обычно гадателями и предсказателями разного рода;

– в психотерапевтическом и собственно медицинском обслуживании (при склонности обществ к приему тех вариантов обслуживания, которые имели место в традиции).

Анализ сибирских материалов показывает, что важнейшего для естественного возрождения условия – наличия устойчивого, представленного во всех половозрастных группах социума, шаманистского мировоззрения в конце XX в. практически нигде нет. Очевидно, что только в "медвежьих углах" России, куда миссионеры мировых религий, равно как и советская просветительская деятельность и антирелигиозная пропаганда добирались с трудом, оно сохранялось в той степени, чтобы поддерживать традицию шаманства и шаманизма (1). И именно там исследователи до конца XX столетия обнаруживали настоящих практикующих "в традиции" шаманов (которых они с полным правом называют *последними традиционными шаманами*), а также отправление

ритуальных церемоний (порой тайное), осуществляемых стариками, иногда еще воспринимаемыми в варианте жрецов. Можно сказать, что это единичные случаи. И, очевидно, надо сразу добавить, что исследовательский интерес в 1970–1980-е годы в значительной степени способствовал сохранению традиции, хотя иногда и в довольно странных вариантах (можно напомнить о деятельности семьи Костеркиных, например).

Гораздо более широко в России представлено состояние социума (2), где имеется неустойчивое двоеверие при различной сохранности *бытового шаманства* и *шаманизма*, при активно бытующем шаманистском мировоззрении (обычно за исключением молодежи). В таких регионах могут доживать свои дни последние традиционные шаманы, но чаще настоящая традиция шаманизма там уже прервана.

В большинстве мест (3), особенно там, где проживает смешанное население, представленное слишком разными в своем культурно-цивилизационном развитии группами, обычно не наблюдается даже относительно хорошей сохранности бытового шаманства и шаманизма, в том числе шаманистское мировоззрение отмечается, как правило, у наиболее пожилой части населения, воспитанной в традиционной культуре.

По сохранности мировоззрения реальное и естественное возрождение шаманизма/шаманства возможно в первом случае (на самом деле в таких узких локусах можно пока еще говорить даже о естественной эволюции традиции; ср. *Жуковская*, 2001) и – с некоторой долей вероятности – во втором. Стимулом к возрождению во втором и тем более в третьем случае должно быть не просто отсутствие преследования со стороны властей, но и дополнительная заинтересованность социумов, т.е. необходимо наличие других условий. Акцентуация каждого конкретного условия в реальности дает вариант этого возрождения.

Очевидно, “застрельщиками” в возрождении шаманизма в ситуациях прерванности традиции шаманизма/шаманства профессионального, и тем более бытового, оказывалась, в первую очередь, интеллигенция. И, естественно, здесь сказался уровень образования основных возрожденцев. Мировоззренческая неудовлетворенность реализовалась в основном в обращении к более современным вариантам оккультизма и нью эйджа, особенно к теософии и рериховской Агни-йоге (Живой этике), которые стали необычайно популярны на заре перестройки (возникновение обществ относится к 1960-м годам), в том числе благодаря активнейшей деятельности рижского Рериховского общества (выездные лекции, издание и рассылка литературы, “хождение в народ”), а также южносибирских “рериховцев”,

обосновавшихся в Новосибирске (Академгородок), на Алтае и в других местах.

Однако вкупе с неудовлетворенностью культурной она дала возможность обратиться и к традиционным корням, что привело к возрождению – точнее, вторичной фольклоризации в варианте своеобразной художественной самодеятельности – некогда сакральных обрядовых традиций. Это повлекло за собой инсценирование: иногда с помощью стариков, еще помнящих фольклорный вариант обрядов и практик, иногда путем написания сценариев теми, кто принадлежал хотя бы в детстве и юности к традиционному культурному обществу, а иногда просто по написанным на основе фольклорно-этнографических изданий новоделам и постановке их профессиональными режиссерами.

Интересно, что наряду с инсценировкой традиционных праздников и обрядов, в отдельных местах стали восстанавливать практику, а иногда фактически инсценировать некоторые ритуалы жреческого характера. Кое-где такие устремления дали возможность создать своеобразные культпросветучилища, которые теперь стали называть на новый лад – колледжами и академиями; в них стали готовить руководителей обрядовых и культовых действ (см., напр., опыт Якутска – при активной деятельности *алгысчы* А.С. Федорова). Здесь большое значение имело и наличие потребности в обращении к религиозному культу предков.

Впрочем, религиозная неудовлетворенность стимулировала восстановление общественных ритуалов жреческого характера, которые еще помнили или "реставрировали" во многих случаях те же представители интеллигенции. Часто они сами становились отправителями или руководителями проведения этих ритуалов (не мудрено же было западным исследователям путать профессоров с шаманами!). Но эта же неудовлетворенность после снятия запретов на религиозную деятельность в народной среде способствовала активизации семейно-бытовой сакральной практики.

Поскольку за дело возрождения жречества взялась интеллигенция, то довольно быстро появилась потребность в создании "традиционных национальных религий". Изначально многие из них ухватились за слово "шаманизм" и тут же по советской привычке стали образовывать "общества" – иногда "возрождения духовной культуры", но по большей части "религиозные", регистрируя и оформляя их юридически; судьба некоторых была мало продуктивна и довольно коротка, особенно там, где представители интеллигенции были достаточно осведомлены в разнице между шаманизмом и традиционными религиями. Естественно, началось (ре)конструирование этих религий в самых разных вариантах и видах, в том числе с попытками юридически узаконить,

согласуя с имеющимся законодательством, их существование (т.е. всеми правдами и неправдами доказать, что эта религия/конфессия существует не менее 15 лет, согласно Закону "О свободе совести и о религиозных объединениях" 1997 г.).

Однако в народной среде пошли совершенно иные процессы, поскольку простые люди были мало осведомлены в "интеллигентских штучках", а свои религиозные устремления у них также имелись. Там, где в этом отношении людей устраивала основная мировая религия, к которой они были приобщены, большая часть населения (в том числе иногда и значительная часть интеллигенции, как, например, в Туве) стала явно выражать свои религиозные пристрастия и "бои местного значения" превратились в противостояние внутренних группировок и/или конкретных религиозных лидеров.

Политические сложности, а иногда и возникающие националистические тенденции в некоторых регионах привели к явному отторжению основной церкви. Как ни странно, в итоге во многих местах ее заменила не традиционная религия и ее научные конструкты, а пришедшие вовремя западные миссионеры, в основном протестантского толка. Они предлагали людям вполне реальную заботу о простом человеке, живущем здесь и сейчас: с ними пришла материальная помощь с Запада, регламентированный образ жизни с определенными идеями, постоянная занятость и организованный досуг – что еще нужно бывшему советскому человеку? Новообращенных учили жить в новом, "капиталистическом" обществе, предлагали им работу и – важнейшее – отучали от пьянства. Поэтому люди не только с радостью вошли в новую, вполне понятно и реально объясняемую религиозную жизнь, но и без особого сожаления отказались от старинных идолов, которые им в этом мире не смогли обеспечить достойного существования[7].

При всем том в регионах, где у основной массы населения сохранялись в некоторой степени шаманистский быт и культура (второй вариант из выделенных выше состояний социумов), выраженное мировоззрение соответствующего типа и потребности бытового характера (в предсказаниях/гаданиях, лекарстве, бытовой жреческой обрядности), довольно рано (с начала 1990-х годов) появились некие шаманские общества. Оформленные в основном как религиозные организации, они в реальности представляли собой целительские центры с дополнением гадательно-магических и ритуальных услуг. Этому способствовало в первую очередь то, что формировавшаяся в конце 1980-х – начале 1990-х годов в столице и центральных регионах страны целительская деятельность, актуализировала, в том числе на периферии, идею шамана, которая позже была благополучно "переселена" обрат-

но в столицу. Потребность в медицинской и психотерапевтической помощи – одна из самых важных и естественных – неизвестно, когда будет удовлетворена в российских, особенно отдаленных регионах. Недостаток медицинского обслуживания или наличие крайне плохого качества медицинских услуг (в том числе ведущих к высокой смертности от "помощи" медработников), бездушие многих представителей медицинской сферы, полное отсутствие психотерапевтической помощи в сибирских регионах, где аборигенное население в силу специфики своей психофизиологии и психоментальности особенно нуждается в этом, еще долго будет заставлять людей звать на помощь шаманов и знахарей.

Очевидно именно эта потребность мгновенно возродила идею шамана-лекаря, а с нею актуализировались и иные шаманские функции. И не случайно на базе созданных шаманских центров в некоторых южносибирских республиках минздравовские и правительственные чиновники пытались организовать сотрудничество медицины и традиционного лекарства (особенно после принятия Основ законодательства Российской Федерации об охране здоровья граждан, где в 56 и 57 статьях регламентировались занятия целительством).

Регистрация шаманских центров как религиозных организаций, вызванная не столько идеологическими соображениями, сколько налоговой политикой[8], привела к путанице функций. Многие члены таких обществ с нескрываемым удовлетворением занялись ритуальной деятельностью (включая жреческую), поскольку она не требует основательного развития суперсенситивно-экстрасенсорных способностей и не столь ответственна, как лекарство.

При этом новые потребности, сформулированные трансформацией российского общества, вызвали к жизни не только превращение шаманизма в жречество, но и ... обращение его в художественную самодеятельность. В сибирских регионах начали развиваться "шаманский" и "этнографический" туризм. Первый потребовал от неошаманов превращения в "учителей" и "тренеров", демонстрирующих ритуалы с их последующим толкованием и попытками обучать приехавших, в основном из столицы, заинтересованных лиц, а второй – просто картинной демонстрации обрядовых действ разного рода, но чтобы не дискредитировать идею шаманизма, на стоянках туристов проводились обычно некие действа, которые были как бы вполне допустимы в такой ситуации (обращения к духам местности, например).

Еще более творческий вариант "возрождения шаманизма" проявился в перенесении его на сцену – в настоящей художественной самодеятельности и профессиональном театре. Это, кстати,

напоминает ситуацию 1930–1950-х годов, когда ритуально-обрядовая жизнь традиционного в прошлом общества "переместилась" на клубные и профессиональные сцены в варианте инсценирования и полупрофессионального исполнительства. Причем, как и ранее на различных фольклорных фестивалях, так теперь на театральных олимпиадах и различных научных конференциях, где требуется демонстрация традиционных действ и ритуалов, появлялись представители "новых шаманов" с мест (вместе со знатоками традиционных праздников и обрядов), которые могли не только в традиционном или схожем с ним варианте продемонстрировать ритуал, но и представить это ярко, красочно, артистично. Таким образом, этнографический спрос удовлетворялся двояко: на местах – в рамках "этнографического туризма" – и в столичном регионе – как "художественно-инсценированный шаманизм".

Шаманский туризм также имел свой "вариант": неошаманы активно приглашались в столицу и другие крупные города России, где они проводили шаманские семинары – вариант работы, близкий к тому, который осуществлялся на местах. Тут, правда, требовалась некоторая теоретическая подкованность, так как столичные обучающиеся хотели не столько посмотреть, *как это делают,* сколько понять, *что это такое* и *как сие можно применить* в наших условиях и, главное, научиться самим это осуществлять.

Естественно, такие виды деятельности на основе "возрождения шаманизма" не могли остаться без спроса на западном рынке "ритуальных услуг". Очень быстро российский шаманизм, как заморская диковинка, шагнул за пределы государства – (нео)шаманы отправились по приглашениям за счет зарубежных общественных организаций или просто обеспеченных людей демонстрировать свое искусство и обучать зарубежных заинтересованных в этом лиц непосредственно на их территории. Разумеется, имел место и обратный поток в виде зарубежного "шаманского", в частности – "этнографического", может быть, скорее, кино- и видео-, в том числе научного, туризма.

Надо отметить, что именно сторонний интерес сыграл огромную роль в порождении того варианта возрождения шаманизма, который мы имеем в настоящее время в первую очередь в южносибирских республиках. И здесь можно выделить два разных типа интересов. Во-первых, в Россию с начала перестройки стали (с каждым годом все активнее) приезжать западные исследователи шаманизма и интересующиеся им деятели культуры, а также многочисленные представители мас-медиа. Вместе с зарубежными гостями сюда зачастили наши представители СМИ и режиссе-

ры, не говоря уже о молодых исследователях с хорошей фото- и видеотехникой, которых заинтересовала вдруг ставшая модной тема. Все это стимулировало честолюбивые проявления лиц, открывших в себе шаманские способности, и активизировало "возрождение шаманизма". Во-вторых, образовался значительно меньший, но достаточно ощутимый поток коммерчески настроенных лиц – разумеется, из стран дальнего зарубежья, – которые готовы были платить за съемки фильмов и иную информацию иногда почти фантастические для российской окончательно обнищавшей периферии деньги. Кстати, зарабатывали (нео)шаманы неплохо и на выездах за границу: это могли быть и реальные оплаты семинарских услуг, и проплаты пребывания в странах дальнего зарубежья (гостевые поездки), и оплата за работу, которая приближалась к исследовательской. Шаманизм дал, таким образом, возможность неплохих заработков, что разумеется, основательно поддерживает саму идею его существования, с другой стороны – трансформирует его, порождая новые формы бытования.

Одной из важных особенностей нынешнего "возрождения" стало массовое участие в нем в первую очередь высокообразованной аборигенной интеллигенции. Естественно, это наложило свой отпечаток на процесс в целом – не только в плане создания неких концепций национальных религий, но и в реанимировании фольклорно-этнографических обрядов и празднеств традиционного общества, в выходе на "сцены" разного уровня и характера традиции, которая некогда была сакральной и т.д.

Особняком в этом ряду стоит устремленность (нео)шаманов в научно-исследовательскую деятельность (речь не идет о простой покупке дипломов). Те, кто наследовал родовую практику и знает, иногда не понаслышке, что такое шаманство и жречество, как они считают, в настоящее время лучше других могут понять и интерпретировать феномен шаманизма и шаманство в целом. К сожалению, в большинстве случаев такие попытки исследования приобщенных или даже посвященных лиц кончаются тем, что "ви́дение изнутри" позволяет предложить некий вариант оккультных концепций, а порой и просто ненаучно-фантастический опус – "истину в первой инстанции". Впрочем, это случается и с некоторыми исследователями опосредованно приобщившимися к шаманизму.

Надо заметить, что среди современных (нео)шаманов есть некоторые рационалистично настроенные личности, стремящиеся понять, с каким феноменом столкнула их судьба – именно в научном варианте – даже путем экспериментальных исследований. Их "духов" не пугает нейрофизиологическая "шапка" на голове и

другие датчики на теле, они пытаются пройти через психологическое тестирование и психиатрическое наблюдение, чтобы доказать, что феномен существует, чтобы понять, что именно он собой представляет. На их примере можно говорить, что произошло то, о чем когда-то думал Бр. Малиновский: магия, бывшая некогда "наукой" своего времени, стала признаваться и исследоваться наукой современной, уравнивая и настраивая свои законы друг на друга[9].

Этот исследовательский процесс объединил не только (нео)шаманов и ученых, иногда в одном лице, но и перекинул мостки между отечественной и западной наукой и шаманистикой. Последний странный и, конечно же, условный термин подразумевает шаманизм в современном западном варианте, который неплохо известен у нас в виде экспериенциального шаманизма М. Харнера, хотя в западных странах он ассоциируется с несколькими именами (здесь, разумеется, не имеются в виду романы К. Кастанеды).

Шаманизм в современных условиях стал поистине международным явлением, представленным в западном и нашем обществах на различных уровнях и в разных вариантах: от исконных форм традиционного шаманизма/шаманства аборигенных народов – до современных обработанных для человека цивилизации тренингов а ля шаманские техники. Поскольку современный мир – это своеобразная конструкция сообщающихся сосудов, то, естественно, все варианты (нео)шаманизма, переходящего в нью эйдж, кочуют по странам и континентам. Разумеется, дело не могло закончиться экспортом российского шаманизма в Европу и Америку. Мы также получили оттуда и опрощенные для цивилизованного человека шаманские техники и самих американских и других шаманов. В 2005 г., например, свою "миссию в России" начал осуществлять городской гавайский шаман, который считает себя знатоком шаманских традиций, Серж Кехали Кинг, с книгой этого автора российский читатель знаком уже несколько лет, благодаря деятельности (в нарушение законов) издательства "София".

Но важнейший вклад в знакомство российского потребителя с западными вариантами "шаманистики" на основе шаманизма индейцев сделал, несомненно, М. Дж. Харнер, как благодаря своей широко доступной книге "Путь шамана", так и ученикам, работающим в различных странах Европы, в том числе Алине Слободовой, начавшей после обучения у него лично и Сандры Ингерман свою работу по преподаванию экспериенциального шаманизма (см. *Харитонова,* 1999а; 2005б; *Харитонова, Купряшина*, 2005). Слободова не одинока в этой деятельности. Некоторые

люди, окончившие краткосрочные курсы у учеников М. Дж. Харнера, также работают в этом направлении. Такой вариант "шаманизма", естественно, стал для многих из них неплохим бизнесом.

Нельзя сказать, что эти процессы не имеют никакого отношения к происходящему в Сибири. Дело в том, что большинство из таких "тренеров по шаманизму" постоянно стремятся к разнообразию и пополнению своих знаний и впечатлений, что заставляет их посещать различные регионы Сибири и Севера или приглашать сибирских (нео)шаманов в качестве консультантов на семинары, проводимые в столице. Кстати, тем же самым пытаются заниматься и зарубежные "шаманы", которые старательно "обмениваются опытом" с коллегами из Сибири на различных семинарах и конгрессах, организуемых для них в России, а также приглашая этих сибирских шаманов за рубеж.

Очевидно, неизбежная *глобализация шаманизма* идет полным ходом. В ней активно участвуют те, кого на Западе принято относить, скорее, к нью эйджу, нежели к неошаманизму в западном толковании терминов (см.: Shamanism, 2004. Vol. 1. P. 49–57.). Это немалая группа еще достаточно молодых людей, как правило, русских, приобщившихся к шаманским техникам разного рода в различных этнических традициях. Имея о шаманизме в культурологическом социально-антропологическом понимании весьма смутное представление, они усвоили через его техники основы суперсенситивно-экстрасенсорной работы и, понимая, что именно это главное в шаманизме, как в любом ином варианте магико-мистических, психотерапевтических и иных техник подобного рода, самым активным образом пополняют свой багаж знаний, читая различную литературу (от К. Кастанеды до парапсихологических брошюр), путешествуя по российским шаманским регионам и выезжая за пределы своей страны в поисках интересных контактов с коллегами-шаманами в разных странах мира. Очевидно, что нельзя это рассматривать только как ньюэйджевские устремления. Дело в том, что среди таких людей вполне достаточно тех, для кого шаманизм стал судьбой – они занимаются этими практиками уже более десятка лет, кто-то, создавая свою особую систему и пропагандируя ее не только в лекарских и иных практиках, но и на своих обучающих семинарах-тренингах, кто-то просто поменял место жительства, проживая большую часть года в Туве, например, кто-то, будучи психологом по образованию, пытается совмещать психологические и психотерапевтические методы работы с собственно шаманскими. Для этих людей исходный вариант шаманизма, в котором они получили посвящение, довольно много значит. Есть среди них и те, кто не остано-

вился перед сложностями изучения языка народа, шаманским представителем которого попытался стать.

Таким образом, довольно странное во многих отношениях возрождение шаманизма в России оказалось одновременно рождением неошаманизма, шаманизма городского, шаманизма интернационального. Во всем этом процессе было много заинтересованных лиц, как ни странно на первый взгляд, даже среди правительственных чиновников и крупных администраторов. На самом деле в этом нет ничего удивительного, поскольку шаманы и жрецы всегда обслуживали держателей власти, которые старались сохранить ее не только рациональными, но и иррациональными методами. Были свои служители такого рода у Чингисхана, есть они и у правящих ныне республиканских и окружных лиц разного уровня в сибирских и северных регионах. Шаманы и жрецы нужны им не только для "отмены наводнений" и управления погодой, они нужны теперь прежде всего для того, чтобы прийти к власти и удержаться в соответствующем кресле. А для этого, как выясняется, можно не только шамана пригласить (даже столичного), но и портрет свой на священное место отправить, и самому там побывать. Впрочем, иногда лидеры высокого ранга даже понятия не имеют о том, что "шаманы работают на них", но сами "шаманы" таинственным полушепотом сообщают знакомым, что им пришлось основательно потрудиться, для того чтобы *такой-то* занял свой пост...

Помимо высшего эшелона власти ныне шаманскими услугами активно пользуются многочисленные предприниматели. Шаманы-ясновидящие (как и ясновидящие-колдуны и т.п.) иногда работают в штате крупных и мелких предприятий, прогнозируя ситуации и "трансформируя" реальность бизнеса. Сфера бизнеса, неустойчивая в своей основе, естественно, просто подталкивает особенно не очень сильные личности к использованию услуг психотерапевтов и шаманов (последних преимущественно в роли ясновидящих, гадателей и магов). Не меньшей популярностью пользуются шаманы у жен бизнесменов, которым необходимы услуги "детективов" для слежки за мужьями или конкретная помощь в сфере любовной магии. Бизнес и любовь – две самые доходные статьи в шаманском бизнесе в городских условиях, особенно столичных.

Современный шаманизм активно сближается с различными психотерапевтическими и психологическими методиками и системами. Кстати, некоторые лица, считающие себя наследниками шаманских родов и даже шаманами, в нынешних условиях получают психологическое образование (часто это второе высшее образование) и работают, используя различные знания и навыки. Именно это помогает вписываться в современные условия.

На своей исконной территории возрожденный шаманизм независимо от того, в каком варианте он представлен (традиционном или современном – в виде (нео)шаманских центров) пользуется спросом как в привычных для традиционного общества случаях, так и в осовремененном виде, о чем шла речь выше, ведь сейчас повсюду есть "новые русские" и "новые аборигены".

Однако и в отдаленных районах произошли значимые изменения в отношении спроса на шаманизм. Например, некое стирание национальных граней в шаманизме, что всегда было его обязательной характеристикой, поскольку шаман считался принадлежностью своего рода, его обслуживающим персоналом. Нынешняя возможность представителю любой национальности из любых краев "получить посвящение" (пусть даже на уровне "шаманского удостоверения") в шаманском регионе и даже работать вместе с местными (нео)шаманами в одном центре, проводя совместно ритуалы, осознается аборигенным населением как закон, поскольку сами шаманы задали такой тон восприятия и их самих, и их практик. Именно поэтому со своими проблемами люди идут уже не только к своим шаманам или буддийским ламам, например (что достаточно естественно для состояния двоеверия), но и к практикующим специалистам иных национальностей, вероисповеданий, магико-мистической направленности – будь это среднеазиатские дервиши или русские знахари и колдуны. Возможно, к тому нас отчасти подготовила советская установка на интернационализм и равенство народов.

В целом же все это связано и во многом объясняется мощнейшим процессом десакрализации, лежащим в основе нынешнего возрождения шаманизма. Как ни парадоксально для данной в прошлом глубоко сакральной сферы деятельности, в современном мире (и это свойственно не только российским процессам возрождения) знатоки шаманской практики не скрывают ее тайны за семью печатями. Мало того, многие из них даже считают нужным распространять сокровенные знания шаманов, полагая, что именно это поможет людям всего мира осознать, как именно надо жить, в соответствии с какими нравственными законами.

Процесс десакрализации – свидетельство, конечно же, не возрождения, а перехода в стадиально новый вариант существования. Вспомним о том, что десакрализация мифологии превратила таинственные ритуалы с психоэнергетической основой в обычные обряды и даже просто празднества, а совершенно секретные мифы – в ряд жанров фольклора, произведения которых имели (из прикладных) не более чем дидактическую и информационную функции, но преобладали уже в их бытовании художественная, эстетическая, развлекательная.

О том же свидетельствует и неуклюжая попытка институализации шаманизма, что повлекло за собой не только объявление этой древнейшей магико-мистической практики конфессией, но и создание странных образований – шаманских "религиозных организаций". Очевидно, сами шаманские общества должны восприниматься шаманами в традиции вроде как "пауки в банке". И это естественно, поскольку один из важнейших постулатов шаманизма – шаманское одиночество в мире людей, диктуемое шаманской избранностью духами, при особенном нежелании встреч с коллегами по профессии, что, как известно, взаимно ничем хорошим не оборачивалось[10]. О подобных объединениях кастового характера вполне реально говорить в отношении жрецов религиозно-мистических культов. Естественно, нынешняя неожиданная институализация есть в том числе порождение путаницы при определении шамана и жреца, равно как и разделение их функций, что, кстати, на практике тут же привело к внутренним конфликтам, "шаманским войнам" и довольно быстрому дроблению исходных образований. Вместе с тем, возможность сосуществования (нео)шаманов под одной крышей свидетельствует также о смене стадии развития шаманизма.

Стадиально новый шаманизм уже сейчас постепенно превращается в особые разновидности техник ИСС-погружений, родственные которым имеются в практической психологии различных направлений. Поэтому вопрос о "последнем" шамане, который так волнует современных радетелей за старину, в некотором смысле вряд ли актуален вообще. Если воспринимать шамана как некую культурную фигуру традиционного общества, то, пожалуй, этот "последний" давно уже исчез, так как те, кто практиковали в годы советской власти, уже вынужденно трансформировали свое искусство. Но если же понимать шамана как некую особую личность, наделенную специфическими психофизиологическими и психоментальными способностями – то он, конечно же, бессмертен, как бессмертна и вера в такого шамана. И тогда нынешние "последние" – это "идущие по следу" традиционных шаманов, усваивающие из их практики то, что необходимо для выполнения шаманской работы, и вписывающие шаманские техники в культурную реальность современности. Очевидно, что такой деятельности не страшна и десакрализация, хотя, может быть, она опасна для современного очень не совершенного в нравственном отношении общества: освоенные знания суперсенсивно-экстрасенсорного характера, как и техник гипноза, например, далеко не каждый может использовать с благими целями.

В этом отношении важен вопрос о наставничестве. Относительно *вводящих в шаманство* и *посвящающих в шаманизм* в ре-

альном мире вопрос очевиден – их давно уже практически не осталось. Однако, как говорит сагайская бабушка Сарго, "на том свете есть такие же учителя, как и на этом..." Сказанное означает, что нынешние (нео)шаманы, как и многие шаманы прошлого, активно используют *внутреннюю информацию*, что помогает им таинственным для непосвященных образом обретать шаманские знания, а это еще раз подчеркивает, что "последнего" шамана вряд ли кому-то удастся увидеть. Как, впрочем, и реального последнего шаманского наставника, так как из новых шаманов вырастают эти самые наставники – неважно, принявшие ли новые формы передачи знания или сохраняющие традиционные законы.

Очевидно, что шаманизм в психобиологическом толковании на рубеже второго и третьего тысячелетий стал своеобразным Фениксом из пепла, однако шаманизм в культурологическом понимании – несомненно, явил собой в процессе "возрождения" в постсоветской России некого Сфинкса из песка, который, не успев полюбоваться собой, фактически уже рассыпался. В этом смысле недремлющий Абсолют, этот Великий Наперсточник (или Орел Безмолвия?), сыграл с нами очередную шутку, подкинув нам идею вечного мифа о последнем шамане...

[1] *Абаев Н.В.* Небесный Змей-Дракон в воинских культах тюрко-монгольских народов Саяно-Алтая и Центральной Азии // Г.Н. Потанин и народы Алтая-Саянского горного региона через поколение в будущее. Горно-Алтайск, 2005. С. 104–121.

[2] Незначительная пауза в полевой работе академических исследователей была вызвана отсутствием финансирования экспедиций, но при этом активно работали местные специалисты, контакты с которыми всегда сохранялись.

[3] См. издания: Shyaan Am! Tuvan Folk Tales. "Udagan Books": Bellingham, Washington,1992; Woman of Steel. Tuvan Epic. "Udagan Books": Vancouver, Bellingham, Washington, 2000 и др.

[4] Статья в русскоязычном варианте была отредактирована мною (с разрешения автора); в тексте изменена терминология и даны соответствующие комментарии-пояснения.

[5] Напомню, что во многих семьях интеллигенции и чиновников стыдно было говорить на родном языке и дети его изучали в школе и на улице.

[6] В феврале 2006 г. на семинаре "ЦИШ..." был представлен видеофильм молодого французского этнолога с напоминающим о России именем Ш. Степанофф. Это впечатления исследователя о Туве при попытке акцентировать внимание на людях, имеющих отношение к шаманским практикам. Фильм, притом что он являет собой голую фиксацию происходящего без комментариев, получился таким, что автор сомневается в возможности его демонстрации в Туве, чего ему активно не посоветовали и присутствовавшие на семинаре тувинцы. Отмечу, что диалог с присутствовавшими

представителями тувинской интеллигенции (многие постоянно проживают в Москве) не получился.

[7] Одна из зарубежных исследователей сибирских народов Вирджиния Ватте, работающая несколько лет у чукчей, на мой вопрос, как на ее взгляд обстоят дела с возрождением шаманизма, сказала мне, что никакого возрождения шаманизма она на Чукотке не заметила, поскольку там имеют место совсем иные процессы. Молодежь и люди среднего возраста с радостью променяли религию предков на современные варианты протестантизма. Во многих семьях, известных ей, даже без сожаления уничтожили предметы культа.

[8] Целительство – платная услуга, а если это услуга в сфере "медицины", то это – коммерция со всеми вытекающими отсюда последствиями; "духовность" и "религиозные потребности" налогами не облагаются. Весьма интересно складывается ситуация в Туве, где при последней правительственной проверке (см. выше) было указано обществу "Тос Дээр" на финансовые нарушения. Но ведь именно в Туве изначально власти пытались сорганизовать деятельность медиков и шаманов.

[9] В этом отношении более чем оригинально выглядит одна из современных книг с подзаголовком "научное издание", где магия определяется так: "...преднамеренное использование магическим агентом, прошедшим специальную подготовку, опыта магической трансценденции (РСС), в рамках которого сознание, прорывая собственные сингулярные ограничения, обретает способность к непосредственной трансформации природных и социальных объектов и явлений, нарушая тем самым привычные причинно-следственные связи" (*Стеклянников В.Ю.* Магия сквозь призму культурной интроспекции. Норильск, 2005. С. 3).

[10] Интересно сравнить в этом отношении деятельность М.Б. Кенин-Лопсана по организации шаманских центров в Туве и его фольклорно-этнографические работы, где не единожды описывается эта особенность шаманов, в том числе с подробностями "шаманских войн".

Список использованной литературы

Абаев, 2000 – *Абаев Н.В.* Основы психологической и биоэнергетической саморегуляции в национальной религии тувинцев *Ак Чаян* (Белая вера) или *Бурган Чаян* // Дульзоновские чтения-22. Томск. С. 109–113.

Акимов, 2001 – *Акимов А.Е.* Взгляд физика на феноменологию шаманства // 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. ИЭА РАН. М. Ч. 3. С. 20–32. (ЭИ... Т. 5).

Алексеев, 1969 – *Алексеев Н.А.* Культ *айыы* – племенных божеств, покровителей якутов: (к вопросу о так называемом белом шаманстве) // Этнографический сборник. Улан-Удэ. С. 145–169.

Алексеев, 1980 – *Алексеев Н.А.* Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск.

Алексеев, 1984 – *Алексеев Н.А.* Шаманизм тюркоязычных народов Сибири: (опыт ареального сравнительного исследования). Новосибирск.

Анисимов, 1958 – *Анисимов А.Ф.* Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. М.; Л.

Анохин, 1924 – *Анохин А.В.* Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествий по Алтаю в 1910–1912 гг. по поручению Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии / предисл. С.Е. Малова // Сборник МАЭ. Т. IV, вып. 2.

Аракчаа, 1995 – *Аракчаа К.* Слово об аржаанах Тывы. М.

Арбачаков, Арбачакова, 2004 – *Арбачаков А.Н., Арбачакова Л.Н.* Шаманы Горной Шории: этнографические очерки и тексты камланий. Новокузнецк.

Армстронг, 1998 – *Армстронг Э.* Вызов психического раскрытия: личная история // Духовный кризис / под ред. С. Грофа, К. Гроф. М. С. 137–150.

Арнау Муро, 2000 – *Арнау Муро К.* Бытовое шаманство шорцев: к проблеме "шаманского дара" // Шаманский дар: к 80-летию доктора исторических наук Анны Васильевны Смоляк: сб. статей / отв. ред. В.И. Харитонова. М. С. 108–119. (ЭИ... Т. 6).

Ассаджиоли, 1998 – *Ассаджиоли Р.* Самореализация и психологические нарушения // Духовный кризис. С. 73–88.

Бакаева, 1999 – *Бакаева Э.П.* "Сякюста" (имеющие божество-покровителя) у калмыков // Материалы международного конгресса "Шаманизм..." Ч. 2. С. 83–92. (ЭИ... Т. 5).

Бакаева, 2000 – *Бакаева Э.П.* Обретение дара: современные “знающие” у калмыков // Шаманский дар... С. 146–161. (ЭИ... Т. 6).

Бакаева, 2001 – *Бакаева Э.П.* “Божества-покровители” и “места силы” (по материалам о принятии дара калмыцкими “сэкүстэ”) // Материалы международного интердисциплинарного научно-практического симпозиума “Экология и традиционные религиозно-магические знания”. Москва – Абакан – Кызыл, 9–21 июля 2001 г. ИЭА РАН. М. Ч. 2. С. 123–129. (ЭИ... Т. 7).

Бакаева, 2001а – *Бакаева Э.П.* Буддизм в современной Калмыкии и проблемы изучения шаманизма // Проблемы современного калмыковедения. Элиста. С. 174 – 180.

Бакаева, 2002 – *Бакаева Э.П.* Сновидения как способ передачи: к вопросу о конфессиональной идентификации современных “знающих” в Калмыкии // Материалы международной научной конференции “Калмыки и их соседи в составе Российского государства” (Элиста, сентябрь, 2001 г.). Элиста.

Бакаева, 2003 – *Бакаева Э.П.* Добуддийские верования калмыков. Элиста.

Балакин, Яшин, 1992 – *Балакин Ю.В., Яшин В.Б.* Человек и сверхъестественное: шаманизм как оккультный феномен // Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиции: тез. докл. междунар. конф. Якутск. С. 29.

Балзер, 1995 – *Балзер Мандельштам М.* От бубнов к сковородам: повороты судьбы шаманизма в истории Саха (якутов) // Шаманизм и ранние религиозные представления: К 90-летию доктора исторических наук, профессора Л.П. Потапова: сб. статей / отв. ред. Д.А. Функ. М. С. 25–36. (ЭИ... Т. 1).

Балзер, 1999 – *Балзер Мандельштам М.* Современный саха-шаман // “Избранники духов” – “избравшие духов”: Традиционное шаманство и неошаманизм: Памяти В.Н. Басилова (1937-1998): сб. статей / отв. ред. В.И. Харитонова. М. С. 183–193. (ЭИ... Т. 4).

Банзаров, 1846 – *Банзаров Д.* Черная вера или шаманство у монголов. СПб.

Басилов, 1984 – *Басилов В.Н.* Избранники духов. М.

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

Басилов, 1995 – *Басилов В.Н.* Посвящение во сне (рассказ узбекского музыканта) // Шаманизм и ранние религиозные представления... С. 36–47.

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

Баскаков, Яимова, 1993 – *Баскаков Н.А., Яимова Н.А.* Шаманские мистерии Горного Алтая. Горно-Алтайск.

Батьянова, 1990 – *Батьянова Е.П.* Современная модификация традиционных религиозных представлений и обрядов телеутов // Традиционная обрядность и мировоззрение малых народов Севера. М. С. 132–149.

Батьянова, 1994 – *Батьянова Е.П.* Женщины-шаманки у народов Сибири // Женщины и свобода: пути выбора в мире традиций и перемен. М. С. 416–422.

Батьянова, 1995 – *Батьянова Е.П.* Телеуты рассказывают о шаманах // Шаманизм и ранние религиозные представления... С. 48–62.

Батьянова, 1999 – *Батьянова Е.П.* Представления телеутов о природе шаманского дара // Материалы международного конгресса “Шаманизм...”. Ч. 1. С. 309–323.

Батьянова, 2005 – *Батьянова Е.П.* К портретам сибирских шаманов // ПИ ИЭА РАН. 2003. М. С. 150–164.

Батьянова, Вайнштейн, 2001 – *Батьянова Е.П., Вайнштейн С.И.* Шаманисты без шаманов: историко-этнографический аспект проблемы на сибирских материалах) // Материалы международного интердисциплинарного научно-практического симпозиума "Экология...". Ч. 2. С. 300–304.
Белкин, 1975 – *Белкин А.А.* Русские скоморохи. М.
Белявский, 1833 – *Белявский Фр.* Поездка к Ледовитому морю. М.
Бескова, 2002 – *Бескова И.А.* Эволюция и сознание: новый взгляд. М.
Блок, 1989 – *Блок А.А.* Поэзия заговоров и заклинаний // Блок А.А. О литературе. М. С. 48–75.
Бобров, 2003 – *Бобров А.В.* Полевые информационные взаимодействия. Орел.
Богатырев, 1971 – *Богатырев П.Г.* Вопросы теории народного искусства. М.
Бойко, 1997 – *Бойко В.А.* Хантыйское шаманство в русской этнографической литературе XIX в. // Народы Сибири: история и культура: к 75-летию выдающегося этнографа профессора Г.И. Пелих / отв. ред. А.П. Деревянко. Новосибирск. С. 11–21.
Болдырева, Сотина, 1999 – *Болдырева Л.Б., Сотина Н.Б.* "Сверхчувственный параллельный" мир и сверхтекучий вакуум // Материалы международного конгресса "Шаманизм...". Ч. 1. С. 120–125.
Болдырева, Сотина, 2004 – *Болдырева Л.Б., Сотина Н.Б.* Магия и физический вакуум: Материалы международного интердисциплинарного научно-практического конгресса «Сакральное глазами "профанов" и "посвященных"». Москва, 21–30 июня 2004 г. М. Ч. 2. С. 184–189. (ЭИ... Т. 10).
Будажапов, 2001 – *Будажапов З.Ц.* Культурно-историческая преемственность традиций шаманизма в Агинском Бурятском национальном округе (1991–2001): автореф. дис. ... канд. ист. наук. Улан-Удэ.
Булатов, 2004 – *Булатов А.О.* Формы шаманско-магической практики у народов Дагестана в конце XIX–XX вв. Пущино.
Булатов и др., 2001 – *Булатов А.О., Мамий В.И., Нестеров Р.Ю., Свидерская Н.Е., Фролов А.М., Харитонова В.И.* "Шаманское путешествие": опыт комплексного интердисциплинарного исследования // Материалы международного интердисциплинарного научно-практического симпозиума "Экология...". Ч. 2. С. 282–299.
Булгакова, 2001 – *Булгакова Т.Д.* Шаманство в традиционной культуре: системный анализ. СПб.
Бурно, 1999 – *Бурно М.Е.* Терапия творческим самовыражением. М.; Екатеринбург.
Бутанаев, 1994 – *Бутанаев В.Я.* Национальная религия хакасов и формирование личности // ALTAICA. № 4. С. 51–54.
Бутанаев, 1996 – *Бутанаев В.Я.* Традиционная культура и быт хакасов. Абакан.
Бутанаев, 1999 – *Бутанаев В.Я.* Хакасско-русский историко-этнографический словарь. Абакан.
Бутанаев, 2003 – *Бутанаев В.Я.* Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан.
Вайнштейн, 1961 – *Вайнштейн С.И.* Тувинцы-тоджинцы. М.
Вайнштейн, 1964 – *Вайнштейн С.И.* Тувинское шаманство: доклад на VII Междунар. конгр. этнографических и антропологических наук. М. 12 с.

Вайнштейн, 1969 – *Вайнштейн С.И.* Происхождение и историческая этнография тувинского народа: автореф. дис. ... д-ра ист. наук. М.
Вайнштейн, 1991 – *Вайнштейн С.И.* Мир кочевников Центра Азии. М.
Вайнштейн, Москаленко, 1995 – *Вайнштейн С.И., Москаленко Н.П.* Проблемы тувинского шаманства: генезис, избранничество, эффективность лечебных кампаний // Материалы международного конгресса "Шаманизм...". С. 62–75.
Варламова, 1986 – *Варламова Г.И.* Фразеологизмы в эвенкийском языке. Новосибирск.
Василевич, 1971 – *Василевич Г.М.* Дошаманские и шаманские верования эвенков // СЭ. № 5. С. 53–60.
Васильева, 2000 – *Васильева Н.Д.* Якутское шаманство. 1920–1930-е гг. Якутск.
Вдовин, 1981 – *Вдовин И.С.* Заключение // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири: (по материалам второй половины XIX – начала XX в. Л. С. 265–283.
Вербицкий, 1870 – *Вербицкий В.И.* Алтайцы. Томск.
Вернадский, 1993 – *Вернадский В.И.* Жизнеописание: Избранные труды: Суждения потомков / сост. Г.П. Аксенов. М.
Власова, 1987 – *Власова З.И.* Скоморохи и фольклор // Этнографические истоки фольклорных явлений: Русский фольклор. Вып. 24.
Восточнославянский фольклор, 1993 – Восточнославянский фольклор: Словарь научной и народной терминологии. Минск.
Галданова, 1987 – *Галданова Г.Р.* Доламаистские верования бурят. Новосибирск.
Гемеч, 1992 – *Гемеч, Саадеттин.* Древняя религия тюрок // Шаманизм как религия... С. 20.
Геннеп, 1999 – *А. ван Геннеп.* Обряды перехода. М.
Герасимова, 1998 – *Герасимова К.М.* Шаманизм в Бурятии: материалы полевых иследований XIX–XX вв. // Культура Центральной Азии: письменные памятники. Улан-Удэ. Вып. 2. С. 186–193.
Гирц, 2004 – *Гирц К.* Интерпретация культур. М.
Гладышевский, 2004 – *Гладышевский А.Н.* К истории христианства в Хакасии. Абакан.
Головнев, 1995 – *Головнев А.В.* Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. Екатеринбург.
Гомбоев, 2000 – *Гомбоев Б.Ц.* Сновидения как путь обретения шаманского дара // Шаманский дар... С. 175–187.
Гомбоев, 2004 – *Гомбоев Б.Ц.* Культовые места Баргузинской долины в контексте этнокультурной истории Байкальского региона: дис. ... канд. ист. наук. М.
Гомбоева, 2001 – *Гомбоева М.И.* Шаманская практика у Агинских бурят на рубеже XX–XXI столетий // Материалы международного интердисциплинарного научно-практического симпозиума "Экология...". Ч. 1. С. 33–43.
Гостев, 1992 – *Гостев А.А.* Образная сфера человека. М.
Государственная национальная политика... 2005 – Государственная национальная политика и государственно-конфессиональные отношения в субъектах Российской Федерации в 2004 году. М. Т. 2.
Графский, 2004 – *Графский В.П.* Некоторые аспекты квантовой теории и их аналоги в шаманских техниках // Материалы международного интердисци-

плинарного научно-практического конгресса “Сакральное...”. Ч. 2. С. 172–183.

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. Л.

Грачева, 1992 – *Грачева Г.Н.* “Шаман шаманит” // Религия и церковь в Сибири: Сб. науч. ст. и докум. материалов. Вып. 4. Тюмень.

Гримак, 1978 – *Гримак Л.П.* Моделирование состояний человека в гипнозе. М.

Гримак, 1989 – *Гримак Л.П.* Резервы человеческой психики. М.

Гримак, 1999 – *Гримак Л.П.* Шаманы: гипноз, экстаз, экстрасенсорика (психофизиологический аспект) // Материалы международного конгресса “Шаманизм...”. Ч. 2. С. 176–185.

Гримак, 2001 – *Гримак Л.П.* Энергоинформационные аспекты шаманизма: проблемы шаманского воздействия на человека и окружающую среду // Материалы международного интердисциплинарного научно-практического симпозиума “Экология...”. Ч. 1. С. 33–42.

Гроф, 1993 – *Гроф С.* За пределами мозга: рождение, смерть и трансценденция в психотерапии. М.

Гроф, 2002 – *Гроф С.* Надличностное видение: целительные возможности необычных состояний сознания. М.

Гроф С., Гроф К., 1998 – *Гроф. С., Гроф К.* Духовный кризис: понимание эволюционного кризиса // Духовный кризис. С. 19–48.

Давид-Неэль, 1991 – *Давид-Неэль А.* Мистики и маги Тибета. М.

Данилин, 1993 – *Данилин А.Г.* Бурханизм: Из истории национально-освободительного движения в Горном Алтае. Горно-Алтайск.

Движение Ак Јанг... 2004 – Движение Ак Јанг (Белая Вера) – бурханизм на Алтае: взгляд через столетие: материалы науч. конф., посвящ. 100-летию событий в долине Теренг. Горно-Алтайск.

Добжанская, 2002 – *Добжанская О.Э.* Песня Хотарэ: Шаманский обряд нганасан: опыт этномузыковедческого исследования. СПб.

Дондокова, 2003 – *Дондокова Д.Д.* Лексика духовной культуры бурят. Улан-Удэ.

Дремов, Семин, 2001 – *Дремов С.В., Семин И.Р.* Измененные состояния сознания: психологическая и философская проблема в психиатрии. Новосибирск.

Дубров, 1993 – *Дубров А.П.* Биогравитация, биовакуум, биополе и резонансно-полевой тип взаимодействия как фундаментальные основы парапсихологических явлений // Парапсихология и психофизика. № 2.

Дубров, 2004 – *Дубров А.П.* Психофизика ментального воздействия // Материалы международного интердисциплинарного научно-практического симпозиума “Сакральное...”. Ч. 2. С. 193–198.

Дубров, 2006 – *Дубров А.П.* Когнитивная психофизика. М.

Дубров, Ли, 1998 – *Дубров А.П., Ли А.Г.* Современные проблемы парапсихологии: Парапсихологические исследования на рубеже 2000 года. М.

Дубров, Пушкин, 1989 – *Дубров А.П., Пушкин В.Н.* Парапсихология и современное естествознание. М.

Дугаров, 1991 – *Дугаров Д.С.* Исторические корни белого шаманства (на материале обрядового фольклора бурят). М.
Дыренкова, 1930 – *Дыренкова Н.П.* Получение шаманского дара по воззрениям турецких племен // Сборник МАЭ. Л. Т. IX.
Дьяконова, 1972 – *Дьяконова В.П.* К изучению шаманства у тувинцев (полевой сезон 1971 г.) // Краткое содержание докладов годичной научной сессии Института этнографии АН СССР. Л. С. 27–28.
Дьяконова, 1973 – *Дьяконова В.П.* Об одной категории социальной иерархии шаманов // Уч. зап. Тувинского НИИЯЛИ. Вып. 16. С. 223–227.
Дьяконова, 1976 – *Дьяконова В.П.* К вопросу о различных категориях "служителей" культов у народов Саяно-Алтая // Этнические и историко-культурные связи тюркских народов СССР: тез. докл. Алма-Ата. С. 41–42.
Жеребина, 1992 – *Жеребина Т.В.* Шаманизм в системе культуры сибирских народов // Шаманизм как религия... С. 10–11.
Жизнь после смерти, 1991 – Жизнь после смерти / под ред. П.С. Гуревича. М.
Жилек, 2001 – *Жилек В.Г.* Измененные состояния сознания в обрядах североамериканских индейцев // Личность, культура, этнос: современная психологическая антропология / под общ. ред. А.А. Белика. М. С. 462–482.
Жуковская, 1977 – *Жуковская Н.Л.* Шаман в контексте сельской истории и мифологии // Occasional Papers on changes in the Slavic-Eurasian World: (Slavic-research center, Hoccaido University). Sapporo. P. 86–105.
Жуковская, 1994 – *Жуковская Н.Л.* Республика Бурятия: этнорелигиозная ситуация (1991–1993 гг.). М. (ИПНЭ, № 56).
Жуковская, 1995 – *Жуковская Н.Л.* На перекрестке двух религий (из истории духовной жизни бурятского села Торы) // Шаманизм и ранние религиозные верования... С. 76–88.
Жуковская, 1998 – *Жуковская Н.Л.* Шаманизм: Религия? Мировоззрение? Практика? // Наука и жизнь. № 8. С. 147.
Жуковская, 2000 – *Жуковская Н.Л.* Бурятский шаманизм сегодня: возрождение или эволюция? // Материалы международного конгресса "Шаманизм...". Ч. 3. С. 162–176.
Жуковская, 2005 – *Жуковская Н.Л.* К истории сойотской проблемы // Этнические процессы и традиционная культура. М.; Улан-Удэ. Вып. 9: Сибирь: этносы и культуры. С. 4–18.
Жуковская, 2005а – *Жуковская Н.Л.* Бурятские шаманки на международной конференции (тункинский опыт, июль 2004 г.) // Женщина и возрождение шаманизма: Постсоветское пространство на рубеже тысячелетий. (ЭИ... Т. 11).
Зеленин, 1936 – *Зеленин Д.К.* Культ онгонов в Сибири. М.; Л.
Иванов, 1994 – *Иванов А.М.* Этнополитическая ситуация в Республике Саха (Якутия) (ИПНЭ, № 61).
Ильяхов, 1994 – *Ильяхов П.Н.* Из жизни Великого шамана. Якутск.
Йохансен, 1999 – *Йохансен У.* К истории шаманизма // "Избранники духов"... С. 25–40.
Казначеев, 2000 – *Казначеев В.П.* Общая патология: сознание и физика. Препринт / СО РАМН. Новосибирск.
Казначеев и др. 2001 – *Казначеев В.П., Поляков Я.В., Акулов А.И., Мингазов И.Ф.* Проблемы "сфинкса XXI века". Выживание населения России. Новосибирск.

Кальвайт, 1998 – *Кальвайт Х.* Шаманы, целители, знахари: Древнейшие учения, дарованные самой жизнью. М.
Капра, 1996 – *Капра Ф.* Уроки мудрости: Разговоры с замечательными людьми. М.
Кардаш, 1998 – *Кардаш С.* Измененные состояния сознания. Донецк.
Карцев, 1995 – *Карцев В.И.* Что может "экстрасенс"? // VITA: Медицина. Традиции. Здоровье. М. № 3. С. 20–22.
Кастрен, 1856 – *Кастрен М.А.* Этнографические замечания и наблюдения Кастрена о Лопарях, Карелах, Самоедах и Остяках / Сост. В. Ламанский // Вестник ИРГО. СПб. Кн. V.
Кастрен, 1860 – *Кастрен М.А.* Путешествие по Лапландии, Северной России и Сибири // Магазин землеведения и путешествий. М. Т. 6, ч. 2. С. 128.
Каструбин, 1995 – *Каструбин И.М.* Трансовые состояния и "поле смысла". М.
Кенин-Лопсан, 1987 – *Кенин-Лопсан М.Б.* Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства. Конец XIX – начало XX в. Новосибирск.
Кенин-Лопсан, 1999 – *Кенин-Лопсан М.Б.* Тувинский шаманизм. М.
Кережи, 2001 – *Кережи А.* Особенности получения шаманского дара у сургутских хантов // Материалы международного интердисциплинарного научно-практического симпозиума "Экология...". Ч. 2. С. 8–17.
Ким, 1997 – *Ким А.А.* Очерки по селькупской культовой лексике. Томск.
Кисель, Торгоев, 2005 – *Кисель В.А., Торгоев А.И.* Тере-Хольский вариант погребального обряда южных тувинцев // Радловские чтения, 2005: Тез. докл. / отв. ред. Ю.К. Чистов, В.А. Михайлова; МАЭ РАН. СПб. С. 146–153.
Кляшторный, 1992 – *Кляшторный С.Г.* Концепция "трех миров" в сибирском шаманизме (проблема генезиса) // Шаманизм как религия... С. 12–13.
Коган, 1999 – *Коган И.М.* Теоретическая парапсихология. Естественнонаучные, гуманитарные и прикладные аспекты. М.
Коган, 2000 – *Коган И.М.* Биоэкстрасенсорика: Прикладная и фундаментальная наука. М.
Коган, 2001 – *Коган И.М.* Биополе – фактор глобализации – и некоторые следствия // Материалы международного интердисциплинарного научно-практического симпозиума "Экология...". Ч. 1. С. 64–78.
Коган, 2004 – *Коган И.М.* Холистическая концепция биополя – шаг к взаимопониманию "физиков" и "лириков" // Материалы международного интердисциплинарного научно-практического конгресса "Сакральное...". Ч. 2. С. 303–314.
Коган, 2004а – *Коган И.М.* Биополе – субстрат ноосферы. М.
Коёкина, 2001 – *Коёкина О.И.* Способности к интегральному телесному восприятию и ясновидению у народных целителей (нейрофизиологические исследования) // Материалы международного интердисциплинарного научно-практического симпозиума "Экология...". Ч. 2. С. 93–109.
Козлов, Бубеев, 1997 – *Козлов В.В., Бубеев Ю.А.* Измененные состояния сознания: психология и физиология. М.
Кокубо, 2002 – *Кокубо Х.* Современные действующие исследовательские группы в Японии, изучающие аномальные явления // Сознание и физическая реальность. Т. 7, № 1. С. 52–72.

Колодезников, 1992 – *Колодезников С.К.* О соотношении терминов "шаманизм" и "шаманство" // Шаманизм как религия... С. 104.
Коновалов, 1908 – *Коновалов Д.Г.* Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве. Сергиев Посад. Ч. I, вып. 1: Физические явления в картине сектантского экстаза.
Корабельникова, 2004 – *Корабельникова Л.А.* Восхождение духа. М.
Криппнер, 1999 – *Криппнер Ст.* Измененные состояния сознания и шаманские ритуалы // "Избранники духов"... С. 194–216.
Криппнер, 2000 – *Криппнер Ст.* Призвание – исцелять: элементы шаманизма в практике бразильских духовных целителей // Шаманский дар... С. 120–145.
Ксенофонтов, 1992 – *Ксенофонтов Г.В.* Шаманизм: Избр. труды: (Публикации 1928–1929 гг.). Якутск.
Кудрявцев, 2000 – *Кудрявцев М.Н.* Современное славянское язычество в Москве и Московском регионе // Московский регион: этноконфессиональная ситуация. М. С. 221–240.
Кулемзин, 1976 – *Кулемзин В.М.* Шаманство васюганско-ваховских хантов (конец XIX – начало XX в.) // Из истории шаманства. Томск.
Кулемзин, 1992 – *Кулемзин В.М.* Некоторые соображения о хантыйском шаманизме // Шаманизм как религия... С. 64–65.
Кызласов, 1982 – *Кызласов Л.Р.* Гора-прародительница в фольклоре хакасов // СЭ. № 2.
Кыргыз, 1993 – *Кыргыз З.* Ритмы шаманского бубна. Кызыл.
Лар, 1998 – *Лар Л.А.* Шаманы и боги Ямала. Тюмень.
Левин, 2004 – *Левин И.* Двоеверие и народная религия в истории России. М.
Лежава, 1999 – *Лежава И.К.* "Сверхвозможности" – их источники и место в современном мире // Материалы международного конгресса "Шаманизм...". Ч. 1. С. 193–195.
Ли, 1994 – *Ли А.Г.* Ясновидение: Формирование особых состояний сознания для раскрытия экстрасенсорных способностей человека. М.
Ли, 1995 – *Ли А.Г.* Разработка способов управления состояниями мозга для повышения эффективности восприятия стимулов малой интенсивности и создания систем управления в биологических и медицинских системах. М.
Мадер, 2000 – *Мадер Э.* Атака зеленой магии: Интеркультурные процессы в шаманизме шуаров (Эквадор) // ЭО. № 5. С. 79–88.
Макарова, Гомбоева, 1999 – *Макарова И.Н., Гомбоева М.И.* Этнопсихологическая идентификация в шаманской практике Агинских бурят // Материалы международного конгресса "Шаманизм...". Ч. 1. С. 185–186.
Малиновский, 1998 – *Малиновский Бр.* Магия, наука и религия. М.
Мамыев, 2003 – *Мамыев Д.И.* Духовная экология и культура в XXI веке // Шодоев Н.А., Курчаков Р.С. Алтайский билик – древние корни народной мудрости России. Казань.
Манжигеев, 1978 – *Манжигеев И.А.* Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. М.
Мартынов, 1992 – *Мартынов А.И.* Шаманизм и наскальное искусство Северной Азии // Шаманизм как религия... С. 11–12.
Мещерякова, 1999 – *Мещерякова Е.А.* "Сверхвозможности посвященных": результаты психологической экспертизы // Материалы международного конгресса "Шаманизм...". Ч. 1. С. 186–193.

Мещерякова, 2004 – *Мещерякова Е.А.* Психологическое исследование людей, практикующих шаманские техники // Материалы международного интердисциплинарного научно-практического конгресса "Сакральное...". Ч. 2. С. 241–251.

Мещерякова, 2005 – *Мещерякова Е.А.* Психологическое исследование женщин, практикующих шаманские техники // Женщина и возрождение шаманизма...

Минделл, 2004 – М*инделл А.* Тело шамана. Новый шаманизм для преображения здоровья, межличностных отношений и общества. М.

Миськова, 2005 – *Миськова Е.В.* Фольклор и кино: Проблема посредничества в этнографическом диалоге // В поисках себя: Народы Севера и Сибири в постсоветских трансформациях. М.

Михайлов, 1962 – *Михайлов Т.М.* Бурятское шаманство и его пережитки. Иркутск.

Михайлов, 1979 – *Михайлов Т.М.* Влияние ламаизма и христианства на шаманизм бурят // Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири. Л.

Михайлов, 1980 – *Михайлов Т.М.* Из истории бурятского шаманизма (с древних времен до XVIII в.). Новосибирск.

Михайлов, 1987 – *Михайлов Т.М.* Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции. Новосибирск.

Михайлов, 1992 – *Михайлов Т.М.* Центральноазиатский шаманизм как историко-культурный феномен // Шаманизм как религия... С. 6–7.

Монгуш, рукопись – *Монгуш М.В.* Религия в Туве: история забвения и возрождения // ЭО (в печати).

Моуди, 1991 – *Моуди Р.* Жизнь после жизни. М.; Рига.

Мурашко, 2004 – *Мурашко О.А.* Эволюция шаманского праздника ительменов: путь от профанного к сакральному и обратно // Материалы международного интердисциплинарного научно-практического конгресса "Сакральное...". Ч. 1. С. 121–126.

Назлоян, 1988 – *Назлоян Г.М.* Возвращение личности // НиР. № 8, 9.

Народная медицина России... 2003 – Народная медицина России – прошлое, настоящее, будущее: (Научно-практические аспекты народной медицины). М., 1993. Т. 1, ч. 1–2; 1995. Т. 2; 1996. Ч. 1–2; 1997. Ч. 1–2; 2000. Ч. 1–2; М., 2003.

Никитина, 1993 – *Никитина С.Е.* Устная народная культура и языковое сознание. М.

Новик, 1984 – *Новик Е.С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. М.

Огудин, 2001 – *Огудин В.Л.* Геоактивность сакральных мест поклонения и психопатогенность некоторых природных ландшафтов // Материалы международного интердисциплинарного научно-практического симпозиума "Экология...". Ч. 2. С. 137–148.

Ожегов, 1984 – *Ожегов С.И.* Словарь русского языка: изд. 14 / под ред. Н.Ю. Шведовой. М.

Ондар, 1998 – *Ондар Т.А.* Психологические функции шаманизма в современных социальных и политических процессах: дис. ... канд. психол. наук. М.

Павлова, Романенко, 1988 – *Павлова Л.П., Романенко А.Ф.* Системный подход к психофизиологическому исследованию мозга человека. Л.

Парапсихология в России, 1995 – Парапсихология в России: Библиографический указатель. Хрестоматия. Термины / сост. Э.К. Наумов, Л.В. Виленская, Н.Л. Шпилева. М.

Пелих, 1972 – *Пелих Г.И.* Происхождение селькупов. Томск.

Плужников, 1999 – *Плужников Н.В.* Отражение межэтнических контактов в сибирском шаманстве XIX–XX вв.: дис. ... канд. ист. наук. М.

Плужников, 2000 – *Плужников Н.В.* Живой и вечный источник Тубяку // Северные просторы. № 2-3. С. 36–39.

Плужников, 2001 – *Плужников Н.В.* Несчастный случай как вариант получения шаманского дара // Материалы международного интердисциплинарного научно-практического симпозиума "Экология...". Ч. 2. С. 3–8.

Потапов, 1981 – *Потапов Л.П.* Шаманский бубен качинцев как уникальный предмет этнографических коллекций // Сборник МАЭ. Т. XXXVII: Материальная культура и мифология. С. 124–137.

Потапов, 1991 – *Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм. Л.

Правовые основы... 2000 – Правовые основы народной медицины и целительства в Российской Федерации (сборник материалов) / под ред. Я.Г. Гальперина. М.

Проблемы... 1981 – Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири: (по материалам второй половины XIX – начала XX в.). Л.

Прокофьева, 1961 – *Прокофьева Е.Д.* Представления селькупских шаманов о мире: (по рисункам и акварелям селькупов) // Сборник МАЭ. Т. XX. С. 54–74.

Прокофьева, 1971 – *Прокофьева Е.Д.* Шаманские костюмы народов Сибири // Сборник МАЭ. Л. Т. XXVII: Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века. С. 5-100.

Пушкарева, 2003 – *Пушкарева Е.Т.* Картина мира в фольклоре и традиционных представлениях ненцев: системно-феноменологический анализ: дис. ... д.-ра ист. наук. М.

Райков, 1998 – *Райков В.Л.* Биоэволюция и совершенствование человека: Гипноз, сознание, творчество, искусство. М.

Райков, 1999 – *Райков В.Л.* Теоретические аспекты психотерапевтического влияния и шаманизм как одна из его форм // Материалы международного конгресса "Шаманизм...". Ч. 1. С. 77–84.

Райков, 2000 – *Райков В.Л.*Искусство и сознание: Разум – зеркало Вселенной (философские и психологические аспекты). М.

Райков, 2001 – *Райков В.Л.* Гипноз // Материалы международного интердисциплинарного научно-практического симпозиума "Экология...". Ч. 2. С. 104–109.

Райт, 1971 – *Райт Г.* Свидетель колдовства. М.

РАС, 1997 – Русско-английский словарь: Традиционная медицина и целительство. С толкованием русских слов / под ред. Я. Гальперина. М.

Рассадин, 2005 – *Рассадин И.В.* Хозяйство, быт и культура тофаларов. Улан-Удэ.

Ревуненкова, 1974 – *Ревуненкова Е.В.* О личности шамана // СЭ. № 3. С. 104–111.

Ревуненкова, 1979 – *Ревуненкова Е.В.* Проблемы шаманизма в трудах М. Элиаде // Актуальные проблемы этнографии и современная зарубежная наука. Л. С. 241–258.

Ревуненкова, 1980 – *Ревуненкова Е.В.* Народы Малайзии и Западной Индонезии: (некоторые аспекты духовной культуры). М.

Ревуненкова, 1981 – *Ревуненкова Е.В.* Актуальные проблемы исследования шаманизма // СЭ. № 1.

Ревуненкова, 1984 – *Ревуненкова Е.В.* О некоторых истоках поэтического творчества Индонезии: (шаман – певец – сказитель) // Фольклор и этнография. Л.

Ревуненкова, 1988 – *Ревуненкова Е.В.* Шаманизм, этнические контакты, культура // СЭ. № 3.

Ревуненкова, 1992 – *Ревуненкова Е.В.* Миф – обряд – религия: Некоторые аспекты проблемы на материале народов Индонезии. М.

Ревуненкова, 1992а – *Ревуненкова Е.В.* Роль шаманизма Юго-Восточной Азии для сравнительного изучения природы шаманизма // Шаманизм как религия... С. 33.

Ревуненкова, 1995 – *Ревуненкова Е.В.* Заметки о современной терминологии, связанной с шаманизмом, у теленгитов // Шаманизм и ранние традиционные верования... С. 88–99.

Ревуненкова, 2000 – *Ревуненкова Е.В.* Судьба несостоявшегося шамана // Шаманский дар... С. 187–190.

Ревуненкова, 2004 – *Ревуненкова Е.В.* Трансформация шаманизма и его творческая природа // Традиционное сознание: проблемы реконструкции / отв. ред. О.М. Рындина. Томск. С. 93–102. (Сер. "Монографии". Вып. 9).

Религиозные верования, 1993 – Религиозные верования: Свод этнографических понятий и терминов. М., Вып. 5.

Решетникова, 2005 – *Решетникова А.П.* Фонд сюжетных мотивов и музыка олонхо в этнографическом контексте. Якутск.

Родштат, 2004 – *Родштат И.В.* Необычные явления природы: к вопросу о духах // Материалы международного интердисциплинарного научно-практического конгресса "Сакральное...". Ч. 2. С. 79–87.

Родштат, 2004а – *Родштат И.В.* Некоторые мозговые аспекты измененных состояний сознания // Материалы международного интердисциплинарного 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. М. Ч. 1. С. 131–159. (ЭИ... Т. 9).

Родштат, 2005 – *Родштат И.В.* Эзотерика как субкультура современного человека // Московская научная конференция "Биоэкстрасенсорика: наука, искусство, религия": Тез. докл. М. С. 16–22.

Романова, 1996 – *Романова Е.Н.* Якутское шаманство: стратиграфия, культовая практика, идеология // Шаманизм как религия... С. 90–91.

Рыбаков, 1987 – *Рыбаков Б.А.* Язычество Древней Руси. М.

Савилов, Ли, 1990 – *Савилов В.Б., Ли А.Г.* Топографическое картирование ЭЭГ при исследовании экстрасенсорных способностей человека // Парапсихология в СССР. № 2. С. 40–46.

Савинов, 1992 – *Савинов Д.Г.* О времени появления персонифицированного шаманства в Южной Сибири // Шаманизм как религия... С. 8–9.

Сагалаев, Октябрьская, 1990 – *Сагалаев А.М. Октябрьская И.В.* Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск.

Самушкина, 2004 – *Самушкина Е.В.* Современная мифология – политический контекст: Республика Хакасия // Традиционное сознание: проблемы реконструкции. С. 313–320.

Сарангэрэл, 2003 – *Сарангэрэл.* Зов шамана: Древние традиции и духовные практики. М.

Сафтуф, Харитонова, 1999 – *Сафтуф А.А., Харитонова В.И.* Визионерский опыт в "экспериментальном шаманизме" и личный опыт колдуна // Материалы международного конгресса "Шаманизм...". Ч. 1. С. 215–221.

Свидерская, 1999 – *Свидерская Н.Е.* Нейрофизиология и исследования НСС // Материалы международного конгресса "Шаманизм...". Ч. 1. С. 125–133.

Свидерская, 2002 – *Свидерская Н.Е.* В поисках нейрофизиологических критериев измененных состояний сознания // ЖВНД. Т. 52, № 5. С. 517–503.

Свидерская, рукопись – *Свидерская Н.Е.* Электроэнцефалографическое исследование активности мозга "сенситивов".

Свидерская и др., 1990 – *Свидерская Н.Е., Королькова Т.А., Ли А.Г.* Топографическое картирование при исследовании экстрасенсорных способностей человека // Парапсихология в СССР. № 2. С. 40–46.

Свидерская и др., 1991 – *Свидерская Н.Е., Карлов В.А., Селицкий Г.В., Королькова Т.А.* Исследование топографической организации электрической активности коры головного мозга во время гипнотической анальгезии // Журнал невропатологии и психиатрии им. С.С. Корсакова. Т. 91, № 12. С. 34–38.

Свидерская и др., 2001 – *Свидерская Н.Е., Дащинская Т.Н., Таратынова Г.В.* Способ активизации творческих процессов с участием "сверхсознания" // Материалы международного интердисциплинарного научно-практического симпозиума "Экология...". Ч. 2. С. 85–93.

Свидерская, Королькова, 1994 – *Свидерская Н.Е., Королькова Т.А.* Генетические черты пространственной организации электрической активности коры головного мозга человека // ЖВНД. Т. 44, № 4–5. С. 644–649.

Серебряный, 2004 – *Серебряный С.Д.* О "советской парадигме" и о нашей нынешней (постсоветской) герменевтической ситуации (заметки индолога) // ALAICA: Сб. научных трудов российских востоковедов, подготовленный к 70-летнему юбилею профессора, доктора исторических наук Л.Б. Алаева. М. С. 97–129.

Симонов, 1994 – *Симонов П.В.* О двух разновидностях неосознаваемого психического – под- и сверхсознании // Бессознательное: Многообразие видения. Новочеркасск. С. 60–68.

Симченко, 1963 – *Симченко Ю.Б.* Праздник Аны'о-дялы у авамских нганасан // Сибирский этнограф. М. Вып. V. (ТИЭ. Т. 84).

Симченко, 1976 – *Симченко Ю.Б.* Культура охотников на оленей северной Евразии. М.

Симченко, 1993 – *Симченко Ю.Б.* Нганасанское лето. М. (РЭ. Вып. 10).

Симченко, 1993а – *Симченко Ю.Б.* Обычная шаманская жизнь. Этнографические очерки. М. (РЭ. Вып. 7).

Симченко, 1995 – *Симченко Ю.Б.* Тайга селькупская. М.

Симченко, 1996 – *Симченко Ю.Б.* Традиционные верования нганасан. М. Ч. 1–2. (БРЭ).

Сирина, 2004 – *Сирина А.А.* Неразмыкаемый круг жизни (по материалам экспедиции 2002 г. в Магаданскую область) // Полевые исследования ИЭА РАН. 2002. С. 43–56.

Скрынникова, 1995 – *Скрынникова Т.Д.* Сходство и различие в ритуальной деятельности правителя и шамана // Владимирские чтения – III: Докл. и тез. Всерос. науч. конф. М. С. 112–114.

Скрынникова, 1996 – *Скрынникова Т.Д.* Жреческие функции средневековых монгольских правителей // Шаманизм как религия... С. 74–75.

Скрынникова, 1997 – *Скрынникова Т.Д.* Традиционное мировоззрение бурят и шаманизм // Методологические и теоретические аспекты изучения духовной культуры Востока. Улан-Удэ. Вып. 2. С. 3–19.

Скрынникова, 2002 – *Скрынникова Т.Д.* Белый шаман в центрально-азиатской традиции // Этническая культура: история и современность. М., Улан-Удэ. С. 92–107. (Сибирь: этносы и культуры. Вып. 7).

Славнин, 2000 – *Славнин В.Д.* Где брат твой Авель? Из давних полевых дневников. Томск.

Слепцов, 1996 – *Слепцов П.А.* Шаман в обрядовой традиции якутов // Шаманизм как религия... С. 111–112.

Слободова, 1999 – *Слободова А.Л.* Искусство шамана как мастера ИСС // Материалы международного конгресса "Шаманизм...". Ч. 1. С. 212–215.

Смоляк, 1991 – *Смоляк А.В.* Шаман: личность, функции, мировоззрение: (народы Нижнего Амура). М.

Смоляк, 2004 – *Смоляк А.В.* О положении коренного населения Комсомольского и нанайского районов Хабаровского края // Этнологическая экспертиза: Народы Севера России. 1956–1958 годы / под ред. З.П. Соколовой, Е.А. Пивневой. М.

Современное положение... 2004 – Современное положение и перспективы развития малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока: Независимый экспертный доклад / под ред. В.А. Тишкова; ИЭА РАН. М.

Соколова, 1971 – *Соколова З.П.* Пережитки религиозных верований у обских угров // Сборник МАЭ. Л. Т. XXVII. С. 214–223.

Соколова, 1991 – *Соколова З.П.* Проблемы изучения обско-угорского шаманства // Обские угры (ханты и манси) М. С. 225–241. (Материалы к серии "Народы и культуры". Вып. VII).

Соколова, 2003 – *Соколова З.П.* Научный отчет Обской группы Северной экспедиции института этнографии АН СССР о работе по этнографии хантов, проведенной летом 1972 г. в Шурышкарском районе Ямало-Ненецкого автономного округа Тюменской области // Полевые исследования ИЭА РАН. С. 278–310.

Соколова, 2004 – *Соколова З.П.* "Нашу культуру мы изучим сами": проблемы контактов и научной работы с иноэтничными коллегами // Материалы международного интердисциплинарного научно-практического семинара-конференции "Сакральное...". Ч. 1. С. 50–61.

Соколова, 2005 – *Соколова З.П.* Медвежий праздник как феномен обско-угорской культуры, или о межпоколенном диалоге в этнографии // В поисках себя: Народы Севера и Сибири в постсоветских трансформациях. М.

Спивак, 2000 – *Спивак Д.Л.* Измененные состояния сознания: психология и лингвистика. СПб.

Сподина, 2001 – *Сподина В.И.* Представления о пространстве в традиционном мировоззрении лесных ненцев. Нижневартовск.

Станиславский, 1957 – *Станиславский К.С.* Работа актера над ролью. М.

Судаков, 2001 – Энергоинформационные поля функциональных систем / под общ. ред. К.В. Судакова. М.

Сунчугашев, 1999 – *Сунчугашев Е.И.* Из рассказов шамана Муколки // Абакан. № 39. С. 141–143.

Сызранов, 2005 – *Сызранов А.В.* Тюркское исламизированное шаманство в Астраханском крае // VI Конгресс этнологов и антропологов России. СПб., 28 июня – 2 июля 2005 г.: Тез. докл. С. 275–276.

Сыченко, 2000 – *Сыченко Г.Б.* Ульгень, Тьажин, Кыргыс и другие ... (заметки о чалканском шаманстве) // Челканцы в исследованиях и материалах XX века. М. С. 114–127.

Сыченко, 2002 – *Сыченко Г.Б.* Корреляция вербальной и музыкальной структур шорского шаманского текста // Гуманитарные науки в Сибири. № 4. С. 69–65.

Сыченко, 2004 – *Сыченко Г.Б.* Поэтика и структура чалканского шаманского текста // Языки коренных народов Сибири. Новосибирск. Вып. 15: Чалканский сборник. С. 73–101.

Таевский, 2001 – *Таевский Д.А.* Синкретические религии и секты: Словарь-справочник. М.

Таймырский... 1994 – Таймырский этнолингвистический сборник. М. Вып. 1: Материалы по нганасанскому шаманству и языку / под ред. Е.А. Хелимского.

Таксами, 1975 – *Таксами Ч.М.* Основные проблемы этнографии и истории нивхов. Л.

Тарт, 1992 – *Тарт Ч.* Состояния сознания // Магический кристалл. М. С. 180–247.

Тарт, 2003 – *Тарт Ч.* Измененные состояния сознания. М.

Тишков, 2004 – *Тишков В.А.* Реквием по этносу. М.

Ткаченко, 2001 – *Ткаченко О.С.* Проблемы взаимодействия человека и среды в "местах силы" // Материалы международного интердисциплинарного научно-практического симпозиума "Экология...". Ч. 2. С. 148–154.

Токарев, 1964 – *Токарев С.А.* Ранние формы религии и их развитие. М.

Токарев, 1964а – *Токарев С.А.* Религия в истории народов мира. М.

Токарев, 1974 – *Токарев С.А.* К постановке проблемы марксистской периодизации истории религии // Атеизм и религия: проблемы истории и современность. М. Вып. 1.

Топоев, 2004 – *Топоев В.С.* К проблеме изучения шаманизма в Республике Хакасия: взгляд психолога-шамана // Материалы международного интердисциплинарного научно-практического конгресса "Сакральное...". Ч. 2. С. 296–302.

Тотыш, 1992 – *Тотыш С.* Записки молодого Кама. Кемерово.

Традиционное мировоззрение... 1988 – Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время: Вещный мир. Новосибирск.

Трощанский, 1903 – *Трощанский В.Ф.* Эволюция черной веры (шаманства) у якутов // Уч. зап. Казанского университета. Казань. Кн. 4.

Тугужекова, 2001 – *Тугужекова В.Н.* Шаманизм в Хакасии // Материалы международного интердисциплинарного научно-практического симпозиума "Экология...". Ч. 2. С. 202–205.
Тугужекова, 2005 – *Тугужекова В.Н.* Чыл Пазы – хакасский Новый год // VI Конгресс этнографов и антропологов России. С. 276.
Тюхтенева, 2001 – *Тюхтенева С.П.* "Неошаманство" на Алтае (конец 80-х – 90-е годы: ясновидение и сновидение в практике шаманствующих) // Материалы международного конгресса "Шаманизм...". Ч. 3. С. 92–99.
Тюхтенева, 2005 – *Тюхтенева С.П.* Религиозная толерантность и нетерпимость: два аспекта конфессиональной ситуации в Республике Алтай // VI Конгресс этнографов и антропологов России. С. 277.
Уилбер, 2004 – *Уилбер К.* Интегральная психология: Сознание, Дух, Психология, терапия. М.
Украинцева, 2004 – *Украинцева Ю.В.* Результаты нейрофизиологического обследования коренных жителей Агинского БАО и Республики Бурятия, занимающихся шаманской практикой // Материалы международного интердисциплинарного научно-практического конгресса "Сакральное...". Ч. 2. С. 252–261.
Уолш, 1996 – *Уолш Р.* Дух шаманизма. М.
Урбанаева, 1995 – *Урбанаева И.С.* Человек у Байкала и мир Центральной Азии: Философия истории. Улан-Удэ.
Урбанаева, 1999 – *Урбанаева И.С.* Люди Знания в бурят-монгольском тэнгрианстве и проблема шаманской реальности // Материалы международного конгресса "Шаманизм...". Ч. 1. С. 261–279.
Файдыш, 1999а – *Файдыш Е.А.* Информационные механизмы формирования шаманских состояний сознания // Материалы международного конгресса "Шаманизм...". Ч. 2. С. 137–142.
Файдыш, 1999б – *Файдыш Е.А.* Вселенная шамана: Восприятие мира в "шаманском" состоянии сознания // "Избранники духов"... С. 217–250.
Файдыш, 1999в – *Файдыш Е.А.* Особенности архетипической символики, воспроизводимой в шаманской традиции // Материалы международного конгресса "Шаманизм...". Ч. 1. С. 203–206.
Файдыш, 1999г – *Файдыш Е.А.* Феноменология измененных состояний сознания в шаманизме // Материалы международного конгресса "Шаманизм...". Ч. 1. С. 164–177.
Файдыш, 2001 – *Файдыш Е.А.* Экология ноосферы и Космос шамана: (картографирование с позиции современного научного знания) // Материалы международного интердисциплинарного научно-практического симпозиума "Экология...". Ч. 1. С. 242–261.
Физики в парапсихологии, 2003 – Физики в парапсихологии: очерки / под общ. ред. Л.Б. Болдыревой, Н.Б. Сотиной. М.
Фомин, 1991 – *Фомин Ю.А.* Реальность невероятного. Свердловск.
Фомин, 1996 – *Фомин Ю.А.* Сенситивное целительство // VITA: Традиции. Медицина. Здоровье. № 4. С. 2–4.
Фрайкопф, 1995 – *Фрайкопф Г.* Вселенная шамана. СПб., 1995.
Фролов, 1993 – *Фролов М.В.* Вопросы анализа измененного состояния сознания // ЖВНД. Т. 43, № 2. С. 232–239.
Функ, 1997 – *Функ Д.А.* Телеутское шаманство: традиционные этнографические интерпретации и новые исследовательские возможности. М. (ЭИ… Т. 2).

Функ, 2003 – *Функ Д.А.* Тувинский шаман Шончур Тожу и его бубен: (по материалам П.И. Каралькина) // Acta Ethnographica Hungarica. Budapest. 48 (3–4). P. 451–464.

Функ, 2003а – *Функ Д.А.* Шаманская и эпическая традиция тюрков юга Западной Сибири: (историко-этнографическое исследование телеутских и шорских материалов второй половины XIX – начала XXI веков): дис. ... д-ра ист. наук. М.

Функ, 2004 – *Функ Д.А.* Телеутский фольклор. М.

Функ, 2005 – *Функ Д.А.* Миры шаманов и сказителей: комплексное исследование телеутских и шорских материалов. М.

Функ, Харитонова, 1996 – *Функ Д.А., Харитонова В.И.* К вопросу о методологии исследования шаманизма в кругу родственных явлений (магия, колдовство, экстрасенсорика) // Центрально-азиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные аспекты: (материалы междунар. науч. симпозиума 20–26 июня, Улан-Удэ, оз. Байкал). Улан-Удэ. С. 142–144.

Функ, Харитонова, 1999 – *Функ Д.А., Харитонова В.И.* "Шаманство" и "шаманизм": к дифференциации понятий // Материалы международного конгресса "Шаманизм...". Ч. 1. С. 180–185.

Функ, Харитонова, 1999а – *Функ Д.А., Харитонова В.И.* Шаманство или шаманизм?.. // "Избранники духов"... С. 41–71.

Хангалов, 1959 – *Хангалов М.Н.* Собрание сочинений. Улан-Удэ.

Харитонова, 1995 – *Харитонова В.И.* Традиционная магико-медицинская практика и современное народное целительство: Статьи и материалы. М. (РЭ. Вып. 23).

Харитонова, 1995а – *Харитонова В.И.* Эттении – обряд рассечения тела // VITA: Традиции. Медицина. Здоровье. № 2. С. 2–6.

Харитонова, 1996 – *Харитонова В.И.* Некоторые проблемы методики и методологии фольклорно-этнографической работы с "посвященными" в ситуации "возрождения" шаманизма и ведовства // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов Южной Сибири и сопредельных территорий. М. Вып. 2. С. 155–188.

Харитонова, 1996а – *Харитонова В.И.* Шаман – колдун – народный целитель: экстрасенс, творческая личность или шарлатан? // Центрально-азиатский шаманизм. С. 144–146.

Харитонова, 1997 – *Харитонова В.И.* "Избранники духов", "преемники колдунов", "посвященные Учителями": обретение магико-мистических свойств, знаний, навыков // ЭО. № 5. С. 16–35.

Харитонова, 1999 – *Харитонова В.И.* "Шаманская болезнь" российских колдунов // Материалы международного конгресса "Шаманизм...". Ч. 2. С. 185–197.

Харитонова, 1999а – *Харитонова В.И.* Вариации на тему... Странствия по мирам Психической Вселенной в традиционном и экспериментальном шаманизме (интервью с А.А. Сафтуфом, Т. В. Кобежиковой, А.Л. Слободовой) // "Избранники духов"... С. 251–276.

Харитонова, 1999б – *Харитонова В.И.* Магия прерванного повествования // Материалы международного конгресса "Шаманизм...". Ч. 1. С. 207–212.

Харитонова, 1999в – *Харитонова В.И.* Наследование "дара" (знания) в колдовской традиции восточных славян // Материалы международного конгресса "Шаманизм...". Ч. 2. С. 288–298.

Харитонова, 1999г – *Харитонова В.И.* Некоторые проблемы и методы исследования традиционных магико-мистических практик и их современных инноваций // Материалы международного конгресса "Шаманизм...". Ч. 1. С. 59–69.

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

Харитонова, 2000 – *Харитонова В.И.* "Не в воле человека стать шаманом"? // Шаманский дар... С. 312–338.

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

Харитонова, 2000б – *Харитонова В.И.* "Шаманский дар" в представлениях тувинцев: (Из тувинских материалов летней экспедиции РАН 2000 г.: С М.Б. Кенин-Лопсаном беседует В.И. Харитонова) // Шаманский дар... С. 55–78.

Харитонова, 2000в – *Харитонова В.И.* "Весна Средневековья" накануне III тысячелетия: (магико-мистическая практика и "народное целительство" в Московском регионе) // Московский регион: этноконфессиональная ситуация. М. С. 262–282.

Харитонова, 2000г – *Харитонова В.И.* "Путь колдуна" и "путь шамана": За пределами бытия // Научно-практические аспекты народной медицины: (по материалам IV междунар. конгресса "Народная медицина России – прошлое, настоящее, будущее"). М. Ч. 2. С. 112–117.

Харитонова, 2000д – *Харитонова В.И.* Избранничество и дар творчества: судьбы хама, хайджи, тахпахчи... (Из хакасских материалов летней экспедиции РАН 2000 г.: С Г.Г. Казачиновой беседует В.И. Харитонова) // Шаманский дар… С. 79–108.

Харитонова, 2000е – *Харитонова В.И.* Народные магико-медицинские практики: традиция и современность. Опыт комплексного системно-феноменологического анализа: дис. ... д-ра ист. наук: научный доклад. М.: ИЭА РАН.

Харитонова, 2001 – *Харитонова В.И.* "Он пришел и стал под шапку..." (Виртуальный мир шаманского камлания) // Материалы международного конгресса "Шаманизм...". Ч. 3. С. 192–201.

Харитонова, 2001а – *Харитонова В.И.* Религиозно-магические практики Южной Сибири: трансформации традиций в постсоветскую эпоху // Материалы международного интердисциплинарного научно-практического симпозиума "Экология...". Ч. 2. С. 169–189.

Харитонова, 2001б – *Харитонова В.И.* Тувинский шаманизм, год 2000-й: проблемы функционирования практики и глобализация знания // Полевые исследования ИЭА РАН. С. 76–105.

Харитонова, 2001в – *Харитонова В.И.* Интервью с шаманами и ясновидящими // Материалы международного конгресса "Шаманизм...". Ч. 3. С. 201–227.

Харитонова, 2001г – *Харитонова В.И.* Некоторые проблемы воздействия шамана, колдуна, целителя на человека и окружающую среду // Материалы международного интердисциплинарного научно-практического симпозиума "Экология...". Ч. 1. С. 43–54.

Харитонова, 2001д – *Харитонова В.И.* Тайна шаманской мистерии // Широкогоровские чтения: Проблемы антропологии и этнологии. Владивосток. С. 27–30.

Харитонова, 2002 – *Харитонова В.И.* "Собери свои корни..." (религиозный вопрос в постсоветском пространстве Южной Сибири) // Расы и народы. М. Вып. 28. С. 270–303.

Харитонова, 2002а – *Харитонова В.И.* Из опыта "полевой работы" на семинарах "Центра по изучению шаманизма и иных традиционных верований и практик" (Фантастичен ли роман М.А. Булгакова "Мастер и Маргарита"?) // Полевые исследования ИЭА РАН. С. 138–158.

Харитонова, 2002б – *Харитонова В.И.* Шаманизм: Возможно ли возрождение? // Мир культур России / Ин-т проблем политического управления. № 6. С. 1, 4.

Харитонова, 2003 – *Харитонова В.И.* Без веры и надежды... (к проблеме возрождения традиционных религиозно-магических практик) // ЭО. № 3. С. 60–83.

Харитонова, 2003а – *Харитонова В.И.* Шаманы без бубнов // ВК. № 3(14). С. 130–140.

Харитонова, 2003б – *Харитонова В.И.* Наука о человеке: комплексное интердисциплинарное исследование шаманизма на базе ИЭА РАН // Российская наука о человеке: вчера, сегодня, завтра: Материалы междунар. науч. конф. / под ред. Ю.К. Чистова, В.А. Тишкова; МАЭ РАН. СПб. Вып. 1. С. 230–236.

Харитонова, 2004а – *Харитонова В.И.* Шаманы и шаманисты: некоторые теоретические аспекты изучения шаманизма и иных традиционных верований и практик // ЭО. № 2. С. 99–118.

Харитонова, 2004б – *Харитонова В.И.* Исследование сакрального в традиционной культуре: прикосновение к непостижимому или постижение неведомого? Материалы международного интердисциплинарного научно-практического семинара-конференции "Сакральное...". Ч. 1. С. 16–40.

Харитонова, 2004в – *Харитонова В.И.* Устами шамана глаголет... дух? К вопросу о шаманской психофизиологии и возможностях экспериментального изучения личности шамана // Полевые исследования ИЭА РАН. С. 24–43.

Харитонова, 2004г – *Харитонова В.И.* Религиозный фактор в современной жизни народов Севера и Сибири. М. (ИПНЭ. Вып. 167).

Харитонова, 2004д – Харитонова В.И. Международный интердисциплинарный научно-практический конгресс «Сакральное глазами "профанов" и "посвященных"» // ЭО. № 6. С. 126–133.

Харитонова, 2005 – *Харитонова В.И.* Виртуальный бубен бабушки Тади: (реликты традиционного шаманизма сагайцев на рубеже тысячелетий) // В поисках себя: Народы Севера и Сибири в постсоветских трансформациях. М. С. 176–196.

Харитонова, 2005а – *Харитонова В.И.* Шаман – и жрец, и на дуде игрец?.. // VI Конгресс этнографов и антропологов России. С. 203.

Харитонова, 2005б – *Харитонова В.И.* Алина Леонидовна Слободова // Женщина и возрождение шаманизма.

Харитонова и др., 2000 – *Харитонова В.И., Ревуненкова Е.В., Гацак В.М., Харнер М.* Международный конгресс "Шаманство и иные традиционные верования и практики" // ЭО. № 1. С. 39–59.

Харитонова и др., 2002 – *Харитонова В.И., Ревуненкова Е.В., Эдж Х., Майклсон С.* Международный интердисциплинарный научно-практический симпозиум "Экология и традиционные религиозно-магические знания" // ЭО. № 6. С. 134–147.
Харитонова и др., 2004 – *Харитонова В.И., Ревуненкова Е.В., Екеева Н.М., Тюхтенева С.П.* Международный интердисциплинарный научно-практический семинар-конференция "Сакральное в традиционной культуре: методология исследования, методы фиксации и обработки полевых, лабораторных, экспериментальных материалов" // ЭО. № 2. С. 123–127.
Харитонова, Ринчинов, 2004 – *Харитонова В.И., Ринчинов Б.Ц.* "Ты во мне – я – в тебе" / ВК. № 2(17). С. 93–103.
Харитонова, Топоев, 2005 – *Харитонова В.И., Топоев В.С.* Там, где "Я" превращается в "Мы" (психоментальные и психоэнергетические проблемы шаманизма сквозь призму комплексных исследований) // Полевые исследования ИЭА РАН. 2003. С. 83–103.
Харитонова, Функ, 2004 – *Харитонова В.И., Функ Д.А.* Духовная культура и религия // Современное положение и перспективы развития малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока. С. 149–176.
Харитонова и др., 2006 – *Харитонова В.И., Свидерская Н.Е., Мещерякова Е.А.* Шаманы и шаманизм в свете интердисциплинарных исследований // ПИ ИЭА РАН. 2004. С. 128–149.
Харнер, 1999 – *Харнер М.* Путь шамана. М.
Харузин, 1889 – *Харузин Н.* О нойдах у древних и современных лопарей // ЭО. Кн. I. С. 43.
Хелимский, 1993 – *Хелимский Е.А.* Заимствования из православной религии и советской идеологии в ритуальной практике нганасанского шамана // Традиционные культуры и среда обитания: I Междунар. конф.: тез. М. С. 89–100.
Хомич, 1981 – *Хомич Л.В.* Шаманы у ненцев // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л. С. 8–42.
Хомушку, 1998 – *Хомушку О.М.* Религия в истории культуры тувинцев. М.
Хомушку, 2004 – *Хомушку О.М.* Традиционные религиозные верования народов Саяно-Алтая и проблемы религиозного синкретизма // Движение Ак Јанг. С. 149–163.
Хоппал, 1996 – *Хоппал М.* Шаманизм в постсовременную эпоху // Центрально-азиатский шаманизм. Улан-Удэ. С. 113–115.
Цатурян, 1993 – *Цатурян А.Г.* Расширение сознания. Симферополь.
Чиркова, 2002 – *Чиркова А.К.* Шаман: Жизнь и бессмертие. Якутск.
Чурилова, 1998 – *Чурилова Л.А.* Из истории формирования культового комплекса нганасан // Межмузейный научный сборник. Красноярск. С. 191–196.
Шагланова, 2003 – *Шагланова О.А.* Шаманизм у бурят Тункинской долины (вторая половина XIX–XX вв.): автореф. дис. … канд ист. наук. Улан-Удэ.
Шаманизм как религия, 1992 – Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиции: Тез. докл. междунар. науч. конф. 15–22 августа 1992 г. Якутск.
Шервуд, 1996 – *Шервуд Е.А.* Ведьмы, оборотни и другие. М.
Шибаева, 1978 – *Шибаева Ю.А.* Встреча с шаманкой // СЭ. № 1. С. 138–146.
Широкогоров, 1919 – *Широкогоров С.М.* Опыт исследования основ шаманства у тунгусов. Владивосток.

Широкогоров, 2001 – *Широкогоров С.М.* Этнографические исследования. Избранное. Владивосток. Кн. 1. С. 116–186.
Шнирельман, 1998 – *Шнирельман В.А.* Неоязычество и национализм. Восточноевропейский ареал. М. (ИПНЭ. № 114).
Шодоев, Курчаков, 2003 – *Шодоев Н.А., Курчаков Р.С.* Алтайский билик – древние корни народной мудрости России. Казань.
Шпренглер, Институрис, 1990 – *Шпренглер Я., Институрис Г.* Молот ведьм. М.
Штернберг, 1936 – *Штернберг Л.Я.* Первобытная религия в свете этнографии. Л.
Шюре, 1914 – *Шюре Э.* Великие посвященные. Очерк эзотеризма религий. Калуга.
ЭИ... Т. 1. – Шаманизм и ранние религиозные представления. К 90-летию доктора исторических наук, профессора Л.П. Потапова: Сб. статей / отв. ред. Д.А. Функ. М. 1995.
ЭИ... Т. 4. – "Избранники духов" – "избравшие духов": Традиционное шаманство и неошаманизм. Памяти В.Н. Басилова (1937–1998): Сб. статей / отв. ред. В.И. Харитонова. М. 1999.
ЭИ... Т. 5. – 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. / ИЭА РАН, 1999. Ч. 1, 2; 2001. Ч. 3.
ЭИ... Т. 6. – Шаманский дар. К 80-летию доктора исторических наук Анны Васильевны Смоляк: Сб. статей / отв. ред. В.И. Харитонова. М. 2000.
ЭИ... Т. 7. – Материалы международного интердисциплинарного научно-практического симпозиума "Экология и традиционные религиозно-магические знания". Москва – Абакан – Кызыл, 9–21 июля 2001 г. / ИЭА РАН. М.: 2001. Ч. 1, 2.
ЭИ... Т. 9, ч. 1. – Материалы международного интердисциплинарного 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. М., 2004. Ч. 1.
ЭИ... Т. 10. Материалы международного интердисциплинарного научно-практического конгресса «Сакральное глазами "профанов" и "посвященных"». Москва, 21–30 июня 2004 г. М. 2004. Ч. 1, 2.
Элиаде, 1998 – *Элиаде М.* Шаманизм: архаические техники экстаза. Киев.
Элиаде, 2002 – *Элиаде М.* Оккультизм, колдовство и моды в культуре. Киев; М.
Элиаде, Кулиано, 1997 – *Элиаде М., Кулиано И.* Словарь религий обрядов и верований. М.; СПб.
Этнография и антропология Ямала, 2003 – Этнография и антропология Ямала / отв. ред А.Н. Богашев. Новосибирск.
Этнологическая экспертиза, 2004 – Этнологическая экспертиза: народы Севера России. 1956–1957 годы / отв. ред. З.П. Соколова, Е.А. Пивнева. М.
Яблоков, 2002 – *Яблоков И.Н.* Религиоведение: Учебное пособие и учебный словарь-минимум по религиоведению. М.

Ямаева, 1998 – *Ямаева Е.Е.* Современные алтайские сказители // Как слово наше отзовется... Горно-Алтайск. С. 109–112.
Ямаева, 2002 – *Ямаева Е.Е.* Духовная культура алтайцев: Миф. Эпос. Ритуал: автореф. дис. ... д-ра ист. наук. СПб.
Alekseev, 1997 – *Alekseev A.* Healing Techniques among Even Shaman // Shamanic Worlds: Rituals and Lore of Siberia and Central Asia / Ed. M.M. Balzer. N.Y.; L., 1997. P. 153–161.
Balzer, 1993 – *Balzer M.M.* Two Urban Shamans // Perilous States / Ed. G. Marcus. Chicago. P. 131–164.
Balzer, 1999 – *Balzer M.M.* Shamans in All Guises: Exploring Cultural Repression and Resilience in Siberia // Curare: Zeitschrift für Ethnomedizin. Vol. 22, № 2. P. 129–134.
Brunton, 2005 – *Brunton B.* Tuva: Land of Eagles // Shamanism: A semi-annual journal of the Foundation for Shamanic Studies, a non-profit incorporated educational organization. 25th Anniversary Double Issue. Vol. 18, N 1–2. P. 76–87.
Brunton, 2005 – *Brunton B.* The Reawakening of Shamanism in the West // Shamanism. Vol. 18, N 1–2. P. 172–177.
Bulatova, 1997 – *Bulatova N.Ia.* The Evenk *Alga* Ritual of Blessing: Matrional Kurbeltinova in Action // Shamanic Worlds: Rituals and Lore of Siberia and Central Asia / Ed. M.M. Balzer. N.Y.; L., 1997. P. 237–242.
Conton, 1999 – *Conton L.* International Congress on Shamanism and Other Indigenous Spiritual Beliefs and Practices, Moscow, Russia, June 7–12, 1999 // Shamanism... Vol. 12, N 2. P. 16–23.
Der Wiesenschaftler... 1985 – Der Wiesenschaftler und das Irrationale: 4 Bd. / Hrsg. von H.P. Duerr. Bd. 1: Beiträge aus Ethnologie und Anthropologie, I; Bd 2: Beiträge aus Ethnologie und Anthropologie, II; Bd. 3: Beiträge aus der Philosophie; Bd. 4: Beiträge aus der Psychologie. Frankfurt a.M., 1985.
Dioszegi, 1968 – *Dioszegi V.* Tracing Shamans in Siberia: The Story of an Ethnographical Research Expedition / Transl. From Hung. by A.R. Rabo. Oosterhout (The Netherlands); N.Y., 1968. (Anthropol. Publ.).
Eigner, 2001 – *Eigner D.* Ritual, Drama, Imagination: Schamanische Therapie in Zentralnepal. Wien, 2001.
Eigner, 2004 – *Eigner D.* Therapeutic Training and Visual Anthropology: Two Approaches to the Understandig of Tradicional Heilung in Indigenous Cultures // Материалы международного интердисциплинарного научно-практического семинара-конференции “Сакральное...”. Ч. 1. С. 92–110, 223–235.
Fridman, 1998 – *Fridman E.A.* Sacred geography: shamanism in the Buddhist republics of Russia: Thesis / Brown Univ. 1998.
Gorenburg, 2003 – *Gorenburg D.P.* Minority Ethnic Mobilization in the Russian Federation. Cambridge, 2003.
Haas, 1976 – *Haas J.U.* Schamanentum und Psychiatrie: Untersuchung zum Begriff der “arktischen Hystery” und zur psychiatrischen Interpretation des Schamanentums zurkumpolarer Völker: Diss. zur Erlangung des Doctorgrades der Geowissenschaftlichen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. München, 1976.
Hamayon, 2004 – *Hamayon R.N.* Are “transe”, “ecstasy” and similar concepts appropriate in the study of shamanism? // Shamanism. Critical Concepts in Sociology / Ed. by Andrei A. Znamenski. L.; N.-Y., 2004. Vol. 3. P. 243–260.

Harner, 1972 – *Harner M.J.* The Jivaro: People of the Sacred Waterfalls. Berkeley; Los Angeles; L., 1972.
Harner, 1973 – Hallucinogens and Shamanism / Ed. by M.J. Harner. L.; Oxford; N.Y., 1973.
Harner, 1980 – *Harner M.J.* The Way of the Shaman. N.Y., 1980.
Hainze, 1999 – *Hainze R.I.* Who Are the Shamans of the 20th Century? // Was ist ein Schamane? Schamanen. Heiler, Medicinleute in Spigel westlichen Denkens / Hrsg. A. Schenk und Ch. Ratsch. B., 1999. S. 85–96. (Curare: Sonderband; 13).
Hoppal, 2000 – *Hoppal M.* Shaman Traditions in Transition. Budapest, 2000.
Hugh-Jones, 1996 – *Hugh-Jones S.* Shamans, Prophets, Priests and Pastors // Shamanism, History and State / Ed. N. Thomas and C. Humphrey. Michigan, 1996. P. 32–75.
Hultkranz, 1985 – *Hultkranz Å.* Ritual und Gecheimnis: Über die Kunst der Medizinmänner, oder: Was der Professor verschwieg // Der Wiesenschaftler und das Irrationale: 4 Bd. Frankfurt a. M., 1985. Bd. 1. S. 71–95.
Humphrey, 1996 – *Humphrey C.* Shamanic Practices and the State in Northern Asia: Views from the Center and Periphery // Shamanism, History and State / Ed. N. Thomas and C. Humphrey. Michigan, 1996. P. 191–228.
Humphrey, 2003 – *Humphrey C., Urgunge O.* Shamans and Elders: Experience, Knowledge, and Power among the Daur Mongols. Oxford, 1996, 2003.
Johansen, 2001 – *Johansen U.* Shamanism and Neoshamanism: What is the Difference? // The Concept of Shamanism: Uses and Abuses / Ed. H.-P. Francfort, R.N. Hamayon, P.G. Bahn. Budapest, 2001. (Bibliotheca Shamanistica; Vol. 10).
Johansen, 2004 – *Johansen U.* Der sibirische Schamanismus in Vergangenheit und Gegenwart // Bremer Geographische Blatter. 2004. № 4. S. 27-38.
Kalweit, 1998 – *Kalweit H.* Die Seele der Schamanen, Sternengotter und der Ursprung der Religion // Welten des Bewusstseins. Bd. 1998. Bd. 9: Religion – Mystik – Schamanismus / Hrsg. Ch. Scharfetter und Ch. Ratsch. S. 161–192.
Kharitonova, 2002 – *Kharitonova V.* Siberian Field Symposium // Shamanism. 2002. Vol. 15. N 2. P. 39–49.
Kharitonova, 2005 – *Kharitonova V.* Old Woman Tady's Virtual Drum: Traditional Sagai Shamanism Relics at the Millennia // Acta Ethnographica Hungarica. Budapest, 2005. Vol. 50, N 1/3. P. 227–239.
Krippner, 1999 – *Krippner S.* Psychological research Methods and Anomalous Shamanic Experiences and Reports // Материалы международного конгресса "Шаманизм...". Ч. 1. С. 150–164.
Lindquist, 1997 – *Lindquist G.* Shamanic Performances on the Urban Scene: Neo-Shamanism in Contemporary Sweden. Stockholm, 1997.
Lindquist, 2000 – *Lindquist G.* In Search of the Magical Flow: Magic and Market in Contemporary Russia // Urban Anthropology. 2000. Vol. 29, N 4. P. 315–357.
Lindquist, 2001a – *Lindquist G.* The Culture of Charisma: Wielding Legitimacy in Contemporary Russian Healing // Anthropology Today. 2001. Vol. 17, N 2. P. 3–8.
Lindquist, 2001b – *Lindquist G.* Transforming Sings: Iconicity and Indexicality in Russian Healing and Magic // Ethnos. 2001. Vol. 66. P. 181–206.
Lindquist, 2002 – *Lindquist G.* Spirits and Souls of Business: New Russians Magic and the Esthetics of Kitsch // Journal of Material Culture. 2002. Vol. 7, N 3. P. 329–343.

Moos, 1999 – *Moos U.* Schamanentum: Weg zu einem alten neuen Bewusstsein // Was ist ein Schamane? S. 119–124.
Oppitz, 1985 – *Oppitz M.* Schamanen, Hexen, Ethnographen // Der Wiesenschaftler und das Irrationale: 4 Bd. B., 1985. Bd. 1. S. 35–57.
Pfleiderer, 1992 – *Pfleiderer B.* Der ethbographische Blick auf Ergriffen heit und Trance: Zur Diskurs der Ausgrenzung und Wiederkehr // Welten... 1992. Bd. 2. S. 139–151.
Pfleiderer u.a., 1995 – *Pfleiderer B., Greifeld K., Bichmann W.* Ritual und Heilung: Eine Einfuhrung in die Ethnomedicin. B., 1995.
Rätsch, 1992 – *Rätsch Ch.* Zur Ethnologie veränderten Bewußtseinszustände // Ibid. 1992. Bd. 1. P. 21–46.
Reid, 2002 – *Reid A.* The Shaman's Coat: A Native History of Siberia. L., 2002.
Shamanism, 2004 – Shamanism. Critical Concepts in Sociology / Ed. A.A. Znamenski. L.; N.Y., 2004. Vol. 1–3.
Shamanism, 2005 – Shamanism. A semi-annual journal of the Foundation for Shamanic Studies, a non-profit incorporated educational organization. 25th Anniversary Double Issue. Vol. 18, Nos. 1&2.
Samanism/encyclopedia, 2004 – Shamanism: an encyclopedia of world beliefs, practices, and culture / edited by M.N. Walter and E.J. Neumann Fridman. Santa Barbara, California – Devner, Colorado – Oxford, England. 2004. Vol. 1–2.
Shamanismus.., 1998 – Shamanismus in Tuva. Wien: Museum für Völkerkunde, 1998.
Scharfetter, 1995 – *Scharfetter Ch.* Welten des Bewusstseins und ihre Kartographen // Curare. 1995. N 18. S. 161–171.
Shirokogoroff, 1935 – *Shirokogoroff A.M.* Psychomental Complex of the Tungus. L., 1935.
Siikala, 1978 – *Siikala A.-L.* The Technique of the Siberian Shaman. 1978. (FFC. N 220).
Silverman, 2004 – *Silverman J.* Shamans and Acute Schizophrenia // Shamanism. 2004. Vol. 3. P. 278–296.
Skultans, 1986 – *Skultans V.* On Mental Imagery and Healing // Current Anthropology. 1986. Vol. 27.
Soder, 1999 – Soder *H.B.J.* The cult of light, sun and fire, a psychophysiologica; analysis // Материалы международного конгресса "Шаманизм...". Ч. 2. С. 199–204.
Suslov, 1983 – *Suslov I.M.* Materialien zum Schamanismus der Evenki-Tungusen an der Mittleren und Unteren Tunguska. Gesammelt und aufgezeichnet von I.M. Suslov, 1926–1928 / Eingel., übers., mit Anmerkungen, etymol. Glossar und Indices versehen von K.H. Menges. Wiesbaden, 1983.
Uccusic, 2005 – *Uccusic, Paul.* Shamanism Alive and Welt: The 1999 Legacy of the First Expedition to Tuva // Shamanism, 2005. P. 88–93.
Van Deusen, 2000 – *Van Deusen K.* The Shamanic gift and the performing arts in Siberia // Шаманский дар... С. 223–242.
Van Deusen, 2004 – *Van Deusen K.* Singing Story, Healing Drum. Montreal; Kingston; L.; Ithaca, 2004.
Van Deusen, 2005 – *Van Deusen K.* Shamanism in Khakassia Todey // Shamanism. 2005. P. 21–23.
Vitebsky, 2005 – *Vitebsky P.* Reindeer People: Living with Animals and Spirits in Siberia. L., 2005.

Walker, 2005 – *Walker M.* Integrating Medicines in Sakha: Alexsandra Chirkova, Medical Doctor and Shaman's Daughter // Shamanism... 2005. P. 65–70.

Was ist ein Schamane? 1999 – *Was ist ein Schamane?* Schamanen, Heiler, Medicinleute in Spigel westlichen Denkens / Hrsg. A. Schenk und Ch. Ratsch. B., 1999. (Curare: Sonderbend; 13).

Welten... 1993. Bd. 1 – Welten des Bewusstseins / Hrsg. A. Dittrich, A. Hofmann, H. Leuner. Bd. 1. Hauptband: Ein Interdisziplinärer Dialog. B., 1993.

Welten... 1993. Bd. 2 – Welten des Bewusstseins / Hrsg. A. Dittrich, A. Hofmann, H. Leuner. Bd. 2. Kulturanthropologische und philosophische Beiträge. B., 1993.

Welten... 1994. Bd. 3 – Welten des Bewusstseins / Hrsg. A. Dittrich, A. Hofmann, H. Leuner. Bd. 3. Experimentelle Psychologie, Neurobiologie und Chemie. B., 1994.

Welten... 1994. Bd. 4 – Welten des Bewusstseins / Hrsg. A. Dittrich, A. Hofmann, H. Leuner. Bd. 4. Bedeutung für die Psychotherapie. B., 1994.

Welten... 1996. Bd. 6 – Welten des Bewusstseins / Hrsg. M. Schlichting. Bd. 6. Abstracts 2. Internationaler Kongress des Europäischen Collegiums für Bewußtseinsstudien (ECBS). B., 1996.

Welten... 1998. Bd. 7 – Welten des Bewusstseins / Hrsg. R. Verres, H. Leuner und A. Dittrich. Bd. 7. Multidisziplinäre Entwürfe. B., 1998.

Welten... 2000. Bd. 10 – Welten des Bewusstseins / Hrsg. M. Schlichting. B., 2000. (Pränatale Psychologie und Psycholytische Therapie; Bd. 10, H. 10).

Winkelmann, 1999 – *Winkelmann M.* Shamanistic Healers: A Cross-cultural Biopsychosocial Perspective // Was ist ein Schamane? S. 169–176.

Plumley, Fridman, 2004 – *Plumley D., Fridman E.* Tuvan Schamanism // Shamanism, 2004. Vol. 2. P. 637–642.

Rosenbohm, 1991 – *Rosenbohm A.* Halluzinogene Drogen im Schamanismus: Mythos und Ritual im kulturellen Vergleich. B., 1991. (Marburger Studien zur Wölkerkunde; Bd. 8).

Список сокращений

АКМНССиДР РФ – Ассоциация коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации
ВК – Восточная коллекция. Журнал для всех, кому интересен Восток
ЖВНД – Журнал высшей нервной деятельности
ИПНЭ – Исследования по прикладнйо и неотложной этнологии
ИСС – Измененные состояния сознания
КМНССиДВ – Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока
МАЭ – Музей археологии и этнографии
НИИЯЛИ – Научно-исследовательский институт языка, литературы и искусства
НиР – Наука и религия
НСС – Необычные состояния сознания
ОСС – Обычные состояния сознания
ПИ – Полевые исследования
ПМА – Полевые материалы автора
РЭ – Российский этнограф
СЭ – Советская этнография
СЭиК – Сибирь: этносы и культуры
ТИЭ – Труды Института этнографии
ЭО – Этнографическое обозрение

Summary

Valentina Kharitonova's scholarly monograph "A Phoenix from the Ashes? (Siberian Shamanism at the Turn of the Millennium)" is devoted to issues of the cultural and religious revival that has been continuing among the peoples of Siberia ever since so called *perestroika*. The author focuses on specific features of the "shamanism revival". The monograph aims not only to show contemporary processes of the evolution of shamanistic traditions that survived in some regions and describe their transformations under new conditions, but also to demonstrate peculiarities of shamanism and argue that erasing such practices is impossible.

The book contains both theoretical provisions and analyses based on the contemporary situation in Siberia, the Russian North, as well as the Moscow region where the "revival of Siberian shamanism" still has repercussions of its own. The author starts with the introduction, "Myth of the 'Last Shaman'", in which she draws attention to the discussion of the "shamanism extinction" issue. It is followed by a chapter on "Theoretical Background" which treats aspects of theory that appear most important for the understanding of the contemporary situation.

The author bases her study of shamanism on concepts and principles of integrative interdisciplinary approaches. Shamans (as well as sorcerers, medicine men, dervishes, etc.) are considered as personality types that have acquired special techniques for inducing altered states of consciousness (ASC) and operating in such states. These are people who have unique psychophysiological and mental qualities that have formed under the influence of a certain culture. Special attention is paid to ASC and shamanic techniques. The author employs data collected in the course of an interdisciplinary project (conducted under her supervision), in the framework of which contemporary shamans, neo-shamans, urban and experiential shamans (M. Harner's methods) were studied by a group of ethnologists, psychologists, neurophysiologists, psychiatrists, and other specialists. The results of studying shamans' states of consciousness in everyday situations and in ritual contexts, and of the specificity of their psychological traits, as well as other ethnographic observations, made it possible to define three different groups in traditional shamanistic societies: shamans (professionals who have mastered the techniques of inducing ASC and operating in such states); *shamanizers*

(tradition connoisseurs coming close to professionals but not having as developed ASC abilities); and *shamanists* (regular consumers of shamanic services). It could be argued that a subdivision of the type could be observed in non-shamanistic societies as well. Obviously, any society, if considered from such a viewpoint, will feature the groups of the *initiated*, the *integrated*, and the *lay*. These groups form a kind of sacral pyramid, at the top of which there are but a few of the initiated, that is people possessing maximum ability to "contact the irreal" and having highly developed supersensitive and extrasensory faculties. Unusual abilities reveal themselves randomly (and are mainly considered as inherited) or under the influence of external circumstances. It is nearly impossible to get rid of them.

In shamanistic societies, the group of the initiated includes real shamans only. The problem, however, is that the term "shaman" has been interpreted too broadly lately, so as to refer, for instance, to priests of traditional religious cults. The author analyzes in detail the issue of so called *white shamans* (priests), puts emphasis on distinguishing between shamanism and religious and mystic practices, as well as between *shamanism* (as a specific practice based on the techniques of shaman's journey, spirit incorporation, exorcism, etc.) and *shamanhood* (as a religious-mystic worldview referring to ideas, beliefs, and cults). The distinction between shamans and priests is based on the criteria of ASC abilities of such persons, and of particularities of séances and other rituals that they conduct. The issue of the relationship among epic singers, priests, and shamans is touched upon as well. The analysis is multilevel and extends from the consideration of psychophysiological foundations to the treatment of mental aspects and cultural expressions in religious activity and the folklore context. The results of the analysis suggest the following conclusion: if by *shamanists* we mean those members of the society that hold to some "shamanistic" religious views, we will have to acknowledge that such a society would require *priests* performing cult and religious functions, but not *shamans* that focus on healing and foretelling.

Also based on the collected data, the second chapter "Transformations in the Transition Period" explores the specificities of contemporary processes of national, cultural, and religious revival that resulted in the idea of "shamanism revival". The author discusses the issue, which is becoming as popular as vexed, of persecution of shamans during the Soviet period. The document analysis suggests that it was a complex process that would be incorrect to define with the word "persecution"; for, in fact, what took place were a struggle with religions, dispossession campaigns, and later the banning of non-professional medical care practices. Shamans, among others, often fell victim to such campaigns. There was no purposeful persecution of shamans initiated by the

central state power, whereas political processes in the regions were complicated due to local peculiarities. In some regions, this helped shamanism survive together with other religious beliefs through the end of the twentieth century as a form of ditheism. The phenomenon of ditheism is considered in the monograph in conjunction with the general problem of synthesis of beliefs and religions. The author looks at New Age tendencies that emerged in their varied versions among intellectuals along with the desire to "revive shamanism" in the guise of a "national religion". This revival was stimulated by the Law on Freedom of Will (1991 and 1997) and the corresponding clause in the new Constitution (1993). Thus, in Tuva, Buryatia, and Sakha (Yakutia), shamanism was legalized as a traditional religion. Local elites started to create "shaman organizations", modeling them on the old Soviet Party Labor Union style and taking advantage of newly offered privileges, such as tax reductions. In reality such organizations were types of healing centers in which a plethora of "shamans", that enigmatically emerged en mass out of nowhere, foretold the future, conducted rituals, demonstrated "traditional shamanic practices" to tourists, and arranged popular entertainment events. The organization of "shaman seminars" in Moscow, St. Petersburg, and foreign countries became the most profitable business. Such an "institutionalization of shamanism" was occurring especially actively and rapidly in Tuva under the leadership of M.B. Kenin-Lopsan. Shaman organizations in different regions, their activities and contacts with Moscow and foreign elites are discussed in detail in the monograph. The process of evolution of shamanism during the Soviet and Post-Soviet periods is thoroughly analyzed as well. In describing shaman initiation and other practices during the Soviet period, the author points attention to the category of "shamans without drums", which actively practice up to the present day. She also outlines a group of direct descendants of earlier shamans, who have not inherited the knowledge and practices of their ancestors, but who have nevertheless declared themselves shamans in the transformation years.

In the context of the transformation of shamanism in regions of Siberia and the North, a particular situation that has surfaced in Moscow and the Moscow region is given consideration. In particular, the author discusses such facets of it as the forming of a group of urban shamans that studied with Siberian neo-shamans and descendants of earlier shamans; the development of experiential shamanism brought by Alina Slobodova from the USA (M. Harner's method); the emergence of "shamans" that accumulate diverse traditions; the activity of neo-shamans that come to Moscow from different regions of Russia. Special attention is paid to the "stage", or "theatre", type of shamanism.

This chapter further presents information on activities of those who claim to be reviving ancient traditional religions and do not consider

shamanism a religion, as well as on various neoreligious movements that use ideas and practices of shamanism.

The figure of neo-shaman is explored in the final part of the chapter. (This term is used to refer to those people from shamanistic regions that return to traditional shamanic practices by getting the basic knowledge of supersensitive-extrasensory practices through the attendance of courses on magic, hypnoses, etc. These currently represent the majority of all practitioners.) Holding on to the distinction between the shaman and the priest, the author analyzes contemporary tendencies of development of the healing and cult aspects of the "revived shamanism".

In the third chapter, "The Logic of Life and the Laws of the Genre", the author revisits the theoretical issues in the light of the present-day data. The author concludes that the "revived shamanism" – a "Phoenix risen from the ashes" – has turned out to be in many ways a "Sphinx made of sand" that can crumble at any moment at the breath of wind. But, at the same time, in the viability of some of the shamans, the training of future shamans, and the traits of their psychophysiology and mentality, there are some indications that allow casting an optimistic view on the process of maturing and functioning of supersensitively and extrasensorily gifted people. It is reasonable to suppose that there may be, and probably already are, significant changes in the outer appearance (dress, decorations, etc.), in the makeup of rituals, in the use of tools and devices, even in shamanic techniques, but that there still will be the same core essence of the phenomenon that mobilizes extraordinary, and at the same time rather ordinary, human faculties. Their ordinary nature is explained by the fact that the majority of people can develop supersensitive and extrasensory abilities to one or another degree. Yet the author, judging from the data supplied by psychological and psychiatric expert studies of healers, tends to support the view that the involvement in such practices of people without developed abilities and skills is undesirable.

In the conclusion the author discusses the present situation in the ethnographic field study of Siberian shamanism. She identifies three groups of scholars, which operate for the most part separately and out of conjunction: these are Russian academics, researchers from other countries, and local scholars. Each of these groups certainly has its own advantages and disadvantages, especially in the area of study of sacral practices.

Оглавление

Слово автора к тем, без кого книга не могла бы состояться 3

Миф о “последнем шамане” 5

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПОСТУЛАТЫ

Шаман жил, шаман жив, шаман – будет жить? 13

“За шамана в каждом из нас!” (Интегративный подход) 16

Путь к богам или дорога к предкам? (Измененные состояния сознания) 27

Сакральная пирамида. (Шаманы, шаманствующие и шаманисты) 41

Неуничтожимость оккультизма. (Посвященные, приобщенные, профаны) 54

Призрак “белого шамана”. (Шаманы и жрецы) 69

Нужны ли шаманистам шаманы? (Шаманизм и шаманство) 87

ТРАНСФОРМАЦИИ В УСЛОВИЯХ ПЕРЕМЕН

Призрак бродит по России – призрак шаманизма 103

Где были черти, пока Советы боролись с Богом? (Уничтожение религий и борьба с суевериями) 113

Камлание… с иконой. (Двоеверие и синтез верований и религий) 127

Эффект научного атеизма. (Почему двоеверие “перестроилось” в троеверие?) 143

Ода скрещению религиозного содержания и партийно-профсоюзной формы. (Религиозные организации (нео)шаманов) 156

Шаманы без бубнов и бубны неошаманов. (Наследование и возрождение традиций) 196

Неошаман – это не-шаман? (Потомки шаманов) 221

Шаман-*измы* бывают всякие. (Инновации и традиции) 234

С кем вы, мастера культуры? (Шаманская тема на сцене) 244

Неошаман – народный целитель или нью-поп? (Синкретизм как основа шаманизма) 250

ЛОГИКА ЖИЗНИ И ЗАКОНЫ ЖАНРА

"Феникс из пепла" или "Сфинкс из песка"? 259

"Духовной жаждою томим…" (Проблемы шаманского становления) 268

Вселенная глазами шамана. (Проблемы психоментальности) 281

"Феникс – из пепла" или из… пекла? (Можно ли научиться шаманизму?) 299

"Есть многое на свете, друг Гораций…" 318

Список использованной литературы 340

Список сокращений 364

Summary 365

Contents

A Word from the Author to Those Who Made This Book Possible 3

Myth of the "Last Shaman" 5

THEORETICAL BACKGROUND

The Shaman Lived, Lives, and... Will Live? 13

"For a Shaman in Each of Us!" (*Integrative Approach*) 16

A Path to Gods or a Road to Ancestors? (*Altered States of Consciousness*) 27

A Sacral Pyramid. (*Shamans, Shamanizers*, and *Shamanists*) 41

Indestructibility of Occultism. (The *Initiated*, the *Integrated*, and the *Lay*) 54

Phantom of a "White Shaman". (*Shamans* and *Priests*) 69

Do Shamanists Need Shamans? (*Shamanism* and *Shamanhood*) 87

TRANSFORMATIONS IN THE TRANSITION PERIOD

A Phantom Is Roaming around Russia – the Phantom of Shamanism 103

Where Were the Devils While the Soviets Were Fighting the Gods? (*The Eradication of Religions and the Struggle with Superstitions*) 113

A Séance with an Icon. (*Religious Ditheism and Synthesis of Beliefs and Religions*) 127

The Scientific Atheism Effect. (*Why There Occurred a "Perestroika" of Ditheism into Three-theism?*) 143

An Ode to the Merger between Religious Content and Labor Union Form. (*Religious Organizations of Neo-shamans*) 156

Shamans without Drums, and Drums of Neo-shamans. (*Inheritance and the Revival of Traditions*) 196

Is Neo-shaman a Non-Shaman? (*Shamans' Descendants*) 221

There are Different Kinds of Shaman-isms. (*Innovations and Traditions*) 234

Whom Are You with, Masters of Culture? (*Shaman's Theme on Stage*) 244

Neo-shaman – a Folk Healer or a New Pop? (*Syncretism as a Basis of Shamanism*) 250

THE LOGIC OF LIFE AND THE LAWS OF THE GENRE

A "Phoenix from the Ashes" or a "Sphinx Made of Sand"? 259

"I Wandered, Parched in Mind and Heart..." (*Difficulties of Becoming a Shaman*) 268

The Universe as Seen by a Shaman. (*Problems of Psychomentality*) 281

A "Phoenix from the Ashes" or from... the Oven? (*Can One Learn Shamansim?*) 299
"There Are More Things, Horatio..." 318

References 340

Abbreviations 364

Summary 365

Научное издание

Харитонова Валентина Ивановна

Феникс
из пепла?
Сибирский шаманизм
на рубеже тысячелетий

Утверждено к печати
Институтом этнологии и антропологии
им. Н.Н. Миклухо-Маклая
Российской академии наук

Зав. редакцией *Н.Л. Петрова*

Редактор *Г.В. Шевцова*
Художник *В.Ю. Яковлев*
Художественный редактор *Т.В. Болотина*
Технический редактор *Т.В. Жмелькова*
Корректоры *А.В. Морозова, Е.Л. Сысоева*