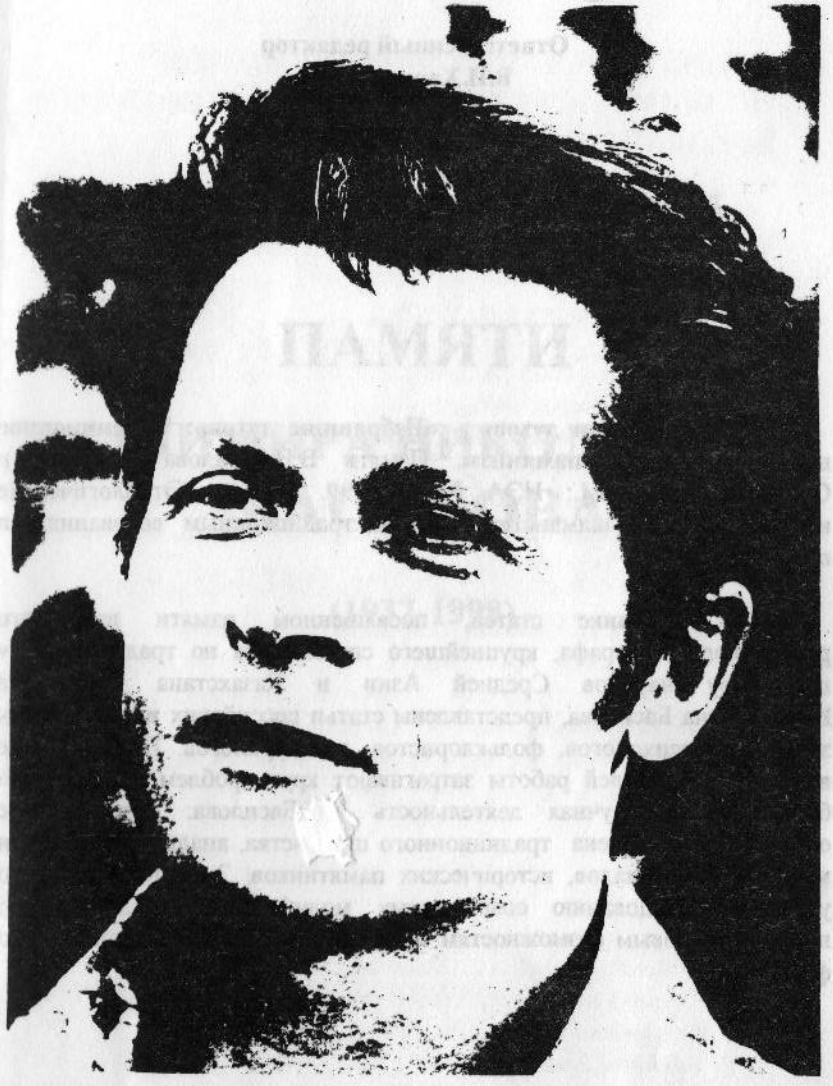
Этнологические исследования
по шаманству и иным традиционным
верованиям и практикам
Т.4

Ethnological Studies of
Shamanism and Other Indigenous
Spiritual Beliefs and Practices
Vol.4

«ИЗБРАННИКИ ДУХОВ»

«ИЗБРАВШИЕ ДУХОВ»

ТРАДИЦИОННОЕ ШАМАНСТВО И НЕОШАМАНИЗМ



Владимир Николаевич Басилов
Фото 1975 г.

Ответственный редактор
В.И.Харитонова

Рецензенты:
Доктор исторических наук, профессор **З.П.Соколова**,
профессор **Михай Хоппал**

«Избранники духов» – «Избравшие духов»: Традиционное шаманство и неошаманизм. Памяти В.Н.Басилова (1937-1998)/ Сборник статей. М.: ИЭА РАН, 1999. 308 с. (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т.4).

В сборнике статей, посвященном памяти известного российского этнографа, крупнейшего специалиста по традиционному шаманству народов Средней Азии и Казахстана Владимира Николаевича Басилова, представлены статьи российских и зарубежных этнологов, психологов, фольклористов, культурологов. Предлагаемые вниманию читателей работы затрагивают круг проблем, с которыми была связана научная деятельность В.Н.Басилова: теоретическое осмысление феномена традиционного шаманства, анализ „полевых" и музейных материалов, исторических памятников. Значительное место уделено исследованию современных модификаций традиционного шаманства, новым возможностям междисциплинарного изучения этого феномена.

ISBN 5-201-14652-X
© Институт этнологии и антропологии им. Н.Н.Миклухо-Маклая РАН, 1999 г.
© В.И.Харитонова, отв. ред., 1999 г.
© Коллектив авторов, 1999 г.

ПАМЯТИ
ВЛАДИМИРА НИКОЛАЕВИЧА БАСИЛОВА
(1937-1998)

ЭТНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ШАМАНСТВУ И ИНЫМ ТРАДИЦИОННЫМ ВЕРОВАНИЯМ И ПРАКТИКАМ, т.4

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Балзер Марджори Мандельштам (Вашингтон)
Жуковская Наталия Львовна (Москва)
Потапов Леонид Павлович (Санкт-Петербург)
Ревуненкова Елена Владимировна (Санкт-Петербург)
Соколова Зоя Петровна (Москва)
Тишков Валерий Александрович (Москва) - Главный редактор
Функ Дмитрий Анатольевич (Москва) - Зам. главного редактора
Харитонова Валентина Ивановна (Москва)
Харнер Майкл (Милл Велли, Калифорния)
Хоппал Михай (Будапешт)

ETHNOLOGICAL STUDIES OF SHAMANISM AND OTHER INDIGENOUS SPIRITUAL BELIEFS AND PRACTICES, Vol.4

EDITORIAL COMMITTEE

Balzer Marjorie M. (Washington)
Zhukovskaya Nataliya L. (Moscow)
Potapov Leonid P. (St. Petersburg)
Revunenkova Yelena V. (St. Petersburg)
Sokolova Zoya P. (Moscow)
Tishkov Valery A. (Moscow) - Editor
Funk Dmitry A. (Moscow) - Editor Assistant
Kharitonova Valentina I. (Moscow)
Harner M. (Mill Valley, California)
Hoppal Mihaly (Budapest)

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

«ИЗБРАННИКИ ДУХОВ» — «ИЗБРАВШИЕ ДУХОВ»

ТРАДИЦИОННОЕ ШАМАНСТВО И НЕОШАМАНИЗМ

Памяти В.Н.Басилова (1937-1998)

Москва 1999

СОДЕРЖАНИЕ

Харитонова В.И. Предисловие ... 4

О ВЛАДИМИРЕ НИКОЛАЕВИЧЕ БАСИЛОВЕ

Соколова З.П. Владимир Николаевич Басилов ... 9
Хоппал М. В.Н.Басилов ... 19
Ярлыкапов А.А. В.Н.Басилов как научный руководитель ... 23

ТРАДИЦИОННОЕ ШАМАНСТВО И НЕОШАМАНИЗМ

Теоретические проблемы исследования шаманства

Йогансен У. К истории шаманизма ... 25
Функ Д.А., Харитонова В.И. Шаманство или шаманизм? ... 41
Таубэ Я. В.Н.Басилов и «Духи шаманки Момохал» ... 72
Хоппал М. Переживание смерти в шаманизме ... 89

Изучение музейных материалов и письменных памятников

Решетов А.М. Ценный источник для изучения маньчжурского шаманизма в собраниях МАЭ 98
Ревуненкова Е.В. Шаман-султан в средневековой Малайе ... 115

Традиционное шаманство в наши дни

Харнер М. Шаманизм у хибаро (шуаров) ... 123
Руссело Ж.-Л. Шаман эскимосов-юпик и его церемониальное облачение ... 143
Костеркина Н.Т., Плужников Н.В. Нганасанская сага о шаманах ... 154

Шаманство в контексте современности

Мурашко О.А. Шаманство и традиционное мировоззрение ительменов ... 160
Балзер М.М. Современный саха-шаман ... 183

Психические миры шаманствующих

Криппнер Ст. Измененные состояния сознания и шаманские ритуалы ... 194
Файдыш Е.А. Вселенная шамана. Восприятие мира в „шаманском" состоянии сознании ... 217
Харитонова В.И. Вариации на тему ... Странствия по мирам Психической Вселенной в традиционном и экспериментальном шаманизме ... 251

Шаманские корни в явлениях традиционной культуры

Ярлыкапов А.А. Феномен *ийнли молла* в духовной культуре ногайцев ... 277
Банников К.Л. Неосинтоизм и шаманские культы в Японии эпохи Мэйдзи ... 287

Об авторах ... 307

ПРЕДИСЛОВИЕ

Очередной том серии „Этнологических исследований по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам" посвящен памяти нашего коллеги, члена редколлегии этого издания – безвременно ушедшего Владимира Николаевича Басилова. Он должен был быть одним из авторов 4-го тома исследований, задуманного и уже готовившегося в то время, когда пришло прискорбное известие о его трагической гибели. Событие, потрясшее всех знавших Владимира Николаевича, заставило редколлегию пересмотреть планы своей работы...

Первая часть книги – мемориальная. Здесь публикуются воспоминания друзей, коллег, учеников В.Н.Басилова. В трех небольших эссе рассказывается о Владимире Николаевиче – человеке, друге, наставнике, ученом. Разумеется, раздел мог быть значительно большим, если бы это позволял объем тома, ведь Владимира Николаевича искренне любили и уважали множество людей, с которыми ему довелось общаться в этой жизни.

Вторая часть книги представляет исследования и материалы, имеющие отношение к тем научным темам, которыми занимался и интересовался В.Н.Басилов. Здесь собраны статьи тех, кто был знаком с ним лично или хорошо знал Басилова-ученого по его многочисленным трудам, публиковавшимся не только в нашей стране, но и за рубежом. Основная тема представленных работ – традиционное шаманство и его модификация, именуемая ныне „неошаманством". Это отражено в названии тома, где мысль о явлении традиционной культуры и его современной эволюции повторена дважды, с апелляцией к наименованию одной из широко известных книг В.Н.Басилова „Избранники духов".

Первый раздел второй части „Теоретические проблемы исследования шаманства" включает две статьи, посвященные непосредственно той проблеме, которая интересовала В.Н.Басилова в последние годы – проблеме определения понятия „шаманство (шаманизм)" и ограничения этого феномена в историческом и географическом контекстах. В работе немецкого этнолога профессора Уллы Йохансен „К истории шаманизма" излагается и аргументируется авторская концепция шаманизма с предложением к дискутированию данного вопроса, в чем автор поддерживает В.Н.Басилова, высказавшего такое пожелание в статье „Что такое шаманизм?" (Этнографическое обозрение, 1997, № 5). Статья Д.А.Функа и В.И.Харитоновой „Шаманство или шаманизм?", не претендуя на развитие дискуссии по указанному поводу, излагает концепцию авторов о явлении шаманства, возожностях его междисциплинарного

восприятия и исследования. Здесь же предлагаются и определяются термины (шаманство, шаманизм, бытовое шаманство), необходимые для удобства работы со столь многогранным и масштабным явлением как шаманство.

Статья немецкого этнолога Якоба Таубэ „В.Н.Басилов и „Духи шаманки Момохал" любопытна как авторская работа с «вторичными» текстами: исследователь сопоставляет четырежды опубликованный В.Н.Басиловым материал о том, как узбечка Момохал стала шаманкой. Я.Таубэ считает эти публикации значительно расходящимися версиями и, сравнивая их, пытается ответить на важнейшие с его точки зрения вопросы, неточно интерпретируемые издателем материала. Статья чрезвычайно интересна и показательна в отношении зависимости исследовательских концепций от мировоззрения, научной позиции, и ее идеологической нагруженности.

Новое исследование известного венгерского ученого Михая Хоппала „Переживание смерти в шаманизме" затрагивает проблему шаманского избранничества в связи с идеей смерти/возрождения кандидата в шаманы в процессе инициации, „посвящения духами". Автор рассматривает шамана как лицо, постоянно соприкасающееся в своих шаманских странствиях с миром мертвых, подчеркивая при этом трудности шаманской судьбы.

Второй раздел „Музейные материалы и письменные памятники" объединил статьи, каждая из которых представляет одно из уникальных явлений, связанных с феноменом шаманства. Петербургский исследователь А.М.Решетов обратил внимание специалистов на коллекцию рисунков шаманской тематики, хранящуюся в МАЭ. Эти рисунки (21 сцена) были сделаны маньчжурским шаманом Туньдэ по просьбе монголоведа А.Д.Руднева. Часть собрания публикуется в данном сборнике вместе с описанием всей коллекции.

Е.В.Ревуненкова в статье „Шаман-султан в среднековой Малайе" продолжает обсуждение одной из тем, которой интересовался В.Н.Басилов – шаманство в исламе. Она предложила вниманию читателей анализ памятников исторической литературы средневековой Малайи в соотношении их с записями ученых XIX столетия.

В разделе „Традиционное шаманство в наши дни" собраны работы, в которых идет речь о еще бытующих традиционных вариантах шаманства или их рефлексиях. Всемирно известный американский антрополог-шаман Майкл Харнер предложил к публикации свои материалы по шаманству индейцев хибаро, среди которых он проводил исследования в начале своей научной деятельности. Статья представляет собой многоаспектное описание особенностей шаманской практики хибаро с позиции не только стороннего наблюдателя, но и знатока внутренней специфики шаманской практики, не понаслышке

знающего, что такое шаманская сила и шаманские духи. Эта работа интересна не только тем материалом, который представлен в ней, но и специфической авторской позицией, которая сама по себе может быть предметом для изучения в шамановедении.

В статье Жан-Лупа Руссело (Германия) „Шаман эскимосов юпик и его церемониальное облачение" характеризуется шаманизм эскимосов юго-запада Аляски со времен первых контактов аборигенов с европейцами до наших дней. Автор многосторонне рассматривает шамана и его функции, церемониальное облачение и сами церемонии, элементы материальной и духовной культуры юпик, связанные с шаманством, современные обряды, стимулируемые, фактически, уже исчезнувшей шаманской традицией.

Небольшая публикация российского этнолога Н.В.Плужникова, работавшего с одним из последних больших нганасанских шаманов Тубяку Костеркиным Тубяку, и дочери самого Тубяку – Н.Т.Костеркиной „Нганасанская сага о шаманах" являет собой фольклорный шаманский текст, зафиксированный от шамана незадолго до его смерти.

Раздел „Шаманство в контексте современности" включает две статьи, посвященные проблемам возрождения шаманской практики и традиционной шаманской обрядности. Одна из них – „Шаманство в традиционном мировоззрении ительменов", написанная О.А.Мурашко на основе личных „полевых" наблюдений, – размышления автора над спецификой шаманства ительменов в контексте известных описаний наблюдателей и исследователей; современные попытки возрождения шаманской обрядности и формирования целительской практики автор увязывает с особенностями традиционного шаманства ительменов, в теоретическом плане отталкиваясь от тех определений шаманизма, которые предложили В.Н.Басилов, с одной стороны, и Е.В.Ревуненкова, с другой.

Очерк американского этнолога М.М.Балзер „Современный саха-шаман" представляет собой часть большой работы, опубликованной в книге Perilous States. Ed. Ct. Marcus. Chicago: Univetsity of Chikago Press. 1993, p.131-164. Эта работа – результат длительных изучений автором якутского шаманства, наблюдений над развивающимися в настоящее время непростыми процессами „возрождения шаманизма". К сожалению, небольшой отрывок, подготовленный к публикации, был несколько сокращен по желанию автора, в результате чего читатель не будет иметь возможности почувствовать сложность социо-культурной ситуации, имеющей место в республике и непосредственно отображающейся в борьбе за „место под солнцем" в среде „предпринимательского шаманизма", уже сформировавшегося в республике, как и повсюду в стране (сз. ситуацию с так называемым

„народным целительством"); «стертым» оказался и момент довольно яркого противостояния продолжающейся традиции и явлений „неошаманства".

Раздел „Психические миры" шаманствующих" представлен тремя довольно разнородными работами. Автор первой из них американский психолог Стэнли Криппнер рассматривает проблему измененных состояний сознания в отношении шаманских ритуалов, опираясь на многочисленные источники, собственные наблюдения и, в том числе, собственный экспериментальный опыт с принятием аяуаски для стимуляции изменения нормы работы сознания. Особое внимание уделяется традиционному использованию в шаманской практике грибов и кактуса пейота, принятию аяуаски, ритуальным танцам, песнопениям и некоторым другим методам погружения в измененные состояния сознания, а также эффектам работы в такого рода состояниях.

Статья российского исследователя магико-мистических и религиозных традиций Е.А.Файдыша «Вселенная шамана. Восприятие мира в «шаманском» состоянии сознания» предлагает непривычный для традиционной этнографии ракурс исследования шаманских представлений с помощью теории символов и юнговских архетипов. Автор, обладая опытом работы в измененных состояниях сознания, демонстрирует описание „психической реальности" шаманов через призму видения „психических миров" современным человеком. В статье содержится комментарий к одному из наиболее полных и интересных текстов камланий нганасанского шамана Ивана Горнока в записи А.А.Попова, сделанной в 1936 году.

„Вариации на тему... Странствия по мирам Психической Вселенной в традиционном и экспериментальном шаманстве" – публикация материалов шаманской традиции, экспериментального шаманизма, современной экстрасенсорики из архива В.И.Харитоновой. Отрывки из различных интервью с современной хакасской шаманкой Т.В.Кобежиковой, российским целителем/колдуном А.А.Сафтуфом, основательницей Московского шаманского центра А.Л.Слободовой и одаренной целительницей/экстрасенсом Е.В.Батовой демонстрируют различные варианты видения „тонкоматериальной реальности" в измененных состояниях сознания. Любопытными представляются комментарии и объяснения этими одаренными личностями своих состояний в ИСС и особенностей странствий по психическим мирам.

Последний раздел книги включает две статьи, объединенных темой „Шаманские корни" в явлениях традиционной культуры". А.А.Ярлыкапов рассматривает особенности знахарского ремесла у ногайцев, останавливаясь на феномене „йинли (имеющие джинов) молла", усматривая в их практике некоторые моменты, роднящие их с

шаманской традицией. Автор использует как опубликованные, так и собственные полевые материалы.

К.Л.Банников в статье „Этносоциальное значение архаических мифоритуальных комплексов в Японии эпохи Мэйдзи" подробно анализирует различные религиозные движения и секты, останавливаясь на характеристике их лидеров. Исторический период, который охватывает исследование, представляется „переходным" в социальном, политическом и экономическом отношении. Именно это, как считает автор, провоцирует появление многочисленных харизматических лидеров, основой практики которых являются элементы, восходящие в конечном итоге к шаманской практике.

Таким образом, сборник статей и материалов, ориентированный в целом на изучение проблем шаманства в различных его исторических и географических контекстах, представляет читателю широкую панораму исследований от „Избранников духов" до „Избравших духов" – от традиционного шаманства до неошаманизма и близких ему современных явлений. Он может заинтересовать специалистов разного профиля: антропологов, культурологов, этнологов, этнографов и фольклористов, психологов, а также представителей иных областей науки, изучающих традиционные верования и практики.

О ВЛАДИМИРЕ НИКОЛАЕВИЧЕ БАСИЛОВЕ

ВЛАДИМИР НИКОЛАЕВИЧ БАСИЛОВ

В.Н.Басилов пришел в Институт в 1959 году. Я уже три года работала там после окончания аспирантуры. Не помню, когда я выделила его из общей массы сотрудников, когда прониклась к нему доверием и уважением к его эрудиции, доброжелательности и готовности помочь. Во всяком случае наше первое тесное сотрудничество относится к 1968-1970-м годам, когда я писала свою первую книгу "Культ животных в религиях" (М., 1972). Это была одна из этнографических книг в серии "Научно-популярная литература", которую задумало тогда издательство "Наука". В ней вышли также книги В.А.Туголукова об эвенках ("Следопыты верхом на оленях") и юкагирах ("Кто вы, юкагиры?"), В.П.Кобычева о славянах.

Интерес к теме, избранной для написания книги, возник у меня во время работы над обско-угорскими материалами по религии и социальной организации. В религии обских угров больше, чем в религиозных системах других народов Сибири, был заметен тотемизм, как фратриальный, так и родовой. А тотемизм, как и промысловый культ, характерный для всех сибирских народов, одна из форм религии, которая является базой для формирования зоолотрических культов.

Володя Басилов всегда занимался религиями и интересовался проблемами формирования и развития религиозных, в том числе древних верований и культов. Причем занимался он этим широко, привлекая самые разнообразные материалы не только по Средней Азии, но и по другим регионам как нашей страны, так и мира; особенно же по Сибири. Уже в то время он обращался к проблемам шаманизма, а их, как известно, нельзя рассматривать вне сравнения с данными сибирской этнографии. Напомню, что в 1973 году был опубликован его доклад на IX МКАЭН о среднеазиатском шаманстве.

В.Н.Басилов был одним из немногих ученых, который одинаково хорошо и говорил, и писал. Он имел очень живой аналитический ум, много и с любовью мог работать над текстом, исписывая своим убористым почерком десятки и сотни страниц, не ленясь переделывать те части написанного, которые не удовлетворяли его рецензентов или его самого. Поэтому неслучайно мне пришло в голову попросить его быть редактором моей первой книги.

Первая книга всегда трудна, особенно, если она не является естественным продолжением каждодневной научной работы. Большую

часть материалов для нее мне пришлось собирать в трудах других ученых. К тому же ее научно-популярная форма также затрудняла ее написание.

За свою жизнь я написала пять научно-популярных книг и участвовала в написании трех научно-популярных монографий и пяти энциклопедий. Должна сказать, что работа над научно-популярным изданием ничуть не легче, чем над чисто научной; я бы сказала, пожалуй, даже труднее. Во-первых, если в научном труде допустима некоторая неясность позиции автора по тому или иному вопросу (можно завуалировать ее разными общими словами), то в научно-популярной работе это недопустимо: пока сам не разберешься в проблеме, не сможешь изложить ее понятно и доступно. К тому же форма и стиль научно-популярной работы особые, над ними приходится специально потрудиться.

В написании подобных работ мне очень помогла практика чтения лекций по линии общества "Знание". Я занималась этим лет пятнадцать: за год прочитывала от 15 до 40-50 лекций в разных аудиториях, в основном по атеистической тематике, широко используя этнографические материалы, в том числе по Сибири. Если читать лекцию лишь в том смысле, что Бога нет и все просто вранье, то тебя вряд ли будут слушать. Поэтому я старалась рассказывать об истории того или иного явления, что всегда интересно. К тому же я не пользовалась текстом, только планом или тезисами лекции. Это научило меня строить композицию выступления, сочетать пропорции информации, выводов и иллюстраций, выделять особо интересные факты, чтобы заинтересовать слушателей

Но такое умение пришло позднее. В конце 60-х годов у меня было еще мало опыта в подобной работе. И в этом мне очень помог В.Н.Басилов. Мне очень повезло, что он был моим первым редактором. Он многому меня научил.

У меня сохранились три текста его замечаний на три варианта рукописи - в общей сложности 38 страниц! Я переделывала рукопись после его замечаний - и каждый раз он все читал заново! Думаю, что читателям будет интересно познакомиться с некоторыми его пометками.

З.Соколовой

Главы I и II, как бы их не расчленять, тематически единое целое, и из этого надо исходить.

Она сырая и во многих местах скучная. Портят ее теоретические длинноты и повторы. Нет стройности в изложении.

Я предложил бы излагать материал ~ так:

Сначала археологический материал: он дает самые ранние (хронологически) свидетельства особого, видимо, весьма почтительного отношения к животным. Живо описать 2-3 сценки из пещерных рисунков. М.б., вкратце сказать, каким образом стало ясно, что нарисовано это не вчера и не 500 лет назад.

Но у археологического материала непреодолимый недостаток: он молчит, и интерпретировать его должны исследователи, т.е., люди нашей эпохи, мировосприятие которых слишком далеко от образа мыслей первобытных людей, и надеяться на свой "здравый смысл" нельзя. Обилие разных интерпретаций показывает, что докопаться до смысла первобытных изображений нелегко. Одни считают это религиозно-магическими обрядами, другие (дурак Зыбковец) додумались до того, что изображение на стене - это своего рода наглядное пособие в школе для юнцов. Они якобы по этим рисункам изучают строение животных - как будто дети не видели их в натуре, когда после удачной охоты туши бизонов и оленей разделывались для вкусного пиршества. Хороша ли та или иная точка зрения на наш взгляд или нет - все они находят свое выражение в книгах и имеют сторонников. Поэтому ничего определенного только на основании археологического материала сказать нельзя. Мы не знаем, зачем был изображен бизон или, допустим, мамонт, и можем лишь строить догадки, опираясь на другой материал.

На какой же можно опереться? Этнографический. Свидетельства о рел. представлениях отставших в своем культурном развитии племен и народов, полученные в основном в прошлом веке. Эти свидетельства говорят о том, что почитание животных сложилось в определенную систему идей, которую принято называть тотемизмом. Термин индейский, но наиболее яркие примеры - у австралийцев.

Чем характерен тотемизм? Здесь четко (на примерах веселых рассказиков - смело переписывай классиков) дать основные черты:

1. Вера в родство с животным.
2. Вера в...
3. Вера в...
4. Вера в...

М.б., даже фонариками выделить или заголовочки в тексте жирным шрифтом.

Это - самая древняя, самая "классическая" форма из тех, что известны науке. Здесь можно слегка поговорить, почему он возник и на чем держался. По возможности короче. И точки зрения 2-3 наиболее видных исследователей. Затем - что с развитием появляются более

поздние формы. Тоже побольше ярких фактических примеров, а не общих фраз.

Затем можно сказать и о пережитках, которые позволяют считать тотемизм универсальной системой для всего земного шара. Примеров - не больше, чем на две страницы. Но самых разнообразных, от разных народов всех континентов.

Хорошо на 25 - об ордалиях и клятве на шкуре.

Глава III как самостоятельная не нужна - всю теорию предельно сжать (отослав, конечно, читателя к соответствующим солидным трудам) и распихать между анекдотцами. Что тотемизм - не религия - дикая чушь. Надо, значит, сказать и читателю, и самой себе, что ты понимаешь под религией (это есть на стр. 32). Тотем - сверх'естественная сила и есть. И с ним надо вступать в определенные отношения, чтобы избежать бед. Ты путаешь религию с умилостивительным культом. Это уже пройденный этап (Фрезер), и сейчас настаивать на такой формулировке несерьезно. Стр. 34-38 очень растянуты. Популярный читатель заснет.

Что касается промысловой магии - о ней надо говорить вместе с промысловым культом, упоминая и о связях ее с тотемизмом. Но вместе с тотемизмом - она излишня: ничего не добавляет к вопросу и задуряет читателя (ведь цель главы - сказать, что такое тотемизм - а промысловая магия все-таки - если ее не считать необходимым элементом тотемизма - особая тема. И не на археологическом материале говорить о промысловой магии. Повторяю: археологические свидетельства молчат).

гл. IV.

Начать с того, что такое промысловый культ в его развитой форме (на стр. 57 - формулировка). М.б., яркий пример его. А затем - возможные пути его формирования, связь с тотемизмом и проч.

Вообще глава о промысловом культе, по-моему, не получилась, потому что неясна ее структура. Должна быть четкая последовательность мысли.

V.

Шаманских духов-покровителей логичнее описывать после нагуалей - это ведь довольно близкие явления. А вера в оборотничество, скорее всего, логически вытекает из представлений о воплощении после смерти в животное. И отсюда же - ? - образ духов (душ) в форме животных.

стр. 70. Культ быка можно ярче. (Минотавр, испанская коррида, статья Стратановича о Китае.)

стр. 71. В Египте даже при одном мусульманском святилище почиталась змея.

Глава V очень нестройная. На меня она произвела впечатление механического соединения различных фактов. Не почувствовалось композиционного стержня. Ее надо существенно переработать в этом отношении. И материал можно подать интереснее. Не бойся цитировать (порою - без кавычек) своих предшественников. Есть очень занятные рассказцы и удачные формулировки, ими надо воспользоваться.

стр. 78-80 - хорошо.

стр. 93 - согласен с замечанием редактора. Здесь уже слишком много подряд идет описательного материала; пожалуй, это утомляет.

к стр. 96. А в сказках русских тоже медведь отражен почтительно.

От Каспийского моря до Тянь-Шаня в Средней Азии считают, что медведь некогда был человеком. Его мясо едят только в лечебных целях.

97. Само название - Берн - не от "Вег" - медведь?

Глава VI - о медведе - должна быть объединена с другой, тематически единой главой (промысловый культ?). Материалы о медведе - иллюстрация общих положений.

Гл. VII. 1.Название не соответствует содержанию. Какой же "бог - животное", если речь идет о духах-хозяевах и даже о тотемных культурных героях? Сменить название.

2. Материал для главы есть, но изложен очень непродуманно. Буквально на каждой странице повторяется одно и то же (по смыслу). Несколько раз снова возвращаешься к уже сказанному.

Хорошие цитаты (в самом конце) я бы вынес вперед. Сначала дать какие-то персонажи в животном облике. Затем цитаты. Затем - как иллюстрация - те же персонажи уже в полуживотном облике. Затем - все большая утрата животных черт - и потом доказательство связи многих развитых божеств с животным миром.

стр. 101. Никуда не годится: "Эти духи тайги, моря... и т.д." Вместо этих общих фраз дать живую зарисовку чьих-нибудь верований.

103 - надо ли про шамана здесь?

Юкагирский материал неяснен. Что ты хочешь этим сказать - что духи-хозяева были животные или люди? - ведь это основная идея, от которой не надо отвлекаться. То же замечание - к дальнейшему изложению (ханты-манси, нанайцы).

106 - божества, покровительствующие охоте, должны уйти в самый конец.

107. Логическое несоответствие. Сначала говорила о промысловом культе, а теперь переходишь к стадиально более раннему тотемистическому комплексу. Видимо, тотемистический материал - в

начало, с пояснением: уже у австралийцев образ тотемического героя антропоморфизируется (см. стр. 109) - ? Или как-то иначе. Уж очень обескураживает такой перепад.

109. Об изображениях божеств - в самый конец.

111. Опять тотем. В начале сказать о тотемизме - и больше к этому не возвращаться.

Вообще и в этой и в предыдущей главе неясно место представлений о животных в общей системе рел. верований. Если в главе о тотемизме это ясно и четко, то уже промысловый культ в твоем описании непонятен в этом отношении. Что это: главный рел. культ эпохи - или какой-то побочный, подчиненный более главному?

Яснее надо сказать и об африканском культе предков. Он - главное, а животный облик - уже форма, уже не существо культа.

гл. VIII. Хотя бы две фразы: каковы отличительные черты классовых религий? Небесная иерархия отражает соотношение социальных сил на земле. Повелитель, штат придворных и слуг - и подчиненные. В той или иной форме такая картина обнаруживается и на небесах. При такой расстановке небесных сил на долю животных достается все меньше почтительного внимания, но тем не менее - и в религиях классовых обществ мы найдем животных в самых разнообразных ролях.

В зороастризме = собака чтилась. Давали ей съедать мертвецов.

116-117. Сначала животные - потом "по своему образу и подобию". Непонятный переход к стр. 118.

Почему сначала христианство, а потом - индуизм? И хронологически, и по значению этих религий надо бы наоборот.

Гл. VIII.

Опять нет продуманной структуры. Здесь даны не мысли и не закономерности, определяющие почитание животных, а совокупность иллюстраций: вот Египет, вот Индия, вот античное Средиземноморье и т.д.

Нужна другая композиция, основанная на характеристике роли животных в классовых религиях.

Само животное в роли бога не выступает.

Оно может почитаться как:

а)воплощение бога. Примеры: Египет и др.

б)одна из форм (один из обликов) бога. Примеры.

в)сохраняются далее отдельные зооморфные черты у некоторых божеств. Примеры - разные страны и религии.

г)эмблемы божеста и сопровождающие его животные.

д)животные как облик или воплощение злых духов.

е)почитание священных животных, посвященных тому или иному божеству (Египет и др.).

ж)животные в народных суевериях; почитание их вне всякой связи с божествами или святыми.

Что-нибудь вроде этого.

И затем уже - христианство, в котором все эти следы культа животных в очень слабой степени; некоторые твои примеры свидетельствуют не столько о христианстве, сколько о местных верованиях.

О тотемизме - поменьше: ведь это другая тема.

гл. IX тоже не совсем стройная, кое-что есть лишнее.

Но она лучше 2-3-х предыдущих, цельнее.

По-моему, она не на месте. Хотя есть ее связь с последующей главой, она нарушает принцип изложения материала от древних явлений к стадиально более поздним. Я бы ее, сделав стройнее и интереснее - опять-таки нет ярких зарисовок! - вернул бы куда-нибудь сразу после медвежьего праздника и промысловых культов.

Гл. X. 168. Плохо: "...когда божество стало не конкретное животное, а дух его...". А животное было божеством как таковое? И если в ряде случаев - да, то все равно фразу надо переделать. Дух-то не сразу стал мыслиться как бессмертный.

Гл. X. вообще должна быть уничтожена как таковая. Она резко выпадает за рамки проблемы, поставленной в книге. Из нее следует сохранить 2-3 страницы о связи культа воск. и ум. бога с культом воскр. и ум. зверя, и поместить эти страницы куда-нибудь в главу о пережитках поклонения зверю в классовых религиях. Можно использовать и кое-какие примеры, где боги или враги их принимают облик животного.

А так - глава эта ни к чему в книге.

Убрать ее.

Гл. XI. Вот тебе и на! То - неизвестно, как рождается дитя, то - вступает в (половую) связь со зверем! (стр. 189).

Гл. XI. Я бы ее, сократив, уничтожил как особую главу. Ту часть, где говорится о сожительстве со зверем, присобачил бы куда-нибудь к послетотемистическим верованиям. А то, где о сожительстве богов (в образе животных) - и - коротко - о происхождении отсюда идеи непорочного зачатия - в главу о роли животных в классовых религиях.

В любом случае сократить. Особенно то, где о непорочном зачатии.

Гл. XII логична в самом конце. Но и ее надо сделать более четкой. Кое-где слишком много материала. Сделать ясной такую проблему: почти во всех религиях в качестве жертвы выступает

животное? Откуда это? Какой смысл обычая? Посмотреть, не убрать ли часть материала вперед, чтобы в главе остался только материал, относящийся к классовым религиям.

Снабдить какими-нибудь материалами из Средней Азии ряд глав. Дам ссылки. Чтобы шире был кругозор автора.

Соколовой

Заключение

Бедно. Посмотри на странички, ставшие лишними, из старого вступления. Надо больше сказать о том, что религия развивается не "вместе с", а вследствие развития общества. 1-2 ссылки и цитаты из классиков марксизма не помешают.

Оговорись, что деление несколько схематично, что жизнь богаче, не все можно втиснуть в рамки классификации, но ты была вынуждена все разложить по полочкам, порою в ущерб описательной стороне, но чтобы яснее была суть дела читателю. Много еще спорного. Так, (возьми у Хайтуна цифры) тотемизма одного существует не одна формулировка. Но в книге, задуманной прежде всего для того, чтобы познакомить читателя не-специалиста с одной из интереснейших черт религий разных народов, нельзя было рассматривать все тонкости научных дискуссий. Надо было дать основное.

Дальше = практическое значение. История религий дает один из самых сложных аргументов против религиозной идеологии. Рассматривая эволюции рел. взглядов от древности до наших дней, видим, как "мировые религии" вырастали из примитивных верований. Какое уж там к чорту божественное откровение!

И еще что-нибудь этакое.

Из замечаний В.Н.Басилова видно, насколько скурпулезно и ответственно он подходил к своей редакторской работе. Чтение рукописи чужой работы для него - повод поразмышлять над проблемами развития религиозных представлений и обрядов. Он размышляет, сомневается, советует, ставит себя на место читателя будущей книги, щедро делится своими соображениями, материалами, ссылками на источники и литературу.

Надо сказать, что от первого варианта как композиции рукописи, так и ее оглавления мало что осталось. Приходилось переступать через себя, выбрасывая часть материалов, постоянно сокращать текст - а это всегда так трудно! Но в итоге книга только выиграла. В.Н.Басилов же подсказал мне форму так называемых

"живых зарисовок" (по его выражению) - вставок в текст, представляющих зарисовки с конкретных этнографических картинок.

Думаю, что именно благодаря помощи Володи Басилова моя первая книжка получилась интересной и полезной. Она выдержала испытание временем: в 1997 г. главный редактор издательства "Лань" в Санкт-Петербурге (специализируется на учебной литературе) Ю.А.Сандулов предложил мне переиздать книгу в качестве учебного пособия (сказал, что сам учился по ней в университете). Я не могла не обратиться к В.Н.Басилову за советом, как ее обновить. И тут он не оставил мою просьбу без внимания: перелистал книгу, написал несколько названий новых книг, даже пару цитат из них. Наверно, таких редакторов больше нет...

Второй раз мне посчастливилось работать с В.Н.Басиловым уже в 1994-1995 годах над статьями испанской энциклопедии в серии "Биосфера" над разделом "Народы в тайге" (Biosfere. 8. Praderies i taigá. Enciclopédia Catalana. Barselona, 1997). Часть статей мы написали самостоятельно, рецензируя и дополняя друг друга, а значительную часть - вместе. Я писала черновую заготовку, а Володя редактировал ее, дополнял, иногда переписывал заново. Он не шел по линии наименьшего сопротивления, не ограничивался минимумом материала, а постоянно стремился к совершенству, органически не принимал халтуру. Он был очень требователен и к своим, и к моим текстам.

Работа была довольно трудной: она строилась не совсем так, как привыкли мы, этнографы - в ней сочетались географический и исторический подходы к проблеме: писать надо было интересно, содержательно и живо. Ряд текстов пришлось переписывать по нескольку раз. И вновь я была поражена его эрудицией, творческим умом, огромной работоспособностью, щедростью души. Не будучи сибиреведом, он нередко сообщал неизвестные мне факты из этнографии народов Сибири.

Никогда не забуду его в Гетеборге на симпозиуме, приуроченном к выставке "По шелковому пути" в январе 1986 года. Он, выступая с докладом по шаманизму, читал его на английском языке так выразительно и артистично, что даже не зная языка, можно было понять, о чем идет речь...

Умница, блестящий оратор, с огромным чувством юмора, он прекрасно говорил. Великолепно знал английский язык (не один раз я бегала к нему с просьбой перевести письма, цитату, подготовить перевод телеграммы), он при этом уважал и любил родной русский язык, боролся за его чистоту: почитайте его статью "Традиции отечественной этнографии" в "Этнографическом обозрении" N 2 за 1997 год. Не забуду

одно его выступление на семинаре в Институте (еще на ул. Дм. Ульянова, 19; в малом зале), когда он предложил такую великолепную пародию на одно из "высокоумных" выступлений своего коллеги, обожающего иностранные термины и предпочитающего их русским словам!..

Володя Басилов был очень талантлив - и в науке, и в общении с людьми. Он был прекрасным другом и оставил в сердцах друзей очень хорошую память о себе. Как жаль, что его нет с нами...

З.П.Соколова

ВЛАДИМИР НИКОЛАЕВИЧ БАСИЛОВ
(1937 - 1998)

Известие о его неожиданной смерти поразило меня до глубины души, ведь он всегда был здоровым, неторопливым, уравновешенным. Талантливейший исследователь шаманизма, часто выезжавший в экспедиции - центром его интересов была Средняя Азия - он был ученым-шаманистом, способным, благодаря своему отличному знанию английского языка, представлять на должном уровне российскую, а раньше советскую науку.

Его научная деятельность началась в Институте Этнографии АН СССР (ныне Институт Этнологии и Антропологии РАН): где он был много лет ученым секретарем, а в последние годы заведывал отделом среднеазиатских исследований. Он всегда поддерживал начинающих провинциальных исследователей, для которых зарубежная научная литература была недоступна, и поэтому они остро нуждались в помощи и советах ученого с широким кругозором.

Впервые мы встретились и познакомились в 1975 году в Москве, подружившись на всю жизнь. Для меня это означало, что всякий раз по приезде в Москву мой первый телефонный звонок был к нему. Основу этой дружбы составил прежде всего общий научный интерес к шаманству, плодом которого стала международная конференция, организованная академическими институтами двух стран и проведенная в 1982 году в Будапеште. Доклады участников конференции были опубликованы в сборнике *Шаманство в Евразии* ("Shamanism in Eurasia" / Ed.: M. Hoppál. Göttingen: Herodot. 1984). На этой конференции впервые за долгие десятилетия запретов советские ученые могли выступать, обсуждая проблемы якобы окончательно

исчезнувшего сибирского шаманизма. Участников конференции из СССР подбирал он.

Нас связывало многое. Для меня незабываемыми останутся его гостеприимство (его жена Ирина всегда, встречая меня, накрывала стол), приятные совместные прогулки по зимнему подмосковному лесу, во время которых, будучи уверенным в том, что никто не может нас подслушать, он очень интересно рассказывал о советском, а потом меняющемся на глазах посткоммунистическом российском обществе. Искренне любивший свою родину, он был глубоко чувствующим человеком, остро переживавшим за тяжелую судьбу своей страны; его беспокоил хаос и расслоение общества, порожденные перестройкой - ситуация, лишившая, между прочим, его и его коллег возможностей полевых исследований.

Мы часто встречались на конференциях, поскольку занимались одной и той же темой. Я вспоминаю, как во время одной из последних встреч в Венеции удивительно приятным осенним днем мы пили кофе на площади Святого Марка. А перед этим мы виделись в 1992 году в Якутске на многолюдной конференции по шаманству. В тот раз мне посчастливилось с помощью сотрудников телевидения взять у него интервью, отрывки из которого я привожу ниже[1]:

Здесь очень много интересных вопросов. Во-первых, вопрос, насколько это действительно шаманство, потому что в моей секции выступал целый ряд людей, которые говорили: "я - шаман" и "мой отец был шаманом"*. И когда они начинали объяснять, кто они такие, как они лечат, какими принципами, средствами они пользуются, оказывалось, что здесь от старого остались только обломки, какая-то технология. Уже речь идет не о том, а о каких-то потоках энергии, которую один человек может передать другому. Уже речь идет о совершенно новой терминологии, которая, конечно, не имеет соответствия в народной традиции.

И, конечно, очень интересно здесь, насколько мы способны провести теоретическую оценку: шаманство это или не шаманство. И, как всегда бывает, это очень трудно. Потому что мы не сидим в кабинетах, не можем оперировать терминами, ну, скажем, математической точности: это есть это, а то есть то. А жизнь, которая, конечно, основана на этих принципах, позволяет в конце концов существовать какой-то систематизации, близкой к определенной точности. На самом деле эти принципы в жизни проявляются в самых разных формах, смешанно, и здесь очень трудно дать однозначную оценку этим странным, скажем, переходным явлениям. Я думаю, что мы

будем правы, если скажем вот что: вчерашний день ушел и, очевидно, никогда больше не повторится... И то шаманство, которое мы знаем по литературе, которое отражает вчерашний день, оно сегодня уже не существует в тех формах, в которых оно стало важным элементом культуры талантливого народа. Почему? А потому что все взаимосвязано в культуре, не бывает в культуре явления, которое не было бы основано на других представлениях и принципах; все является частью целого, которое и называется народной культурой.

Меняется экономика, меняются связи внутри общества, меняются взгляды - меняется и то, что сегодня называется шаманством. Вот почему то, что было вчера, о чем писали Худяков или талантливый Серошевский, Ионов и многие другие, сегодня обречено, сегодня не может существовать так, как существовало в воображении современников еще сто лет назад. Но, несмотря на изменения всего того контекста, в котором живет шаманство, живучесть традции прямо потрясающая. Трудно назвать народ, который мог бы утратить все и ничего не сохранить. И здесь, в якутском обществе, несмотря на очень глубокие преобразования - воздерживаюсь от их оценки, плохие они или хорошие - несмотря на эти преобразования, традиционная культура, традиционная общественная структура не была полностью разрушена, и это способствовало сохранению традиции в той сфере культуры, которую мы называем шаманством...

...Те наши коллеги, которые зовут себя шаманами и экстрасенсами, и многие другие подчеркивают тот факт, что сегодня, с исчезновением общесоветского мировоззрения, основанного на марксистских, не хочется говорить "догмах", но, наверное, надо сказать, потому что в тех условиях, как это существовало в нашей стране, конечно, все это было очень догматическое; с исчезновением этой догматической философии и этого мировоззрения должно появиться что-то другое в возникшем вакууме. И наши коллеги неоднократно подчеркивали, что для их национального мировоззрения огромное значение имеет шаманство, и шаманство - или шаманизм - должно снова стать основой народного мировоззрения...

Конечно, традиции шаманства сохраняются в народной культуре, их можно возобновить, их можно даже насадить и, может быть, это будет полезно для народа, потому что даст ему возможность ощутить свою самобытность - это очень способствует психическому здоровью такого коллектива, который можно назвать народом. Но даже если представления, концепции шаманства займут большое место в мировоззрении, которое будет считаться соответствующим сегодняшнему дню, все равно получится мировоззрение, которое

существовало в истории: вчерашний день ушел и пришел сегодняшний день - сложный, тревожный и не всегда радостный. Современная цивилизация, наверное, никогда не будет управлять собой так... Многое сегодня звучит как каррикатура, как издевка над человеческой природой в целом. И вот в этом сложном мире старыми понятиями нельзя жить, невозможно, сама жизнь требует нового подхода, новых мыслей, нового анализа уважения к предкам... Народ, который забыл предков, мучается. И при всем этом вчерашний день ушел, есть современность со своими проблемами, своими заботами, своими тревогами...

(?) Спасибо, очень хорошо. Но я хотел бы спросить еще вот что. Много слышал о белых шаманах. Что это такое?

Здесь нет большой ясности. Большой ясности нет в целом. Явление можно определить вот как. У ряда народов, кстати, очень узкого круга народов - в Южной Сибири это алтайцы, тувинцы, буряты, якуты... кто еще... можно причислить киргизов, они тоже знали этих белых шаманов, - существовала именно терминология "черный шаман", "белый шаман". Или как у тувинцев: "шаман с белым ходом" и "шаман с черным ходом"... Грубо говоря, это деление основано на философии, лежащей в основе религиозных воззрений этих народов. Для меня наиболее четко эта философия представлена у тувинцев. У них это для дальнейшего развития более архаично. Что касается якутов. Во-первых, якуты чисто социально, в отношении культуры были более развиты, чем тувинцы. Здесь многое говорит об этом. Во-вторых, конечно, церковь православная способствовала разрушению шаманства, очень сильно здесь способствовала. Как результат, мы имеем сейчас очень неопределенные воззрения в Якутии, в якутской культуре, связанные с черными и белыми шаманами. Но, значит, в архаической форме это выглядит так. Существует членение мира на три сферы: Средний мир, в котором мы живем здесь, Верхний мир, он же и белый мир небесный, и черный или Нижний, это подземный мир. И тот шаман, который связан с высшими силами небесными, был белый шаман, а который с нижними силами - это черный шаман. Очевидно, и у якутов было то же самое.

Но интересно, что с развитием, опять-таки... ведь ничего не стоит на одном месте, с развитием народной культуры и верований, очевидно, произошло перерастание деятельности белых шаманов в какую-то иную форму культовой деятельности и, очевидно, они превратились в своего рода жрецов, которые служат высшим божествам. Вот почему многие якутские ученые настаивают на том, что белый шаман - это не шаман; это справедливо, потому что, скорее всего,

в XVII-XIX веке уже трудно было различать - шаман это или жрец. И, очевидно, белый шаман - это уже не шаман, но, может быть, еще не священник в прямом смысле слова.

Что касается Якутии, то тут деление достаточно ясно. А в Киргизии - это очень интересно, шаманами многие киргизы считают только черных шаманов, а когда речь идет о белых шаманах, в общем, их называют либо дервиш, либо, скажем, мулла, который умеет читать сильные молитвы... То есть, белые шаманы уже срослись с различными категориями мусульманского духовенства. Может быть, этот киргизский пример освещает как-то исторически, что такое якутский белый шаман.

М.Хоппал

---

*Прим. отв. ред.: Интервью было взято во время международной конференции "Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиции", которая проходила в Якутске с 16 по 22 августа 1992 г. В.Н.Басилов руководил на этой конференции работой одной из секций, где выступали с докладами и сообщениями не только ученые, но и так называемые "народные целители", абсолютное большинство которых считали себя шаманами или, по крайней мере, потомками шаманов; все они были выпускниками курсов народной медицины, работавших при "Ассоциации Народной Медицины", созданной и возглавляемой В.А.Кондаковым (см. о нем наст. изд., ст. М.Балзер "Современный саха-шаман").

В. Н. БАСИЛОВ КАК НАУЧНЫЙ РУКОВОДИТЕЛЬ

С научным руководителем мне повезло. Это я понял сразу после моей первой встречи с Владимиром Николаевичем еще до поступления в аспирантуру Института этнологии и антропологии РАН. Как и всякий абитуриент, приехавший из глухой провинции, я чувствовал некоторую "придавленность" авторитетом академического учреждения и лично Басилова, которого я знал по его работам. Однако первые же минуты общения с ним не оставили и следа от моих провинциальных комплексов; Владимир Николаевич не создавал дистанции между собой и собеседником, а разговаривал на равных, словно со своим не менее именитым коллегой. К концу разговора я уже начинал спорить с ним, выражать свое несогласие по некоторым вопросам. Уже потом, выйдя из здания, в котором расположен Институт, я поразился своей смелости, но в разговоре с Басиловым все казалось естественным, и такое поведение не воспринималось как своего рода "дерзость".

Научное руководство Владимира Николаевича не был менторским. Он не любил ничего неестественного, напускного. Принятый им во взаимоотношениях с аспирантами стиль я бы назвал *партнерским*. Главное достоинство Басилова как научного руководителя состояло в том, что он не строил каких-то искусственных барьеров между собой и подчиненным. Отсутствие барьеров помогало создавать атмосферу подлинно научного диалога, когда каждый свободно мог высказать свою точку зрения и свободно ее отстаивать.

Еще одно достоинство Владимира Николаевича — он никогда не навязывал личного мнения по тому или иному вопросу. Будучи уверенным в собственной правоте, он тем не менее считал, что аспирант тоже должен в этом убедиться, а не слепо принимать точку зрения руководителя. Владимир Николаевич терпеливо аргументировал свое мнение, убеждал. Подталкивая аспиранта к самостоятельным размышлениям, он говорил: "С течением времени, поразмыслив, вы поймете, что все обстоит именно так". Надо признаться, что так все и происходило.

Владимира Николаевича отличала исключительная доброжелательность. Помню, как он вычитывал мой первый самостоятельный, но под его руководством написанный опус: рецензию на книгу Н.С.Бабаевой "Древние верования горных таджиков Южного Таджикистана в похоронно-поминальной обрядности (конец XIX — начало XX вв.). Душанбе, 1993". Вместе с отдельным листком с замечаниями он вернул мне текст рецензии, испещренный поправками. Зато в конце той же красной пастой было написано всего одно слово, которое стоило многих: "Молодец!"

С первых же дней моего обучения в аспирантуре Басилов приучал меня видеть в каждом исследовании не что-то абстрактное, а конкретный труд конкретного человека. Иными словами, он призывал глубоко вникнуть в изучаемую работу, а уже затем подвергать ее критическому разбору. Действительно, во многих работах часто встречаются мелкие погрешности, оговорки, досадные опечатки, которые в первую очередь бросаются в глаза и портят общее впечатление. Владимир Николаевич советовал оставлять их разбор на потом. Охлаждая мой критический пыл, он говорил: "Давайте оценивать исследователя по тому, что он полезного сделал. Без этого ведь невозможно дать объективную оценку его работе". Будучи сам большим тружеником науки, Владимир Николаевич умел высоко ценить чужой труд.

О правках, которые делал Басилов, надо сказать особо. К вычитыванию текстов он относился очень ответственно. Замечания

Владимира Николаевича всегда были деловыми, по существу. На правах научного руководителя он, наверное, мог бы изменять тексты сообразно своему видению и пониманию проблемы, проводить свои идеи. Но он с большим уважением относился к индивидуальности исследователя. Владимир Николаевич никогда не говорил: "Надо так..." или "Сделайте эдак...". Его замечания воспринимались как совет, а потому исполнялись охотно и с пониманием. Действительно, слова "*хорошо бы* начать с того-то" или "*можно* больше сказать о том-то" заставляли прежде всего подумать, а не слепо им следовать. Если требовались разъяснение или дополнительная ссылка, Владимир Николаевич весьма корректно советовал: "Хорошо бы дать сноску..." или "Можно дать ссылку — если хотите".

Научное руководство эффективно только тогда, когда между руководителем и аспирантом существует - помимо всего прочего - живое общение. Эту истину Владимир Николаевич отлично понимал и делал все, чтобы уделять достаточно времени такой форме работы с аспирантами. Я довольно часто и с удовольствием бывал у него в гостях. Он был гостеприимным хозяином, прекрасным собеседником и рассказчиком, внимательным слушателем. Неформальное общение с ним было одновременно и естественным продолжением процесса обучения. Эти частные беседы в немалой степени способствовали росту моих знаний и умений.

Мне всегда казалось странным, что Владимир Николаевич Басилов, будучи первоклассным специалистом, подготовившим немало талантливых исследователей, не имеет звания профессора. Сам же он не обращал на это никакого внимания. Погоня за званиями, наградами и поощрениями для себя лично казалась ему пустой тратой времени, в чем он был безусловно прав. Для меня он был и останется прекрасным Учителем, профессионалом высшего класса. Воскрешая в памяти образ Владимира Николаевича, я теперь понимаю, насколько не подходило ему суховатое и напыщенное - "профессор". Но как естественно для него простое и емкое - "Учитель"!

А.А.Ярлыкапов

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ ШАМАНСТВА

У. Йохансен

К ИСТОРИИ ШАМАНИЗМА

Большая популярность концепции шаманизма, очевидно, очаровавшего своей экзотикой приверженцев модного ныне иррационализма, привела к инфляции этого понятия среди широкой общественности. В науке же этот термин применяется к столь многим феноменам, что можно признать правым Хюльткранца, когда он заявляет, что «практически каждый ученый формулирует свое собственное определение сути шаманизма»[1]. Таким образом я вынуждена изначально пояснить, что я понимаю под этим термином, следуя в этом также настоятельному пожеланию В.Н.Басилова[2].

Шаманизм это не религия, по поводу чего едины между собой современные этнология и религиоведение, но феномен, воплощающийся в деятельности шамана[3], который может существовать в различных религиях. В.Н.Басилов также определяет, что он понимает под шаманизмом. Для него это "форма *религии* (здесь и далее курсив автора, - У.Й.) или *культ*, центральной идеей которого является *вера* в необходимость особых посредников между человеческим коллективом и *духами* (божествами)..."[4]. Употребление слова "религия" при этом поначалу неясно: но в конце концов шаманизм толкуется по Хюльткранцу как "религиозная конфигурация" или как "сегмент" религии. Такая трактовка требует определения понятия «шаман». Данный термин, заимствованный европейцами, по всей вероятности, из тунгусского языка[5], применяется к обладателям религиозных функций, которые:

1) сознательно могут вводить себя в транс, то есть в измененное состояние сознания, в каком они, как минимум, реагируют на слуховые и визуальные раздражители их реального окружения, хотя и в меньшей степени, чем в обычном состоянии сознания;
2) приобретают способность к этому в результате переживания призыва и в процессе психического кризиса;
3) в этом состоянии сознания считают возможной связь с воображаемыми – с естественнонаучной позиции несуществующими – сущностями, представления о чем предопределены религией, в которой они практикуют;
4) достигают религиозно мотивируемого измененного

состояния сознания, как правило, в интересах и согласно устремлениям их социума, в котором они выступают в роли религиозных толкователей и обеспечивают членам этого социума чувство защищенности от потустороннего;

5) являются хранителями традиции, что отражается в том числе в непосредственно наблюдаемых аспектах их деятельности: ритуальном костюме, отправлении религиозных действ или оформлении места действия. .

В отличие от Амаюн[6], я использую "транс" как понятие более высоко порядка, которое включает, с одной стороны, субъективное переживание экстаза - выход сознания из тела для далеких путешествий и, с другой стороны, одержимость - субъективное переживание вхождения другого в себя. В то время как у шаманов Северной Азии господствует экстаз, шаманизм в Южной Сибири и степной Туве характеризуется, также как в Тибете и Корее, одержимостью*. В своем исследовании я ограничиваюсь материалом Северной и Средней Азии. Однако сам изучаемый феномен синкретичен, а любое исследование синкретического явления влечет за собой необходимость сравнения анализируемого материала с материалом соседствующих культурных пространств. А это значит, что понятие «шаманизм» стоит ограничить только изложенным ранее в пяти пунктах определения, но не пространственно. По сути оно соответствует описанию, данному В.Н.Басиловым[7], в котором он ссылается на данную статью автора в более ранней версии[8].

Далее я хочу определить мое понимание исторического исследования. Необходимость этого становится очевидной при рассмотрении большей части этнологических работ. Они занимаются прошлым шаманизма в смысле изучения эволюционных реконструкций. Из чего следует, что я должна, согласно Мюльманну[9], раздельно рассматривать исторические и эволюционистские исследования. Работы о шаманизме реконструируют его развитие на основе размышлений об этапах, предваряющих его современные формы. Сюда я отношу также эволюционные модели, которые представляют части идеологических систем.

Как пример можно было бы назвать Зеленина с его теорией развития шаманизма из роли душевнобольных[10] или Анисимова[11] и Токарева[12] с тезисом возникновения шаманизма при переходе от матриархально-тотемистической формации к патриархальной, через который обязательно должно было пройти любое общество. Басилов чувствует себя обязанным своему учителю Токареву и пробует свои силы сначала в эволюционистском привязывании шаманизма к базису

исторического материализма, но затем все же присоединяется к историческому взгляду Хюльткранца[13] и Рэнка[14] и поясняет: так как "ранние воззрения человечества реконструировать невозможно", то он хочет придерживаться "фактического материализма"[15].

Известна также гипотеза Элиаде о всеобщем для праисторического времени человечества архаическом шаманизме, понимаемом как путешествие души, или противоположные представления П.В.Шмидта о позднем, развивающемся только в аграрных культурах настоящем шаманизме, что он оценивал как дальнейшее отдаление от древнего божественного откровения. Образцы таких спекуляций можно еще долго приумножать. Но продолжать это излишне. Я только подчеркну, что я не выступаю против каких-либо соображений о возможной эволюции шаманизма, однако полагаю, что преимущество сохраняется за анализом существующих источников, а именно это я называю историческим исследованием.

Таковыми исследованиями являются в первую очередь материалы археологов и письменные источники. При методически строгом, очень критичном анализе можно также делать заключения о прошлом шаманизма исходя из анализа шаманских атрибутов и материала устных традиций. Однако некоторые работы, в которых есть попытки сделать выводы на основе таких источников, должны оцениваться как почти исключительно спекулятивные, как эволюционистские. Я хочу здесь кратко охарактеризовать только два наиболее известных труда и не демонстрировать всю широту этого направления, так как моя задача заключается в том, чтобы объяснить свою собственную точку зрения, а не в том, чтобы критиковать ошибочные результаты предшественников.

Первый пример – это «Археологический очерк предыстории шаманизма» Кирхнера. Эта работа обнаруживает характерную слабость всех других трудов по истории шаманизма: Кирхнер не определяет, что он понимает под шаманизмом. Уже «териоморфное мировоззрение» - представление духов в зверином обличье или с отдельными звериными чертами - служит указанием на наличие шаманов, чье появление он, в соответствии с эволюционистской теорией, как и Фридрих[16] и Нахтигаль[17], считает связанным с эрой охотников и собирателей на заре человечества. Так можно дойти и до паншаманизма. Автор считает, например, признаками шаманизма цепи и колокольчики убранства рыцарей из западноевропейских находок железного века, которые интерпретируются им как обереги от духов, а также индогерманские жертвоприношения коней и культ Диониса в Греции. Находки барабанов в форме бокалов и песочных часов в Западной Европе с его

точки зрения должны делать вероятным наличие шаманизма в еще более раннее время[18]. Кирхнер пытался доказать существование шаманизма уже в палеолите с помощью наскальных рисунков из Ласкаукса[19], для интерпретации которых он использовал современный шаманизм Сибири, а также находки женских и птичьих статуэток в Сибири и в Европе[20]. На гипотетический характер таких заключений указал уже К.И.Нарр, хотя он также считал возможным наличие шаманизма во времена пещерной живописи Ласкаукса[21].

Часто упоминаемая книга А.Ломмеля «Мир ранних охотников»[22] - мой второй пример. Ее автор исходит из подобных основных положений. Но ему не хватает предусмотрительности формулировок Кирхнера: «Само собой разумеется, шаманизм был представлен уже в эпоху Мадлен, т.е. между 15000 и 10000 л. до Р.Х., что *показывают*[23] наскальные рисунки». «Но корни шаманизма тянутся *без сомнения*[23] до так называемого альпийского палеолита, т.е. возможно на 30000-50000 лет назад»[24]. О популярности таких псевдоисторических датировок ср. работы Хоппала[25].

Я не хочу даже оспаривать то, что шаманизм в том виде, как я его определила в начале статьи, мог быть распространенным уже в палеолите. Цель исторического исследования заключается не в том, чтобы установить только что продемонстрированным способом, что все могло бы быть, а в том, чтобы выявить то, что было. В этом отношении гораздо более серьезно могут быть восприняты сочинения Ру, которые представляют историю шаманизма со времен Хунну на основании письменных источников и содержат много замечаний, побуждающих к размышлению. Ру тоже потерпел неудачу, поскольку он также четко не определил понятие «шаманизм» и рассматривал по отдельности постулированные им признаки, которые не соответствуют моему определению: магическое лечение, небесное путешествие, предсказания, «различные способности», управление погодой, политическая активность и жреческие функции[26]. Он упускает из вида их взаимосвязи в шаманизме и социуме[27].

Первое неоспоримое свидетельство сибирского шаманизма было обнаружено советскими археологами; это скелет женщины глазковского времени, погребенной, согласно Окладникову[28], между 1700 и 1300 гг. до Р.Х. На нагруднике женщины, чем она отличалась от всех других погребенных, были две антропоморфные фигуры из мамонтовой кости; подобное и сейчас встречается у тунгусов. Фигуры находились там, где - по известным данным этнографов - кетские, якутские и чукотские шаманы укрепляют соответствующие фигуры, изображающие их духов-защитников[29]. До настоящего времени не

нашлось возражений окладниковской интерпретации этой находки как погребения шаманки[30]. Итак, мы можем с уверенностью констатировать, что речь шла о женщине с особым религиозным статусом, на которой была традиционная ритуальная одежда. О том же, что по другим четырем критериям находка соответствует шаманизму, можно предполагать.

То же самое относится к двум более новым находкам индивидуальных захоронений с особым расположением тел, свидетельствующих о наличии религиозных черт в погребениях уже 3 тыс. до н.э.: Новгородова[31] нашла в 1972 г. в Восточной Монголии, в местности Гойбалсан, останки человека, который, в отличие от остальных, носил одежду, сплошь обшитую жемчугом, а также изображениями светил и фигур медведей. Маска и особый головной убор позволяют Новгородовой высказать убедительное предположение о том, что здесь был похоронен молодой шаман энеолитической культуры. На Караколе, на Алтае, Кубарев[32] обнаружил наскальные изображения несколько более позднего времени: танцующие фигуры, увенчанные рогатыми коронами и ленточными подвесками на одеждах были определены как шаманы, хотя они, конечно, могли изображать и просто танцоров в масках.

Однако следует добавить, что доказано существование обладателей религиозных функций, преимущественно женщин, *wu*, в Китае того же времени, они, очевидно, соответствуют моей дефиниции. Об этих женщинах сообщается, что они танцевали в состоянии одержимости по определенным поводам, то есть могли вводить себя в измененное состояние сознания. Это делалось для установления связи с духами даже по указанию царя, во всяком случае, по желанию общества. Женщины имели при этом особый внешний вид, по которому они всякий раз тотчас же могли быть опознаны как *wu*. Сведения о призыве у них, насколько мне известно, отсутствуют. Однако они были преимущественно в оппозиции к культу неба, которым руководил сам сын неба[33], *wu* часто объявлялись противниками этого культа.

Я думаю, можно считать установленным, что шаманизм, полностью соответствующий моему определению, был развит уже во время правления династии Шанг в Китае и севернее; надо полагать, он возник в этой местности за 2000 лет до Р.Х. И эту дату можно считать очень ранней для данного религиозного феномена. О шаманизме скифского времени имеются греческие известия, которые были проанализированы прежде всего Мойли[34]. Согласно ему, там знали о ясновидении, трансвестизме, вызывании измененных состояний сознания, что не было чуждо и западным скифам. Относится ли это всё

к комплексу шаманизма, пока нельзя решить однозначно.

На востоке во времена хуннов также отчетливо прослеживается традиция шаманизма. Китайские хроники сообщают о хунну, что они почитали небо и землю, знали, как с помощью магии влиять на погоду[35], приносили жертвы своим умершим, и верили в различных духов. Титул их властелина приравнивался к титулу китайского. Он, как и последний, отвечал за культ неба и предков правящего дома. Филологическое рассмотрение слова täŋri также свидетельствует о китайском влиянии[36].

У хунну были *wu*, которые, будучи одержимыми духами предков, могли объявлять их волю[37]. Как уже было установлено для китайских *wu*, так и здесь можно с большей уверенностью исходить из того, что *wu* хунну соответствуют нашему определению шаманов.

Указанием на наличие шаманизма могла бы возможно считаться одна из налобных повязок, найденных в шестом ноинулинском кургане. Она состоит из плотного войлока и обрамлена собольей шкуркой так, что только над глазами остаются свободными два орнаментированных светлым спиральным мотивом пятна. Шелковые ленты свисают с неё на плечи носящего повязку. Форма, материал и орнамент – последний встречается только в этом экземпляре – соответствуют шаманским коронам, распространенным в более новое время в этом, а также в более северных регионах. Изображение глаз на последних очень важно, так как глаза владельца повязки не покрываются бахромой. Тогда шаман камлает действительно с закрытыми глазами, а глаза на короне наблюдают за его телом. Это глаза шамана-предка, который оставил ему свой дар в наследство[38]. Итак, в данном случае имеем ли мы шаманскую корону?

Религия тю-кю, согласно китайским хроникам, соответствует религии хунну. Но, кроме того, мы знаем, что они почитали материнское божество Умай. Как и для китайцев, для них также было важным определение благоприятных и неблагоприятных дней, т.е. астрология[39]. Один из их больших предводителей знал толк в управлении погодой[40]. Здесь вновь сообщается о *wu*, причем появление подобной персоны было для китайцев, очевидно, настолько само собой разумеющимся, что они их даже подробно не описали. Древнетюркские надписи о них умалчивают. Лишь упоминание шаманского бубна в одной надписи из Тувы может быть расценено как очередное свидетельство проявления шаманизма. Умерший поясняет, что он расстается на чужбине со своим бубном[41]. Действительно, шаманам, по свидетельствам XIX в., давался в потустороннюю жизнь инвентарь, который обычно включал бубен, в большинстве случаев после удаления с него лишь металлических частей,

так как представление о влиянии умерших шаманов составляет одно из основных положений шаманизма в Южной Сибири. Слово *кам* имеется в енисейско-кыргызском. Оно переводится в Таншу словом *wu* (экзорцист, предсказатель), что является свидельством существования шаманов[42]. Слово *кам* встречается нам и в последующие столетия, указывая тем самым на существование шаманов у тюркских народов, так как употребляется в уйгурском, караханидском и команском, где также появляется и шаманка, *кам катун*[43].

Если в раннетюркское и раннемонгольское время данные о шаманах скудны и фрагментарны, то начиная с периода монгольского великодержавия, появляется больше информации. Она имеется прежде всего в Тайной Истории – позже у Рашид-ад-дина – и в известиях европейских путешественников. Становится возможной лучшая интерпретация ранних известий по шаманизму, поскольку мы можем сопоставлять схожие социо-политические и религиозно-социальные отношения в ранних государствах. Все источники, а особенно сообщения европейцев, позволяют выявить различные религиозные компетенции и, соответственно, социальные ранги служителей культа.

Рубрук[44] подразделяет обладателей религиозных функций на колдунов и предсказателей. Среди последних он отмечает прежде всего тех, кто был служителем государственного культа. Сам хан подтвердил ему, что такие люди являются священниками монголов. Они, очевидно, имели хорошие астрологические знания, а те, что позже служили царю Хубилаю в Китае, даже выдающиеся для того уровня развития мира астрономические познания. Правда, среди них тогда, по данным Марко Поло, вряд ли были монголы[45]. Астрологи же их, как при китайском дворе, уже ко времени Мёнкё имели собственную иерархию. Их глава занимал самый высокий из предусмотренных религиозных постов. Он был главный чиновник, *беки*, как мы узнаём из Тайной Истории[46]. Но так как он ведал делами Неба, которое являлось высшим мужским началом и которому был подчинен сам хан, то он обладал после хана наивысшим социальным престижем. Он мог, как, например, это сделал Тэб-Тэнгэри, даже конкурировать в своей власти с ханом и от своего имени созывать всенародное собрание. Основной политический вопрос средневековья в Центральной Европе о том, кто обладает правом окончательного решения, религиозный служитель Неба, Папа, или земной властитель, Кайзер, этот принципиальный государственно-философский вопрос, сыграл значительную роль в монгольской истории. Мы знаем, как окончилось противостояние: Чингис-Хан во время правительственного кризиса приказал убить Тэб-Тэнгэри. Однако сам он был настолько полон ужаса перед сверхъестественными силами,

которые, по убеждению монголов, также как дух предка должны были находиться в распоряжении Тэб-Тэнгери, что он бежал с места преступления[47]. После этого у него был лояльный верховный священнослужитель Усунь, который не претендовал на занятие поста государя. И всё же, согласно Рубруку, у находящегося на этой должности было так много власти, что все важнейшие дела, даже военные походы, никогда не делались против его воли[48]. Мёнке высказал в письме к Рубруку следующее: «Вам Господь дал Священное Писание, а вы не выполняете его. Нам же он дал пророков, и мы делаем то, что они нам говорят, и живём в мире»[49]. Рубрук сообщает далее, что юрта обладателя этой должности, как особая, была установлена непосредственно перед ханской, все же иные стояли позади[50]. Тайная История также отводит Усуню почетное место. Его святость подчеркивается не только титулом, но и белым одеянием. В его ведении вместе с астрологией, согласно Рубруку, был культ предков правящей династии, чьи изображения следовали за ним в особой кибитке. Зимой и осенью он организовывал великие жертвенные празднества, посвященные небу и земле, во время которых он официально приносил жертвы.

Об особых переживаниях в связи с призывом, прежде всего о трансе, что должны было бы броситься в глаза сообщающим, по отношению к ним речь никогда не идет. Поэтому их почти повсеместное наименование шаманами в существующей специальной литературе я считаю ошибочными; это выглядит также, как если бы Папу назвали шаманом. Мы не должны принимать подобное всерьёз, как, кажется, не должны обозначать обладателей всех религиозных должностей у монголов термином, подходящим для «примитивных», чтобы нас не обвинили в высокомерии, несмотря на все восхищение монголами и тюрками. Мы сможем улучшить наши возможности различения явлений с помощью максимально точной терминологии.

Кроме предсказания будущего, как это следует из более позднего сообщения Марко Поло, почетной и важной задачей считалось управление погодой. Это дело требовало обращения к небесной сфере и потому было чрезвычайно уважаемым искусством; оно также предполагало наличие высокого общественного положения. Очевидно, оно требовало каких-либо ритуальных знаний, возможно, обладания дождевым камнем, и высокого социального положения, но отнюдь не способности к вызыванию транса. Высокое социальное положение этих людей было условием обеспечения благорасположения неба, которое не выступило бы против них, как у Буйрух Хана и Худухи, прямо во время заклинания дождя[51]. Бабур, еще в начале 16-го столетия сообщает о том,

что один из его родственников по материнской линии утверждал, будто бы он может с помощью камня яда вызвать дождь[52].

Ответственными за отправление обряда жертвы на жерди**, жертвоприношение небу и земле ранним летом и осенью всякий раз были главы родов, о чем сообщает Тайная История уже для дочингисхановского времени[53]. Жертва предкам приносилась также не шаманами, а главами родов или линиджей, а также и высокопоставленными женщинами[54].

Однако за космическую гармонию всего государства в целом, как и в Китае, был ответственным верховный правитель, который получил свою власть от неба и земли. Он обращал свои мольбы к «вечному небу»[55]. После своей смерти он поднимался туда[56]. Есть лишь единственное сообщение о том, что по приказу Чингис-хана один из его великих военачальников должен был обратиться к Небу с такой официальной молитвой[57]. Это значит, что верховный правитель выполнял функции священнослужителя. Впрочем, человек с европейским мышлением не может, анализируя мышление древних монголов, разделить в их представлениях религию и различные сферы культуры.

Но кого же тогда считать шаманами? Здесь снова следует опереться на сообщение Рубрука: «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, и хан (здесь подразумевается *кам*.- У.Й.) ... произносит свое заклинание. При этом он держит в руке бубен ... Наконец он приходит в неистовство ... Когда в темноте появляется демон, он кормит его мясом, а демон отвечает на его вопросы»[58]. Почти тоже самое сообщает Джувейни ровно четверть столетия спустя о человеке, которого уйгуры называли *qam* и который у монголов еще в его время выполнял те же функции. Он пишет, будто камы могли разговаривать со своими демонами и таким образом узнавать всё, что происходит; они дажу чувствовали себя одержимыми этими духами[59].

Qam - тюркское наименование, по-монгольски такие люди называются *bö'ä*. Они упоминаются уже в Тайной Истории, причем в частной неблагополучной ситуации - в связи с апоплексическим ударом, случившемся с Угедеем[60]. К ложу высокопоставленного больного собралось много специалистов в различных областях: бросании счетных палочек, чревовещании, а также в скапуламантии (которая здесь не упоминается, но обычно это имело место[61]) и, наконец, в собственно контактах с духами. Последние должны были, общаясь с духами воды и земли Китая, оскорбленными разламыванием и беспорядочным

разбрасыванием костей (в особенности рыбьих позвоночников), узнать их требования для искупления вины, а также заклясть смертельный напиток, который выпил Толуй. На частном уровне, в проблемах личной жизни, государственный культ непременно оставлял ниши для обладателей таких религиозных функций.

Здесь труднее установить, соответствуют ли нашему определению специалисты такого рода, нежели чем в случаях с упомянутыми сообщениями Рубрука и Джувейни, где отсутствует только сообщение о призыве, но его наличие можно предположить. Среди них были астрологи довольно низких рангов, которые в случае важного события частной жизни, в особенности при рождении мальчиков, составляли гороскопы и разбирались в различных предсказаниях оракулов. Они, конечно же, не могут называться шаманами. Рубрук, который точно распознавал транс *кама*, здесь не сообщает ничего подобного. Мы тоже можем не усматривать в этом кризисного периода шаманства.

Помимо всех упомянутых, были и лекари, которые могли исцелять болезни, полученные в результате агрессии духов или людей. При этом духи, как в случае с Угедеем, получали искупительную жертву, а тот, кто оказал вредоносное воздействие, отыскивался и принуждался, раскаявшись, снять волшебство[62]. Они были такими же, как те, кого назвали bö'ä. Рубрук сообщает, что однажды они использовали молодую девочку в роли медиума и у них были видения***.

Если проанализировать краткие известия тюркского времени или же времени хунну, то становится ясно, что и здесь шаманы, как и *wu*, всегда упоминаются не как люди, выполняющие религиозные обязанности на высоком политическом уровне. Это значит, что и здесь имелись различные социальные уровни культа и различные люди, имеющие отношение к конкретному проявлению культа и его ритуалам. Да и как мог в комплексном государственном бытии, которое имело военную и уже зарождающуюся управленческую иерархии, существовать только один единственный тип служителей культа? После этого становится более понятно, почему древнетюркские надписи никогда не упоминают шаманов, о которых, даже с указанием местного термина, сообщают иностранцы, а именно китайцы. На этот вопрос кратко ответил уже Ру[63]: в надписях главенствующие представители рода (мужчины) обращаются к грядущим поколениям, чтобы запомниться им своими политико-военными заслугами. Здесь речь идет о наивысшем социальном уровне, области, в которой культовые отправления осуществляли представители правящей верхушки или

причисленные к ней астрологи и заклинатели погоды. Уровень же личных забот не был темой этих надписей.

Если мы перенесем наш взор из времени наивысшего могущества степных народов вперед, то нам должен броситься в глаза сильный упадок власти. И тут возникает вопрос: что стало после разрушения великого государства с его религиозной организацией, в том числе с шаманами? Меня интересует ситуация на той территории и в те периоды времени, где и когда еще не стали официальными никакие мировые религии. Источником для ответа на поставленный вопрос могут служить известия европейских путешественников XVII и XVIII столетий. Уже Ру рассмотрел эти известия и назвал характерные признаки, присущие шаманизму каждой эпохи[64], которые я определила изначально. Я могу основываться на этой предварительной работе.

Периоды раннего колониализма показывают, что там, где еще только проявились относительная политическая самостоятельность и аборигенная социо-политическая иерархия, можно отметить наличие многообразных религиозных служителей. Мы знаем из сообщений Палласа, что у казахов, официально исповедующих ислам, имелось множество классов обладателей религиозных функций. Среди них были и специалисты по дивинации, каковые занимались скапуламантией. У ламаистских калмыков он наблюдал то же самое.

В то же время можно было наблюдать кумуляцию религиозных функций шаманами не только у этносов, проживающих в северной Сибири, но и у тюрков и монголов Южной Сибири. Шаманы устанавливали контакт с духами, во время которого вводили себя в транс – так они помогали в личных жизненных кризисах; однако и обращение к небесной сфере ныне стало их задачей. Теперь они при участии в коллективных ритуалах не только посылали свою душу на небеса, как сообщает Гмелин в первой, а Паллас во второй половине XVIII века; но шаманы на Алтае, в Хакасии и в северной области Монголии, наряду с главами родов осуществляли жертвоприношения на жердях. Шаманы были теперь чаще всего и управителями погодой[65]. Предсказание будущего оказалось также делом этих единственных обладателей религиозных функций, которые могли быть чрезвычайно влиятельными в делах рода людьми; они также могли заниматься развлечениями, подобно бардам Средней Азии. Итак, только южносибирские шаманы обнаружены нами в таком виде, в каком они известны в научных описаниях.

Каким образом ситуация могла так измениться в течение трех столетий? Распад власти централистских государств неизбежно сильнее всего должен был воздействовать на высший, социо-религиозный

уровень. Об иерархии государственных астрологов, руководимых их главой, мы ничего не знаем, насколько мне известно, после изгнания династии Юань. Маленькие княжества, сформировавшиеся после распада великого государства, вряд ли могли позволять себе подобное; то же относится и к не становшимся более самостоятельными тюркским родам в Южной Сибири. Напротив, первоначальная областью деятельности шамана - проблемы личной жизни, в особенности здоровья сородичей - сохранилась. Так как шаман оказался единственным, кто был связан с потусторонним миром, область его действий столь значительно расширилась.

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 в аборигенной Сибири, но не в больших самостоятельных государственных образованиях? Я добавляю к этому провокационному вопросу то предложение, которым В.Н.Басилов завершил свою сатью 1997 г. и тем самым подтвердил свое плодотворное отношение к науке: "Если предложенное определение вызовет споры, обмен мнениями поможет углубить наше понимание шаманства"[66].

(Перевод с немецкого В.И.Харитоновой и Д.А.Функа).

Примечания

Впервые опубликовано: *Johansen U.* Zur Geschichte des Schamanismus//Heissig W. u. Klimkeit H.-J. (Hgg.) Synkretismus in den Religionen Zentralasiens. Wiesbaden, 1987. S.8-22. Публикуется с любезного разрешения автора, взявшей на себя также труд просмотра рукописи перевода и внесшей ряд важных уточнений. Статья существенно доработана автором по сравнению с немецким изданием.

* *Прим. отв. ред.:* В данной работе термины "транс", "экстаз", "одержимость" трактуются сообразно этнологической традиции - без учета психоло-психиатрических знаний о разных техниках, а также различной глубине изменения состояния сознания и соответствующих психо-физических проявлениях, которые, разумеется, встречаются не только в шаманстве, но и в иных магико- и религиозно-мистических практиках, а также в обыденной жизни, когда некоторые спонтанные погружения воспринимаются как психическое заболевание или магическая "порча" (ср., напр.: "кликуши", "бесноватые", "икотницы").

** *Прим. отв. ред.:* Имеется в виду обряд жертвоприношения лошади, в котором голова и шкура жертвы вешались на высокую жердь.

*** *Прим. отв. ред.:* Не исключено, что речь должна идти о видениях самой девочки-медиума, но никак не присутствующих, что подтверждает практика медиумизма и экстрасенсорики.

[1] *Hultkrantz A.* A Definition of Shamanism// Temenos, 9, 1973, p.25.

[2] *Basilov V.N.* Das Schamanentum bei den Volkern Mittelasiens und Kazachstans. Berlin, 1996. S.10; *Басилов В.Н.* Что такое шаманство?// Этнографическое обозрение, №5, 1997, С.3.

[3] О спорах по этому вопросу в старой русской литературе сообщает Г.Ниорадзе (*Nioradze G.* Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern. Stuttgart, 1925. 3f.). Ср. далее дискуссию у Шрёдера (*Schröder D.* Zur Struktur des Schamanismus// Anthropos, 50 (1955), S.880) и между Финдайзеном (*Findeisen H.* Das Schamanentum als spiritistische Religion// Ethnos, 25 (1960), S.192-213) и Штильмайром (*Stiglmayr E.* Schamanismus, eine spiritistische Religion? // Ethnos, 27 (1962), S.40-48), а также точку зрения по этому поводу Нюльтранца (*Hultkrantz A.* Spirit Lodge, a North American Shamanistic Seance// Scripta instituti Donneriani Aboensis, 1 (1967), p.32-68) и Анны Сиикала (*Siikala A.-L.* The rite technique of the Siberian shaman//F.F.Communications, 220 (1978), p.11.).

[4] *Basilov V.N.* Das Schamanentum bei den Völkern Mittelasiens ..., S.10; *Басилов В.Н.* Что такое шаманство? С.5.

[5] История этого термина обсуждалась почти в каждой последующей работе о шаманизме. Укажу лишь на труды: *Банзаров Д.* Черная вера или шаманство у монголов//Ученые записки Казанского университета. Т.3. 1846. С.104 и след. (новое издание, М., 1955. С.86 и след.); *Nemeth J.* Über den Ursprung des Wortes saman// Keleti Szemle, 14. 1913/14; *Laufer B.* Origin of the word shaman// American Anthropologist, 19, 1917, p.361ff.; *Токарев С.А.* Ранние формы религии. М., 1964. С.278 и 283 и далее; и *Hoffmann H.* Symbolik der tibetischen Religionen und des Schamanismus (Symbolik der Religionen, Bd.XII), Stuttgart, 1967. S.100.

[6] *Hamayon R.* Are "Trance", "Ecstasy"and Similar Concepts Appropriate in the Study of Shamanism?// Shaman, 1, 2, 1993.

[7] *Басилов В.Н.* Что такое шаманство? С.10 и далее.

[8] *Johansen U.* Zur Geschichte des Schamanismus ...

[9] *Muhlmann W.E.* Homo creator. Wiebaden, 1962. S.252ff.

[10] *Zelenin D.K.* Le culte des idols en Siberie. Paris, 1952. p.241 и далее; то же на русском языке: *Зеленин Д.К.* Культ онгонов в Сибири, 1936, С.81 и далее.

[11] *Анисимов А.Е.* Религия эвенков. М.; Л., 1958, С.127-187.

[12] *Токарев С.А.* Пережитки родового культа у алтайцев//Труды Института этнографии, 1. 1947, С.139; *его же*, Ранние формы религии, С.278.

[13] *Hultkrantz A.* Ethnological and phenomenological aspects of shamanism//Dioszegi V., Hoppal M. (Eds.) Studies on Shamanism. Ethnologica Uralica, 2. 1992.

[14] *Rank G.* Shamanism as a Research Subject. Some Methodological Viewpoints// Edsman C.-M. (Ed.) Studies in Shamanism. Stockholm, 1967.

[15] *Басилов В.Н.* Что такое шаманство? С.4.

[16] *Friedrich A.* Knochen und Skelett in der Vorstellungswelt Nordasiens (Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik. 5), 1943. S. 217f.

[17] *Nachtigall H.* Die kulturhistorische Wurzel der

Schamanenskelettierung// Zeitschrift für Ethnologie, 77, 1952. S.197.

[18] *Kirschner H.* Ein archäologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus// Anthropos, 47, 1952, S.245ff.

[19] *Kirschner H.* Ein archäologischer Beitrag ..., S.254ff. Киршнер также делает при этом ссылку на значение одетых человеческих образов на похожих наскальных рисунках как на "sorcerers or priests", по Талыгрену (*Tallgren A.M.* Inner Asiatic and Siberian Rock Pistures// Eurasia Septentrionalis Antiqua, 8, 1933, p.179). Однако сам Талыгрен ни в коем случае не настаивал на жестких интерпретациях рисунков как шаманов (ср. также С.196 там же).

[20] *Kirschner H.* Ein archäologischer Beitrag ..., S.272.

[21] *Narr K.J.* Bärenzeremoniell und Schamanismus in der älteren Steinzeit Europas// Saeculum, 10, 1959, S.248ff. и S.269ff; S.252: "Нельзя с уверенностью судить о том, изображают ли такие росписи как Альтамира и Хорнос де ла Пена действительно шаманов с атрибутами в виде птиц или же они не должны включаться в общие анималистические представления о мире без шаманских изображений"; S.271: "При такого рода аналогиях удается достичь лишь вероятности, но не строгой доказательности". В этой связи следует также указать на работу Миякавы и Коллаутца (Miyakawa H. u. Kollautz A. Zur Ur- und Vorgeschichte des Schamanismus. Geweihbekrönung und Vogelkleid und ihre Beziehungen zu Magie und Totemismus// Zeitschrift für Ethnologie, 91, 1966), которая сконцентрирована преимущественно на Китае. Они считают все рогатые короны на антропоморфных фигурах свидетельством шаманизма.

[22] *Lommel A.* Die Welt der frühen Jäger. Medizinmänner, Schamanen, Künstler. München, 1965. Аналогичным образом выражает свои мысли и Финдайзен: *Findeisen H.* Schamanentum (Urban Bucher, Bd.28),1957, S.7.

[23] Курсив мой. - У.Й.

[24] *Lommel A.* Die Welt der frühen Jager ..., S.173. Ср. также: *Johansen U.* Besprechung von Lommel: Die Welt der frühen Jager// Ural-Altaische Jahrbücher, 38, 1967.

[25] *Hoppal M.* Schamanen und Schamanismus. Augsburg, 1994. S.13, а также *Hoppal M.* On the Origin of Shamanism and the Siberian Rock Art//Siikala A.-L., Hoppal M. (Eds.) Studies on Shamanism. Ethnologica Uralica, 2. 1992.

[26] Ср. прежде всего: *Roux J.P.* Le chaman gengiskhanide// Anthropos, 54, 1959.

[27] *Roux J.P.* Le nom du chaman dans les textes turco-mongols// Anthropos, 53, 1958; *Roux J.P.* Elements chamaniques dans les textes pre-mongols// Anthropos, 53, 1958; *Roux J.P.* Le chaman gengiskhanide ...; *Roux J.P.* Le chaman altaique d'pres les voyageurs europeens des XVIIe et XVIIIe siecles// Anthropos, 56, 1961.

[28] *Окладников А.П.* Неолит и бронзовый век Прибайкалья I-III. (Материалы и исследования по археологии, 18 и 43). 1955. С.236, 348 и далее.

[29] *Пекарский Э.К., Васильев В.* Плащ и бубен якутского шамана//Материалы по этнографии России, 1.), 1910, рис.1; *Анучин В.* Очерк шаманства у енисейских остяков//Сборник МАЭ, II, 2. Спб., 1914, рис.3; *Bogoras W.* The Chukchee//Memoirs of the American Museum of Natural History, 11 (1904-1909), p.458.

[30] *Jettmar K.* Die Aussage der Archäologie zur Religionsgeschichte

Nordeurasiens// Die Religionen Nordeurasiens und der amerikanischen Arktis (Die Religionen der Menschheit, Bd.3. hg. v. Ch.M.Schroder), 1962. S.340.

[31] *Novgorodova E.A.* Alte Kunst der Mongolei. Leipzig, 1979. S.59; *Новгородова Э.А.* Древняя Монголия. М., 1989. С.77 и далее.

[32] *Кубарев В.Д.* Древние росписи Каракола. Новосибирск, 1988. С.102 и далее.

[33] *Schang Tsch.-Ts.* Der Schamanismus in China. Eine Untersuchung zur Geschichte der chinesischen ‚wu'. Diss. Hamburg, 1934; *De Groot J.J.M.* The Religious System of China, Bd.6, Leiden 1964 [1910], 1205ff.; *Maspero H.* Les religions chinoises. Paris, 1950, 34 и 35f.; *Hopkins L.C.* The shaman or Chinese wu. His inspired dancing and versatile character// Journal of the Royal asiatic Society, 1945; *Eichhorn W.* Die Religionen Chinas (Die Religionen der Menschheit, Bd.21, hg. V. Ch.M.schröder), 1973, 25ff.

[34] *Meuli K.* Scythica// Hermes, 70, 1935, 128ff.

[35] *Deguignes J.* Histoire generale des huns, des Turcs, des Mongols et des autres Tartares occidentaux, Bd.I,2. Paris, p.296.

[36] *Doerfer G.* Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen. Bd.2 (Veröffentlichungen der orientalischen Kommession. XIX), 1965, S.584f.

[37] *De Groot J.J.M.* Die Hunnen in vorchristlicher Zeit. Berlin, Leipzig, 1921, S.186; *Eberhard W.* Kultur und Siedlung der randvölker Chinas. (T'oung Pao. Supplement zu Bd.XXXVI), 1942, S.47f.

[38] Устное сообщение шамана Шончу П.Каралькину, которому я искренне благодарна за эту информацию.

[39] Ср.: *Gabain A.v.* Inchalt und magische Bedeutung der alttürkischen Inschriften// Anthropos, 48, 1953.

[40] *Liu M.Ts.* Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (T'u-küe), 2Bd. (Göttinger asiatische Forschungen. Bd.10), 1958, S.6.

[41] *Батманов И.А., Кунаа А.Ч.* Памятники древне-тюркской письменности, II. Кызыл, 1963, С.27.

[42] *Бичурин Н.Я. (Иакинф)* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М., 1950, Т.1, С.353; *Roux J.P.* Le nom du chaman ..., p.135.

[43] *Caferoglu A.* Uygur Sözlügü. Istanbul, 1934; *Grönbech K.* Komanisches Wörterbuch. Kopenhagen, 1942; Древнетюркский словарь. Л., 1969. С.413; *Clauson G.* An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish. Oxford, 1972, p.625.

[44] *Rubruk W.v.* Reise zu den Mongolen 1253-1255. Übers. u. erläutert v. F.Risch. S.279ff.

[45] *Rubruk W.v.* Reise zu den Mongolen ... S.284ff.

[46] *Haenisch E.* Die geheime Geschichte der Mongolen. Leipzig, 1948, S.101f.

[47] *Haenisch E.* Die geheime Geschichte der Mongolen ... 115ff.

[48] *Haenisch E.* Die geheime Geschichte der Mongolen ... S.279.

[49] *Rubruk W.v.* Reise zu den Mongolen ... S.276

[50] *Rubruk W.v.* Reise zu den Mongolen ... S.280.

[51] *Haenisch E.* Die geheime Geschichte der Mongolen ... 43; *Marco Polo* Die Reisen des Venezianers ... Bearb. u. herausgegeben v. H.Lemke. Hamburg, 1908. S.201; *Rubruk W.v.* Reise zu den Mongolen ... 287.

[52] *Beveridge A.S.* The Babur-nāma in English. London, 1969, p.27.

[53] *Beveridge A.S.* The Babur-nāma ... S.6.

[54] *Haenisch E.* Die geheime Geschichte der Mongolen ... 12 и 76.

[55] *Haenisch E.* Die geheime Geschichte der Mongolen ... 1948, напр., 34; 74 и 130.

[56] *Haenisch E.* Die geheime Geschichte der Mongolen ... 136.

[57] *Haenisch E.* Die geheime Geschichte der Mongolen ... 113.

[58] *Rubruk W.v.* Reise zu den Mongolen ... S.289f. По поводу неверного понимания слова *qam* ср. S.109.

[59] D'Ohsson C. Histoire des Mongols. Den Haah und Amsterdam, 1834-35, I, p.434; *Bretschneider E.* Mediaeval Researches from eastern Asiatic sources. 2 Vol., London, 1910, I, 257.

[60] *Haenisch E.* Die geheime Geschichte der Mongolen ... 138f.

[61] *Rubruk W.v.* Reise zu den Mongolen ... 213.

[62] *Rubruk W.v.* Reise zu den Mongolen ... 283ff.

[63] *Roux J.P.* Elements chamaniques ... p.135.

[64] *Roux J.P.* Le chaman altaique ... p.441-457. Здесь имеются указания на соответствующие места в сообщениях путешественников.

[65] Ср. также: *Серошевский В.Л.* Якуты. СПб., 1896, S.668f.

[66] *Басилов В.Н.* Что такое шаманство?

Д.А.Функ, В.И.Харитонова

ШАМАНСТВО ИЛИ ШАМАНИЗМ ?

В статье «Что такое шаманство?» Владимир Николаевич Басилов предположил возможность дискуссии вокруг определения понятия «шаманство (шаманизм)»[1], предложенного им. Наша работа не претендует на оспаривание мнения выдающегося исследователя, сделавшего столь много для развития отечественной и мировой науки; она предлагает, скорее, несколько иное видение традиции в целом и, в свете этого, иную трактовку явления[2]. В финале названной выше статьи В.Н.Басилова есть фраза, часть которой представляется нам знаменательной: «**Те формы шаманства, которые были доступны наблюдению этнографов** (подчеркнуто нами, - Д.Ф., В.Х.), чаще всего обнаруживают не все перечисленные черты, что объясняется их исчезновением под влиянием изменившихся условий жизни и в процессе развития религиозных идей»[3].

Наблюдению этнографов всегда было доступно только то, что они могли увидеть, равно как способны воспринять и понять, так как 1)они всегда были чужими в традиционном коллективе и 2)настроенными на определенное восприятие явления исследователями. Чужими - не только этнически и социально, что само по себе очень важно, поскольку порождает в общении внутреннее цензурирование[4]. Гораздо важнее было то, что исследователи, как правило, являлись представителями чуждой культуры, - а это означает, что даже при самом большом желании понять хранителя традиционной народной культуры представитель культуры элитарной вряд ли может достичь адекватности в ее восприятии. Кроме того, хранитель традиции не просто пользуется своим набором понятий, но передает сведения через преломление их собственным сознанием (этнокультурное, этносемиотическое осложняется личностным).

Последнее необычайно важно для любой магико- и религиозно-мистической практики (МиРМП), в том числе для такого явления как шаманство. Исследователь, точнее, собиратель материала, пытается воспринять необычный для него пласт культуры через свое видение ситуации, через свое представление о явлении, уже, как правило, сложившееся у него под влиянием прочитанного и ранее виденного. Материалы же шаманских камланий и иных шаманских действ собраны в незначительном количестве, они далеко не самого хорошего качества[5]. Адекватность восприятия в такой ситуации более чем проблематична.

Главная сложность в работе с шаманской и иными схожими в основе своей традициями (колдовство/ведовство/знахарство, другие

практики магическо- и религиозно-мистического характера) скрывается в необычности самого явления, предполагающего навыки перехода в *измененные (необычные, шаманские) состояния сознания* - ИСС (НСС, ШСС)[6].

Практическая деятельность шаманов, как и колдунов, ведунов, иных посвященных в тайное знание лиц, непосредственно связана с магико- и религиозно-мистической стороной жизни традиционного общества. Естественно, шаманская деятельность, наблюдаемая сторонними пришельцами в XVIII - XX веках, фиксировалась в своих различных проявлениях. Мнения собирателей складывались на основе тех сведений, которые удалось получить (случайно или специально). Но даже при специальном интересе к явлению (а это было не часто) многое зафиксировать и тем более понять, конечно же, было невозможно. Выводы, которыми пестрят отечественные специальные издания недавних лет, в корне противоречат тому, что произошло в последнее десятилетие. Всплеск «неошаманства» или «ренессанс шаманизма» оказались столь значительны, что это никак не могло базироваться на «умершей» в середине века традиции.

С нашей точки зрения такое состояние современного оживления и «выхода из подполья» шаманства, ведовства, колдовства, магии разного рода совершенно естественно. Стимулом к тому, конечно же, послужила ситуация, создавшаяся в стране и мире, но причины активизации магико- и религиозно-мистических практик коренятся не только (и не столько) в социальном неблагополучии (на что обычно ссылаются исследователи[7]) и даже не в активизации этнокультурных движений. «Корень зла» в том, что шаманская практика, как бы она ни была социализирована и религиозирована в своих проявлениях разного рода, базируется на человеческих и природных свойствах психоэнергетического и энергоинформационного характера[8].

В данном случае речь идет о глубинных основах МиРМП, позволяющих человечеству на протяжении всего его существования сталкиваться с необычным в самом себе. Меняется отношение к этому необычному, меняется его осмысление, но суть самих свойств человека и природы сохраняется[9]. Интересно, что в этнографической и фольклористической литературе[10] по шаманству и иным близким практикам о подобным вещах либо говориться мимоходом, либо же на них обращают внимание почти сторонние лица, случайно сталкивающиеся с такими явлениями[11]. Сами этнографы и фольклористы очень часто пытаются смотреть на изучаемые явления реалистически, но с позиции того реализма,

который им доступен. Если обратиться к определениям и описательным характеристикам шаманской практики, то в них крайне редко обнаружишь суждения о реальных необычных качествах шаманов и колдунов. Например, в «Своде этнографических понятий и терминов» В.Н.Басилов предложил такое суммарное описание этого явления: «ШАМАНСТВО (...) - форма религии или культ, центральной идеей которого является вера в необходимость особых посредников между человеческим коллективом и духами (божествами); этих посредников (шаманов) избирают, делают людьми особого рода и обучают сами духи. Обязанность шаманов - служить духам и с их помощью охранять от бед своих соплеменников. Шаманы общаются с духами в состоянии экстаза...»[12]. Далее, характеризуя шамана, автор отметил среди специфических качеств «особые наклонности и способности: вера в свое избранничество, развитое воображение, хорошая память и многое другое, вплоть до поэтического дара и умения владеть гипнозом»[13]. Помимо таких общих указаний максимум на наличие способностей к гипнозу и временному пребыванию в состоянии экстаза или транса (термины используются некорректно) обычно в характеристиках шаманов и шаманства не упоминается ничего из той сферы, которая составляет основы особого видения мира и возможностей воздействия на него. Проблема же реального воздействия трактуется через психотерапию.

Близко к пониманию основ шаманской практики подошли в своих характеристиках явления те исследователи, которые увидели отличительные качества шаманства (шаманизма) в использовании техники экстаза и транса. В концепции М.Элиаде, как известно, эта теория получила свое наиболее яркое осмысление[14]. Ученый был убежден, как известно, в том, что «шаманизм - это техника экстаза»[15] прежде всего. К такому выводу его подтолкнуло то, что с его точки зрения: «Шаманизм в строгом смысле - это прежде всего сибирское и центральноазиатское религиозное явление»[16]. Если же углубиться в сущность используемой этой основной техники в данных регионах: сопоставить ее с другими, менее популярными здесь же и весьма широко распространенными в иных местах (использование галлюциногенных средств, например), то не так сложно будет осознать, что стоит за этим.

Техника экстаза и транса - это только способ достижения тех состояний сознания, которые продуцируют человеческие возможности «магико-мистического» плана. В основе же шаманской, колдовской, многих религиозно-мистических (чаще сектантских) практик[17] лежат именно способности к переходу в ИСС и работе в таких состояних.

Способов перехода в ИСС существует множество. Человек, обладающий возможностями по желанию изменять состояние собственного сознания, может пользоваться одним или несколькими - наиболее удобными для него, либо же укоренившимися в данной этнокультурной традиции.

Назовем основные типы достижения ИСС, используемые в различных традициях: гипнотический, медитационный, аффективный, химический (наркотический, алколоидный), аскетический. В шаманской деятельности, особенно у шаманов сибирско-азиатского региона, при возможном обращении к различным типам достижения ИСС наиболее активно практиковался тип аффективный: достижение разных по глубине стадий ИСС через введение себя в состояние аффекта - то, что принято именовать в этнографической литературе техникой транса и экстаза[18]. Этот же тип работы по переходу в ИСС использовался и используется в некоторых религиозных сектах[19], а также в ритуальной практике различных народов, находящихся на ранних стадиях развития цивилизации[20]. Последнее заставляет предположить, что шаманская деятельность была рассчитана на знание коллективных ритуалов, о чем свидетельствует и участие в камланиях сторонних членов коллектива или их экстатическое состояние во время таковых[21]. Однако это вовсе не означает, что есть возможность некого «стадиального» выстраивания появления в человеческом обществе того или иного типа достижения ИСС. Решать вопрос о том, какой тип перехода в ИСС появился первым и что стимулировало его появление - в принципе невозможно. Различные предположения на этот счет могут быть в равной мере безосновательны, сколькими бы подтверждениями гипотетического характера они не сопровождались. А потому разумнее остановиться на вопросах, чем обусловлен именно такой тип перехода к ИСС, почему он оказался столь популярным и сохраняется до наших дней[22].

Аффективный тип достижения различных стадий ИСС требует от человека значительных собственно физических и психо-физических усилий при меньшем знании и затратах на управление деятельностью собственного мозга, по крайней мере, во время стихийной практики. Фактически, любой вариант активных танцев (особенно современные диско) под громкую быструю и ритмичную музыку, при мелькании разноцветных световых пятен может привести наиболее легко поддающихся переходу в ИСС людей к изменениям в деятельности мозга. Учащенное дыхание, гипервентиляция легких, возникающая при ритмичных быстрых танцах стимулирует изменение в привычной корреляции работы правого/левого полушарий[23].

Таким образом, аффективный тип перехода к ИСС частично известен современному человеку из его жизненной практики. То же самое могло иметь место и в жизни человека более ранних эпох: ритуальная практика часто требовала особых ритуальных танцев. Если к этому добавлялись еще прием наркотических или алколоидных средств, то достижение ИСС становилось значительно более простым и естественным.

Разумеется, выше речь шла только о возможных «прорывах» в ИСС, а не о конкретной практике, не о работе по заказу. Последняя предполагала некое знание законов в управлении деятельностью мозга и умение использовать их в конкретной ситуации. Именно этим отличается шаман (как и любой иной «посвященный») от людей, которым случайные «попадания» в различные стадии ИСС могут быть также знакомы.

Шаманская традиция отработала и сохранила далеко не самый удачный для человека вариант овладения искусством перехода в ИСС[24]. Аффективный тип, как, впрочем, и химический (грибы мухоморы, кактус пейот, аяуаска и др.), также свойственный шаманской деятельности, именно на стадии овладения техникой перехода очень опасны. Человек, не знающий законов управления работой мозга, может легко изменить свое сознание настолько, что оно обретет болезненные формы навсегда. Данные современных исследований практики такого рода показывают, что среди пытающихся пользоваться ИСС психоневрологическим заболеваниям оказываются подвержены те лица, которые имеют а)наследственную предрасположенность к психическим болезням. б)работают бесконтрольно, допуская не только значительные перегрузки психики и нервной системы, но и не усваивая технических приемов по регуляции деятельностью мозга. Особенно легко переход и работу в разных стадиях ИСС усваивают люди с определенным типом нервно-психической организации, склонные к экзальтации, истерии, излишней нервозности. Но именно они оказываются в группе риска[25].

Судя по всему, идеаленый субъект для обучения технике перехода и работы в ИСС - это человек с хорошей психо-физической подготовкой, здоровый, без генетически унаследованных предрасположенностей к психическим болезням; это часто отмечается исследователями шаманской практики в отношении известных шаманов[26]. Кандидат в шаманы должен также обладать «тонкой» нервно-психической организацией. Последнее важно для любого варианта освоения техники перехода и работы в ИСС. Для более успешного обучения и достижения хороших результатов значительную роль играет наследственный фактор: известно, что наш генокод несет информацию, зафиксированную в различных поколениях

предков. Если он нагружен информацией о технике перехода в ИСС и работе в них, то она в процессе обучения или (чаще всего) до его начала легко актуализируется, способствуя быстрому раскрытию способностей кандидата. Это может осуществляться без реальных учителей.

Сказанное выше во многом проясняет момент «шаманских инициаций» духами, в том числе, духами предков. Человек, в генокоде которого заложена информация о переходе и работе в ШСС, в какой-либо момент под давлением окружающей обстановки - наиболее часто и естественно в периоды переходного состояния организма (например, при половом созревании или начале климакса[27]), при активной психо-физической встряске (травмы разного рода) - начинает ощущать «призыв»: его мозг бесконтрольно пытается перестроить свою работу, причем эта бесконтрольность может дорого обойтись генетически унаследовавшему способности и знание предков. «Раскодировка» такого знания - процесс чрезвычайно сложный. В данном случае, чтобы не получить тяжелого психо-физического заболевания, проще всего воспользоваться подсказками «посвященных» (прибегнуть к частичному обучению) - начать камлать, например, под чьим-то руководством. Самостоятельный же путь освоения знания и навыков не только сопровождается тяжелейшим галлюцинированием и страданием от «преследования духами», но чреват болезнями и даже смертью. Но, если сильный физически и психически кандидат проходит путь «посвящения духами» сдо конца амостоятельно (то есть, сам обнаруживает способы управления работой собственного мозга и изменениями психики, прочно овладевая ими), то он в итоге имеет значительные преимущества перед конкурентами - становится одним из сильных шаманов.

Очевидно, техника перехода и работы в ШСС (ИСС) оказывается известной более широкому кругу лиц, нежели чем те, кого принято считать собственно шаманами. Это значит, что «не шаманы» могут также выполнять некоторую работу, привычную для «посвященных». Их обычно считают маленькими шаманами, колдунами, знахарями, снотолкователями, гадателями.

Практика перехода в ИСС и работа в них связана с еще одним важным моментом для функционирования фольклорно-этнографической традиции: моментом творчества в широком смысле слова. Дело в том, что камлание, как и любой иной вариант работы в ИСС, являет собой всплеск творческих эмоций при колоссальном расходовании психо-физической энергии. Это приводит к нервно-эмоциональной разрядке (в ситуации

аффективного типа работы, в том числе камланий, часто к психо-физическому истощению)[28].

Можно добавить, что любая личность «творческого» склада потенциально или реально обладает способностями перехода и работы в ИСС. Незнание этого и законов эксплуатации мозга и психики при таком типе работы многих приводили к психическим заболеваниям, если вспомнить, например, имена известных писателей, художников, актеров[29]. Это же важно и для хранителей фольклорно-этнографического багажа. Понимание подобных вещей было свойственно традиционному обществу. Поэтому сказители, эпические певцы и другие люди творческого склада (типы исполнителя-импровизатора и творца[30]) часто причислялись к тем, кто обладает необычными свойствами[31]. Из традиционной практики известно о возможности «случайного инициирования» сказителей, например[32].

Итак, круг лиц, которые могут оказаться связанными с деятельностью, близкой шаманской, или иногда в случаях необходимости становиться «маленькими шаманами» расширяется. Еще более он может расшириться за счет тех, кто не обладал реальными способностями по переходу и работе в ИСС, но ловко использовал внешнюю сторону традиционной практики шаманов, дабы причислить себя к таковым. Среди них могут оказаться довольно ловкие фокусники, обладатели гипнотических способностей, которые используют гипноз по большей части для демонстрации иллюзионистских трюков, а не для лечебного воздействия на пациента (хотя подобные качества со временем у них также могут развиться), просто обманщики - знатоки традиционного фольклора, умело пользующиеся своими познаниями, обычные шарлатаны.

Кроме того, известно, что некоторые действа, выполняемые шаманами или осмысляемые как шаманские (поскольку они имеют отношение к миру духов и предков) могут в действительности постоянно либо разово осуществляться главами семейств или кем-то из старших. При в той или иной мере функционирующей шаманской практике такие «случайные шаманы» также могут восприниматься как хранители традиции шаманства и определенных шаманских качеств[33].

Подобная ситуация естественна не только для шаманствующих этносов. В любом традиционном обществе магико-мистическая деятельность втягивает в свой круг огромное число лиц в разной степени одаренных суперсенситивно и экстрасенсорно[34], невзирая на то, что реальными обладателями необычных свойств и качеств (навыками перехода и работы в ИСС) оказываются порой считанные единицы. В данном случае

нельзя слишком критично оценивать ситуацию, поскольку в ней всегда надо учитывать «эффект бумеранга»: наработанная традиция начинает давать свой результат - «внешняя» сторона практики подстегивает «внутреннюю», например, известные тексты камланий, ритмы бубна или звучание варгана, как и тексты заклинаний и заговоров в их особом произнесении, активизируют необычный вариант работы мозга, приводя предрасположенных к тому людей в ИСС.

Все это, а также некоторые неупомянутые частности, говорят о том, что шаманская деятельность и круг лиц, задействованных в такой практике, оказываются весьма расплывчатыми, распыленными. Сказать о том, кто в действительности является шаманом и какой это шаман по своей силе, способностям, можно только при проведении специального тестирования в лабораторных условиях (разумеется, за исключением «экспресс-тестирования» самими «посвященными»[35].

Учитывая сложность и многообразие явления, вряд ли стоит в рабочих ситуациях определять его только одним термином. Какое именно слово должно использоваться в специальной литературе - «шаманство» или «шаманизм» - это, пожалуй, безразлично (степень «русскости» термина определить крайне сложно, да и вряд ли нужно). Однако выделение профессиональной деятельности «посвященных» из общего потока практикующих «общение с духами» и обозначение этих понятий соответствующими терминами требуется для четкого наименования явлений при изучении. Необходимо также понимание ситуации существования в конкретном социуме сложившегося института шаманящих наряду с наличием практики, близкой по своим проявлениям к шаманской – разумеется, при соответствующем терминологическом обозначении выделяемых понятий.

Для облегчения исследовательского взаимопонимания лучше всего, как известно, строго определить само явление, четко выделить и обозначить его составляющие, что требует введения нескольких терминов. Терминологические сложности в данном случае изначально будут связаны а)с активным употреблением в западной литературе термина «шаманизм» («shamanism», «schamanism») при редком обращении к термину «шаманство» («shamanhood», «schamanentum») и б) с неупорядоченным терминологическим использованием слов «шаманизм» и «шаманство» в отечественной науке. Принято считать, что «шаманство», «shamanhood», «schamanentum» – это термины, которые использовались в науке более раннего периода; современные же исследователи повсеместно

предпочитают англоязычный термин «шаманизм» «shamanism», «schamanism», как более прочно закрепившейся в научной традиции..

Терминологическая ситуация в западной науке понятна. Поскольку там исследуется в основном в теоретическом плане материал уже опубликованный (со всеми его недостатками, о которых хорошо знают специалисты, много работающие «в поле»), а также практика больших шаманов и шаманское сознание в целом (в тех вариантах, в которых интерпретаторам удается получить свои данные), но не фольклорно-этнографическая традиция как таковая и не проявление магико-мистического у шаманствующих, то дополнительные термины оказываются излишними. В нашей этнологической, этнографической и фольклористической литературе обычно употребляются наименования, наиболее удобные для авторов (порой выбор слова диктуется просто стилистическим оформлением текста). Неразличение понятий свидетельствует, как правило, о том, что автор обращается только к материалу, имеющему отношение к мировоззрению и практике больших шаманов, не имея в своем распоряжении другого, либо же не видит смысла включать в шаманство (шаманизм) ненужные с его точки зрения факты. В такой ситуации проще не различать термины.

Попытки дифференцировать явление и ввести дополнительные уточнения в терминологические характеристики в отечественной науке имели место не единожды. Обратим внимание на отдельные предложения терминологических разграничений. В этом отношении показателен сборник статей «Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX - начала XX в.)» (Л., 1981), где были предложены различные трактовки терминов «шаманство» и «шаманизм». Составитель сборника И.С.Вдовин указал: «Уже первые попытки анализа и обобщения сибирских материалов продиктовали необходимость уяснить значение понятий «шаманизм» и «шаманство». Синонимичное употребление этих терминов мешало выяснению существа дела. Часто трудно было понять, о чем идет речь - не то о системе представлений, культов, не то лишь о действиях шаманов»[36].

Наиболее четко определила понятия и разграничила термины в своей статье Л.В.Хомич, которая считает: «В настоящее время одни исследователи ранних форм религии различают понятия и термины «шаманизм» и «шаманство», другие употребляют их параллельно. Как представляется, целесообразно разделить эти понятия, понимая под шаманизмом совокупность тех представлений об окружающем мире и человеке, которые подготовили формирование такого явления, как

шаманство. Последнее можно рассматривать как форму ранних религиозных верований, связанную с наличием особого лица, отправляющего культовые действия в виде определенного ритуала - камлания (от тюркского *кам* - шаман). Таким образом, термин «шаманизм» более широкий, чем термин «шаманство», так как распространяется на периоды, когда самого шамана могло и не быть. В то же время вся шаманская деятельность связана с шаманистскими представлениями»[37].

Попытки ввести в научный оборот усложненную терминологию успехом не увенчались: исследователи остались на своих позициях, некоторые из них высказались против введения дополнительного наименования[38]. В пятом выпуске известного «Свода этнографических понятий и терминов» В.Н.Басилов, написавший словарную статью «Шаманство (шаманизм)», подчеркнул: «Наряду с термином Ш.(аманство) в отечетсвенной литературе употребляется и термин «шаманизм», чаще всего как синоним Ш. Вместе с тем отдельные исследователи разграничивают эти два термина, понимая под шаманизмом обычно совокупность религиозных воззрений народов, у которых Ш. было главным, имевшим важную социальную роль культом. Известны попытки придать термину «шаманизм» и иной смысл, не получившие, впрочем, признания»[39].

Сам В.Н.Басилов четко высказался на этот счет в одной из последних своих статей: «Как и Л.П.Потапов, я не вижу смысла в наделении этих терминов разным содержанием. Шаманство – русское слово, шаманизм – то же самое слово в западноевропейском звучании, вот и вся разница»[40]. Очень жаль, что важнейший момент в определении понятий и их наименовании был сведен автором к игре словами.

Представляется, что продолжать подборку высказываний как и саму периодически возникающую дискуссию – довольно бессмысленно. Различия в мнениях авторов вполне очевидны, как очевиден и подтекст этих позиций. Единственное замечание необходимо сделать по поводу лингвистической стороны проблемы. Слово «шаманство», даже если оставлять за ним позицию «русского слова», а «шаманизм» (кстати, последнее, кажется, гораздо более широко употребимо в специальных русскоязычных трудах) считать инородным, невзирая на то, что сам термин давно и прочно укоренился в литературе, как и суффикс «изм» - в русском языке, то возникает некая зыбкость в лингвистическом восприятии. «Шаманство» может быть по типу словообразования поставлено в один ряд с такими словами как «христианство», «язычество», с одной стороны, и «духовенство», «студенчество», с другой[41]. Для воспринимающего понятие оно оказывается исходно неясным, поскольку данный термин, каким бы

«русским» он не казался, создан в языке искусственно. В любом случае требуется пояснение к тому, что есть «шаманство»: все то, что связано с шаманской практикой и мировоззрением? шаманская доктрина? лица, принадлежащие к кругу шаманов?

Проблема строгого определения понятий и четкого использования терминов неизбежно возникает при некоторых типах анализа фольклорно-этнографического материала, связанного с шаманской практикой. И это естественно: терминологический словарь напрямую зависит от того, что и как изучается. В соответствии же с нашей трактовкой феномена речь должна идти об обозначении **принципиально различающихся явлений**.

Наш методологический подход неукоснительно требует соответствующих уточнений и в обозначении понятий, и в четком определении явлений, за ними стоящих. Мы исходим из того, что **исследование шаманской деятельности разного рода должно базироваться на осмыслении практико-психологических причин ее появления**. В основе зарождения и формирования явления лежит феномен, непознанный до сих пор и вряд ли познаваемый до конца в принципе (во всяком случае, современной наукой): ***способность человеческой психики и сознания достигать таких состояний, при которых появляется возможность суперсенситивно воспринимать окружающий мир в непривычных вариантах и экстрасенсорно воздействовать на него, достигая порой невероятных результатов***[42]. Тот же феномен явился базой для формирования иных ритуально-магических, религиозных, мистических практик. Некоторые из них были близки шаманской не только по общности основ, на которых базировались, но и по типу достижения ИСС, даже по характеру оформления внешней стороны практики, ее ритуалов[43].

Естественен непреходящий интерес к столь необычным проявлениям Человека в Природе, его контактам с Космосом. Но помимо собственно интереса к необычному и непознанному, актуализация подобных свойств и качеств вызывалась всегда и практической необходимостью в организации и упорядочении жизни коллектива, в поддержании его членов в здоровом состоянии, в обеспечении благополучия конкретных лиц или, наоборот, в нанесении ущерба кому-то. Способы вызывания к жизни необычных свойств человеческой психики и сознания, их функционирования в Природе и Космосе, оказывались подчас различными, поскольку человечество освоило довольно много вариантов погружения в ИСС. В конкретных социумах закрепились по каким-то причинам отдельные из них, которым было отдано предпочтение. Чем

дольше эксплуатировался определенный вариант достижения ИСС «посвященными», тем шире он внедрялся в жизнь коллектива, ритуальную практику, обрастая соответствующим этнокультурным контекстом. Чем дальше, тем больше этнокультурный контекст влиял на поддержание соответствующей ритуальной практики, а также на поддержание устоявшейся традиции использования конкретных вариантов перехода в ИСС. Можно сказать, генокод человека отбирал необходимую информацию и поддерживал сложившуюся в процессе эволюции психического традицию.

Знание, стимулируемое психической и бытовой необходимостью к своему проявлению, совершенствованию, сохранению, было доступно в разной степени довольно широкому кругу лиц всегда; иное дело, что только единицы из них могли достичь в освоении его значительных успехов. В шаманствующих социумах далеко не все они считаются собственно шаманами. Однако относить «не-шаманов» к каким-то иным категориям приобщившихся к магико-мистической практике было бы странно: эти люди осуществляют свою практику в рамках конкретной этнокультурной шаманской традиции, не стремясь выйти за ее пределы. И даже в случаях, когда знание инициировано и получено каким-то иным «нешаманским» путем, они пытаются использовать его в рамках известного и привычного этнокультурного контекста, привнося в него соответствующее «шаманское» оформление. Именно потому все магико-мистические проявления в традиционном этнокультурном обществе при наличии шаманской практики оказываются шаманскими по своему оформлению, а в максимальной степени и по содержанию[44]. В такой ситуации можно выделять различные категории шаманов и шаманствующих, но вряд ли есть смысл разграничивать внутри традиции ее «шаманскую» и «нешаманскую» составляющие, например, по принципу профессионализма.

Стремление разделить и терминологически определить общую систему представлений, сформировавшуюся в коллективе «приобщенных», к знанию через его хранителей в отличие от практики и реального знания «посвященных» представляется естественным и необходимым, как и желание отграничить от целостной системы представлений, верований, фольклорного контекста сакральное знание и его культовое проявление.

Для четкого разграничения явлений и закрепления за ними соответствующих понятий необходимо введение даже не двух, а трех терминов. Два из них, несомненно, привычно употребляемые: «шаманство» и «шаманизм». Однако мы предлагаем использовать данные слова терминологически в соответствии с их лингвистическим статусом.

«Шаманство» (Schamanentum», «Shamanhood»), как и «язычество» («Heidentum», «Heathendom») должно употребляться в значении ***система общих представлений, верований, ритуальной практики в шаманствующих этносах***. Этот термин – наиболее объемный, охватывающий круг познаний посвященных и приобщенных к собственно шаманской деятельности, ритуально-практическую сторону жизни целостного шаманствующего социума. Он близок терминам «язычество», «христианство», «мусульманство» и т.п. в плане широты охвата явления: то есть, это не только культ или религиозная система, но сфера духовной и материальной культуры, базирующейся на соответствующем мировоззрении, система практико-бытовых и культово-религиозных ритуалов на основе определенного сакрального знания. Таким образом, ***шаманство*** – термин наиболее общий, включающий весь круг познаний, представлений, практики, сформировавшихся на базе знания «посвященных» и синтезировавший в общую систему более ранние или заимствованные мировоззренческие и практико-ритуальные компоненты.

Шаманство как целостная система может исследоваться в рамках общего изучения фольклорно-этнографической традиции социума. Но эта система слишком объемна и неоднородна. При установке на исследование ядра представлений, сути явления, ее необходимо дифференцировать. В таком случае стоит ввести два термина, каждый из которых будет обозначать понятие, охватывающее часть сложного явления[45]. Этими терминами могут быть уже известные ***«шаманизм»*** и ***«бытовое шаманство»***[46].

«Шаманизм» («Schamanism», «Shamanism») выделяется на фоне шаманства в целом как четко оформленная система священного знания магико- и религиозно-мистического характера и наработанная ритуальная практика, связанная с трансформацией сознания (переходом в ШСС и работой в них); круг лиц, являющихся шаманами, как правило, стремится к профессионализму, формированию жреческой касты служителей соответствующего культа. В рамках шаманизма формируется и четко оформляется структура религиозных представлений.

Термин «шаманизм» распространяется на деятельность инициированных и «посвященных» шаманов, в то время как «бытовое шаманство» – на деятельность «приобщенных» к сакральному знанию лиц, поддерживающих шаманскую традицию в бытовых обстоятельствах: отправляющих необходимые обряды, блюдущих соответствующие обычаи, передающих соплеменникам (новым поколениям в первую очередь) сведения о сакральной стороне жизни общества, наиболее известные знания

опсихо-энергетической практике, энерго-информационных свойствах Природы и Человека.

Изначальная цель, преследуемая нами - изучение бытового шаманства и шаманизма в их взаимодействии и взаимоотношениях с фольклорно-этнографической традицией в целом. Термины «шаманство», «шаманизм», «бытовое шаманство» не могут рассматриваться как отображающие стадиальное формирование феномена, хотя и в историческом аспекте исследования их набор позволяет четко определять явление и его компоненты. Вопрос о реконструкции или «послойном» (поэтапном) анализе возникшего и развивающегося шаманства в данной работе не ставится. Кроме того, заметим, что мы не пытаемся безоговорочно разграничивать «классический» шаманизм и его современный вариант, считая первый шаманизмом, а второй уже не относя к таковому. В историческом плане шаманство в целом, как любое подобное явление, претерпевало постоянные изменения внешнего характера (особенно бытовое шаманство) под влиянием административно-религиозного давления, разнородных этнокультурных контактов. Наша методика позволяет выявить не только зыбкую грань различий между бытовым шаманством и шаманизмом, но и разницу между явлениями «класического шаманства» и «неошаманства», а также определить терминологически и по существу разницу между культурами, где имеет место только (бытовое) шаманство (напр., ительмены - ср.[47]) и где существует/существовало шаманство с развитыми формами шаманизма наряду с бытовым шаманством.

Теперь попытаемся дать более четкие определения шаманства, шаманизма, бытового шаманства. Формулировки в данном случае могут представлять собой в основном перечень набора признаков в силу сложности и многогранности самих явлений.

ШАМАНСТВО - довольно четко оформленная и широко распространенная в конкретных этнокультурных вариантах ***система представлений*** мифолого-религиозного характера, ***сформировавшаяся и эволюционирующая на основе знаний об энерго-информационной природе Вселенной и Человека***, имеющая свое многообразное ***ритуально-практическое выражение***, при необходимости с использованием специфических техник достижения измененных (шаманских) состояний сознания (ИСС (ШСС)) и работы в них (шаманские камлания, иные сеансы шаманствующих).

ШАМАНИЗМ - это ***сумма эзотерических и экзотерических (практических) знаний об энерго-информационном в природе и психическом в человеке*** (включая уровни сознания-подсознания-бессознательного) + ***комплекс навыков*** корректировки состояния universum'а и homo sapiens'а с помощью ***воздействия на энерго-информационное и психическое (через них на эмоциональное и физическое) путем использования особых (чаще - аффективного типа) техник достижения ИСС*** + допускающая частичные изменения многослойная ***система верований и представлений***, обусловленных этими знаниями и навыками (теоретическое осмысление практикума), которые отображаются в духовной и материальной культуре человечества, обретая в каждом конкретном обществе (с учетом как пространственных, так и временных констант - то есть, географических и исторических параметров) свою этносоциокультурную окраску.

БЫТОВОЕ ШАМАНСТВО – ***магико-мистическая и ритуально-практическая сторона жизни*** шаманствующего социума, ***определяемая системой верований и представлений, сформировавшихся на основе сведений о шаманском знании и практике*** с включением в эту вторичную (по отношению к шаманизму) систему более ранних собственных и заимствованных верований и представлений.

Понятие «бытовое шаманство» охватывает значительную часть духовной культуры социума и сопряженных с ней практико-бытовых проявлений. Необходимость его введения в научный терминологический словарь диктуется тем, что в шаманствующих обществах а)сознание (и подсознание) людей настолько сильно впитало идеи шаманского эзотеризма, что ими оказывается пронизана фактически вся культура; б)многие «не-шаманы» (то есть, не прошедшие духовную инициацию и не имеющие посвящения) в силу определенного психо-эмоционального статуса членов шаманствующих социумов обладают некоторыми «шаманскими» способностями и качествами, используя их при необходимости в узком кругу; в)фольклорно-этнографическая традиция таких обществ оказывается в значительной степени сориентированной на систему верований, представлений, познаний, экстраполируемой шаманизмом.

В жизни круг шаманов и масса шаманствующих тесно взаимодействуют между собой. Это обусловливает зримое единство традиционной культуры. Однако ее потаенный пласт, который обычно остается скрытым от глаз стороннего наблюдателя, далекого от магико-мистического знания, связан именно с инициированными и посвященными шаманами. Их внутреннее знание и, в свете этого, представления о человеке, природе, Вселенной несколько отличаются от тех познаний,

которыми обладает непосвященное большинство[48]. Понять «посвященных» и ощутить их состояние – задача почти неразрешимая[49] (за исключением прямого обращения к практике ИСС, да и ее порой бывает недостаточно[50]).

Исследуя шаманизм, ученые, как правило, исходят из постулата, что главное в этом феномене – фигура шамана[51]. В традиционном обществе шаманов обычно различают по роду занятий, оценке их силы и знаний (со стороны «приобщенных»), личностным качествам, -а это перерастает в итоге в разграничение шаманской практики на «белую» и «черную» (хорошую и плохую или осуществляемую с помощью хороших и плохих духов), а также самих шаманов на «белых» и «черных» (жрецов культа в шаманизме и собственно шаманов) и т.д. Но не каждый социум предлагает исследователю готовые характеристики и классификации. Например, относительно нганасан Г.Н.Грачева отметила: «К особенностям нганасанского шаманства необходимо отнести отсутствие – в обозримое источниками время – деление шаманов на определенные категории (...). Каждый, кто считался шаманом (*на – но*), был призван в меру своих способностей выполнять все шаманские функции. Другое дело, что одни из них занимались преимущественно лечением болезней, другие – предсказаниями, третьи показывали фокусы. Кроме того, очень расплывчат был и критерий, по которому тот или иной человек считался или не считался шаманом. Зачастую близкая этому человеку группа людей могла считать его шаманом, в то время как другие не признавали его таковым. Таких споров не возникало, когда речь шла о сильных шаманах. Еще сложнее этот вопрос выглядел, когда суждение высказывалось кем-нибудь из больших шаманов. Тогда, как правило, оказывалось, что настоящие шаманы – это только те, кого уже нет». «По нганасанскому фольклору в некоторых случаях прослеживается, что обращаться к существам потустороннего мира при необходимости мог старший мужчина семьи или кочевой группы»[52].

О широте распространения шаманского знания свидетельствовал Г.Н.Прокофьев, который писал: «Я склонен думать, что каждый остяк (селькуп, - Е.П.) сумеет подшаманить. По крайней мере все мои ученики шаманят»[53].

Естественно, были и иные соотношения «шаманов» и «шаманствующих». Там, где имелись большие шаманы и число их было значительно - как правило, наблюдалась другая картина. Такая ситуация позволяет классифицировать шаманов по типам и категориям, которые выделялись в среде хранителей традиционной культуры и были учтены исследователями практики шаманствующих. Обратим внимание на то, что

учитываются обычно только те лица, которых в коллективе признают за посвященных шаманов. Например, в своей обобщающей по этому вопросу работе P.Hajdu[54] называет – со ссылкой на труды Nioradse[55], Harva[56], Ohlmarks[57] и других – три класса шаманов с учетом их деятельности и знаний[58], подчеркивая при этом: «Es gab natürlich auch viele andere Kriterien für die Klassifikation der Schamanen (z. B. die Art und die Macht ihrer Hilfsgeister u.a.m.). So ist also fast unmöglich, ein vollständiges Klassifikationsystem aufzustellen»[59]. Собственая классификация автора состоит из четырех позиций[60].

Надо отметить, что предложенные классификации, выполненные с учетом ситуации, имеющей место в среде хранителей фольклорно-этнографической традиции, довольно четки во многих отношениях, в том числе, в отношении основ знания, навыков работы в ШСС. Но такое классифицирование чревато постоянными ошибками (возможность ошибаться заложена в самом разграничении лиц). Например, первая группа шаманов может включать в своей состав некоторых искусных гипнотизеров, знатоков трюкачества и фокусов, умело проводящих артистический акт камлания. У них могут быть вообще не развиты те способности, которые психологами относятся к разряду «необычных». При этом выстраивание по «силе» групп шаманов всегда довольно условно, поскольку, как известно, в таком классифицировании надо учитывать два варианта необычных качеств: сенситивные и экстрасенсорные способности, дающие совершенно разные возможности[61]; сказать же, какие из них важнее или сильнее – нереально.

Очевидно, что исследователи, классифицируя шаманов с учетом мнений хранителей культурной традиции, испытывают большие затруднения, поскольку, как подчеркивает цитириваный выше автор, классы шаманов не всегда четко дифференцируются и точно определяются в языке. Последнее совершенно естественно: при исследовании народной культуры на основе только законов формальной логики вряд ли можно достигнуть многого. Расплывчатость и нечеткость народной терминологии имеет место в отношении различных явлений. Но в ситуации с шаманизмом есть дополнительная сложность: называют шаманов и определяют их специфику обычно люди, «приобщенные» к знанию, а не «посвященные» в него; кроме того, сами «посвященные» порой весьма индивидуально воспринимают свои способности и определяют собственную специфику.

Обратим внимание на то, что в случае с магико-мистической практикой и людьми, обладающими необычными способностями, очень сложно что-либо расклассифицировать даже в лабораторных условиях.

Кроме того, личность, обладающая необычным «даром», может эволюционировать в своих принципах работы, достигая со временем значительных результатов в ранее несвойственных ей областях знания и практики.

И еще один, кажется, важный момент. Работа с восточнославянской магико-мистической практикой (как одной из наиболее известных и изученных) демонстрирует, что в этой традиции все классификации (на колдунов, ведунов, знахарей; представителей белой и черной магии; специалистов по конкретным отраслям медицинской деятельности и т.п.) оказываются сомнительными. В реальности очень сильная личность со способностями типа «колдовских» может, например, специализироваться на лечении двух-трех заболеваний, а человек, знающий массу заговоров и берущийся избавлять от всех напастей сразу может не обладать никакими необычными способностями, но выступать в роли прекрасного психотерапевта.

Совершенно естественно, что традиционная терминология отражает различные варианты внутреннего классифицирования специалистов, пытаясь учесть в конкретном случае индивидуальные особенности, либо же, наоборот, использует условную терминорлогию обобщенного характера (в восточнославянской традиции часто, например, «бабка», «тетка», «дедушка» и пр.). И даже выделение специалистов «узкого» профиля[62] может оказаться весьма условным: специалист по преимуществу занимается конкретным делом, но при необходимости часто может делать и что-то иное.

Ситуация с МиРМП в любой фольклорно-этнографической традиции будет приблизительно такой же. Попытки классифицирования шаманов дадут только условную картину, более или менее удобную для работы исследователя в определенном направлении.

Варианты разделения на «шаманов» – «не-шаманов» по принципу: камлает – не камлает; камлает с бубном - камлает без бубна и т.п. удобны только для внешней (этнографическо-описательной) характеристики традиции. Разумеется, если исследователь не ставит своей целью постижение психо-физиологических основ явления, а имеет задачу охарактеризовать материал описательно-этнографически, такие разграничения естественны и, может быть, достаточны. Основное возражение, которое вызывает данное разделение связано с тем, что камлать может не только человек с необычными способностями, знаниями и навыками («посвященный»), но и опытный шарлатан, хороший актер-имитатор, гипнотизер-иллюзионист. Кстати, названные категории лиц, не

обладающих ИСС-способностями, порой могут производить гораздо более сильное впечатление на окружающих, чем настоящие «посвященные», «инициированные духами».

Нам представляется, что термин «шаман» должен распространяться только на круг «посвященных» лиц[63]. Это означает: 1)шаман обладает способностями работы в ИСС (*сенситивными и экстрасенсорными, возможно, развитыми в разной степени)*, 2)он был «призван духами» (либо получил возможность общения с ними иными путями) – прошел инициацию, т.е. освоил различные варианты работы собственного сознания-подсознания-бессознательного (в первую очередь, аффективный тип перехода и работы в ИСС; *сенситивные и экстрасенсорные направления работы могут осваиваться в различной степени; высокая степень сенситивной одаренности позволяет кандидату получать не только знание, но и навыки*), 3)шаман обычно хорошо знает мифолого-мировоззренческую концепцию своего социума, а также может знать фольклорно-этнографическую традицию (в первую очередь ее магико-мистическую сферу), ритуальную практику[64], 4)прошел *обучение-посвящение* или просто получил *посвящение-признание* со стороны соплеменников, 5)его деятельность в основном распространяется на собственно «шаманские» задачи в коллективе. Кроме этого, важно 6)начилие музыкально-поэтической одаренности шамана, 7)его принадлежности к одному из наиболее развитых творческо-психологических типов (как правило, *«исполнитель-импровизатор»* или *«творец»*). Наличие шаманской родословной может быть дополнительной характеристикой. Таким образом, для нас ***шаман – суперсенситив/экстрасенс (обладатель эзотерического знания), охраняющий и сохраняющий свой коллектив во взаимоотношениях его с Природой и Космосом; знаток и хранитель мифолого-мировоззренческого комплекса своего социума, имеющий возможность его трансформировать при творческом отношении как к комплексу названных представлений, так и к фольклорно-этнографическому наследию в целом***[65].

Каждый из постулатов опирается на сумму всех других, поскольку отдельными указанными качествами могут обладать лица, не имеющие отношения к шаманам. Способностями работы в ИСС наделены практически все люди; иное дело в какой степени и насколько они эти способности развивают и используют в течение жизни. Частично освоить возможности работы в ИСС могут многие, среди них будут и те, кого не минует призыв со стороны духов, однако, для иной сферы деятельности –

эпические певцы, например. Знанием фольклорно-этнографической традиции в «нешаманствующих» социумах могут отличаться личности с развитыми суперсенситивно/экстрасенсорными свойствами (отметим: крайне редко использующие аффективный тип перехода в ИСС) – колдуны, ведуны и др. Получить посвящение и признание в коллективе порой удается гипнотизерам и удачливым психотерапевтам-шарлатанам. Творчески одаренных личностей гораздо больше, чем людей, которые занимаются магико-мистической практикой и шаманством, в частности. К развитым творчески-психологическим типам относятся люди, порой не помышляющие о магико-мистической практике, но активно влияющие на иные сферы фольклорно-этнографического наследия.

Предложенные принципы выделения и определения фигуры шамана учитывают все важнейшие стороны. Но к этому необходимо добавить, что настоящий шаман является не просто хранителем и творческим обновителем традиционного наследия своего коллектива – он обладатель эзотерического знания, которым постоянно пользуется в своей практике (не будем останавливаться сейчас на вопросе о его реальности и реалистичности). Частые контакты с «запредельным» делают такого человека отличным от других. Он не только посредник между реальным и ирреальным, но и творец ирреального[66], влияющий на ход реальных событий и состояний. Такая ситуация в значительной мере трансформирует психику. Трансформации, как правило, соответствуют естественным наклонностям человека: «этический» тип будет стремиться к просветленности, чистоте помыслов и деяний; противоположный ему – к овладению силой и использованию ее в собственных корыстных интересах. Это порождает «стороннее классифицирование» на белых и черных шаманов, что поддерживается, обычно, особенностями ирреальной ориентации шамана.

Собственно шаманов, как известно, в коллективах бывает сравнительно немного. Однако есть сообщения о том, что порой у тех или других народов «шаманят» почти все взрослые члены общества. К такому варианту занятий шаманством вряд ли стоит относиться как к настоящим шаманским действам. Подобные проявления, как правило, являются типичными примерами «бытового шаманства». Лица, осуществляющие обрядовые действа по контакту с потусторонним, могут называться или нет шаманами; это суть дела не меняет. Среди них обычно выделяются различные по сенсорно-сенситивной одаренности и степени «приобщения» к знанию «посвященных» личности.

Попытки разграничения на «шаманов» – «нешаманов» и «шаманов различных классов» в такой ситуации весьма сложны. Однако, это разграничение возможно при учете основополагающих качеств лиц, имеющих отношение к практике шаманов и шаманствующих. Разумеется, «по силе» - разделить шаманов нереально. Эта характеристика более чем условна. Во-первых, силовые оценки со стороны всегда далеки от действительных; во-вторых, сами шаманы также не могут четко определить свое силовое соотношение[67]. Очевидно, критерий избран неправильно. «Сила» (надо полагать, сила воздействия на окружающий мир) не всегда одинакова у обладателя ИСС-способностей в течение жизни, в течение суток – меняется психо-физическое состояние человека, меняются погодные и природные условия и т.д.; всегда различны объекты воздействия, рабочие задачи и пр. «Силой» меряться в шаманской практике можно только при показе иллюзионистских трюков и фокусов – а это не имеет прямого отношения к настоящим шаманским задачам.

Не могут быть точными попытки выделить «больших», «средних», «малых» шаманов по специфике их деятельности. Эта деятельность, как уже указывалось, может быть построена не на владении необычными способностями и знаниями, а на трюкачестве и гипнотизме. Тем более, когда речь идет о формировании касты жреческого типа, куда всякий раз пытаются проникнуть «сомнительные элементы» (проблема реальной власти). Однако в разделение на больших, средних и малых шаманов отражает некую общую логику разграничения лиц с необычными способностями на определенные классы или категории. Эти группы лиц довольно легко выделяются по принципам их воздействия на окружающий мир (экстрасенсорная работа) и способам получения сведений различного порядка об окружающих и окружающем (суперсенситивное получение информации). Поскольку принципы такого разделения базируются на общих принципах раделения лиц, обладающих ИСС-свойствами, то можно сослаться на уже предложенное ранее разграничение современных народных целителей (среди которых, кстати, есть и шаманы) в сравнении с представителями традиционной знахарско-ведовско-колдовской практики славян. Это классификация насчитывает три основных типа практикующих в «магико-мистической» сфере: 1)эниосуггестологи, 2)биоэнерготерапевты, 3)психо-физиотерапевты[68].

В данном случае ограничимся только общим указанием на возможножности исследования фигуры шамана на основе предлагаемого разделения - это задача большой самостоятельной работы. Возвращаясь же к основной теме данной статьи: хотим подчеркнуть, что споры о словах,

даже если эти слова - специальные научные термины, не столь важны, как непредвзятое изучение самого явления от его основ. Начинать надо с начала, которое, как свидетельствует великий и могучий русский язык, является одновременно и концом[69]. Если исследователь пытается понять суть такого явления как шаманство, то ему лучше всего, как и в любом ином случае, где есть возможность истинность утверждений проверить практикой и научным экспериментом, обратиться к анализу ИСС и психо-энерго-информационных проявлений человеческих способностей в них, что в настоящее время уже возможно осуществлять с помощью приборов[70]. На этом уровне выявляется наличие пси-возможностей конкретного индивида - в данном случае безразлично, кто это: современное российское чудо в перьях, именующее себя представителем культа вуду, сибирский (нео)шаман, народный целитель, избавляющий пациентов от сложнейших заболеваний, часто неподвластных медицине. или «посланник Альфы Андромеды»: важно обнаружить наличие у человека суперсенситивных и экстрасенсорных свойств. Если таковые имеются, можно говорить о причастности данного «экстрасенса» или «суперсенситива» к тем, кого мы условно поименовали «посвященными» - обладающими эзотерическим знанием, каким располагает и умеет его использовать одаренный сенситив. А вот уже после этого можно определять границы шаманизма и его особенности, опираясь на этнографический, археологический и иной материал. Дискутировать же с помощью только логических умозаключений и подбора фактов, устраивающих ученого, - дело занятное, но далеко не всегда приводящее к решению поставленных задач.

Примечания

[1] *Басилов В.Н.* Что такое шаманство? // ЭО, 1997, N5, с.3-16.

[2] Авторы статьи рассчитывали на то, что данная работа будет прочитана В.Н.Басиловым и он сможет высказаться по поводу предложенной концепции, - к сожалению, статья была закончена слишком поздно.

[3] *Басилов В.Н.* Что такое шаманство... С.13.

[4] У хранителей традиционной культуры, как известно, всегда возникают опасения при общении с чужими людьми, непонятно для чего интересующимися их жизнью и обычаями. Как правило, при вопросах о жанрах, связанных с «потаенными» сведениями, фольклористы получают уклончивые ответы или отрицание знания информации; это распространяется, например, на несказочную прозу – легенды, предания с определенными социальными идеями, - на сказочную и несказочную прозу эротического характера – «заветные» сказки, анекдоты, - и, разумеется, на жанры, связанные с сакральным знанием, на магико-мистическую

практику. Об особенностях работы с фольклорно-этнографическим материалом см.: *Харитонова В.И.* К вопросу об объективности интерпретации фольклорно-этнографических фактов // *Харитонова В.И.* Традиционная магико-медицинская практика и современное народное целительство: Статьи и материалы / Российский этнограф. М.: ИЭА РАН, 1995, с. 131-150.

[5] Сама по себе такая ситуация понятна и естественна. Хотим обратить внимание на один момент, связанный с ней: описания камланий и иных шаманских действ делались, как правило, не в естественной ситуации (в лучшем случае собиратель сначала наблюдал камлание, а потом старался записать увиденное или просил «пересказать» происшедшее) и часто даже не от самих шаманов, а от тех, кто «подшаманивал» или просто был сторонним наблюдателем. Это означает, что в распоряжении исследователя, поставившего себе цель понять такие феномены как «шаман» и «шаманство», очень мало шансов оценить их достоверно при изучении только по имеющимся записям и поверхностным наблюдениям. «Полевая» работа с представителями шаманствующих этносов приводит к тому, что ученый иногда меняет свою позицию - не будем говорить о «крайностях», ссылаясь в очередной раз на персональный опыт *М.Харнера,* но обратим внимание, например, на приводимые материалы и оценки в публикуемой в данном сборнике статье М.М.Балзер «Современный саха-шаман».

[6] Варьирование наименований состояния сознания - ИСС, НСС, ШСС - связано в основном с авторскими концепциями. Исследователи шаманства и практики шаманских путешествий (см. школу *М.Харнера* и др.) предпочитают, естественно, последний термин; психологи чаще используют ИСС, либо же отличают измененные состояния (реально имеющие место у всех людей, например, состояние сна) от необычных как разновидностей некого отклонения от свойственной всем нормы (ср.: *Гостев А.А.* Образная сфера человека. М ., 1992).

В зарубежной терминологии: ASC – Alter State of Consciousness (*Tart C.T.* States of Consciousness. – New York, 1975), ABZ – aussergewöhnlicher Bewusstseinszustand или VWB – verändertes Wachbewusstsein (*Dittrich A., Scharfetter C.* Phenomenologie aussergewöhnlicher Bewusstseinszustände // Ethnopsychotherapie. Psychotherapie mittels aussergewöhnlicher Bewusstseinszustände in westlichen und indigenen Kulturen / *Dittrich A., Scharfetter C.* (Hrsg.) – Stuttgart, 1987, S. 35-44) и др.

[7] В отношении «проявления» шаманских способностей в настоящее время очень показательной является уже упоминавшаяся статья-очерк *М.М.Балзер* (см.: *Balzer M.M.* Two Urban Shamans: Unmasking Leadership in Fin-de-Soviet Siberia // George E. Marcus (Ed.) Perilous States. Conversations on Culture, Politics, and Nation. The University of Chicago Press. Chicago and London. 1993, pp.1341-165), где автор (интерпретируя факты отлично от нас) приводит два примера достаточно ярко выраженного стремления решить с помощью эксплуатации идеи шаманизма некоторые личные проблемы (А.С.Борисов, В.А.Кондаков), но в той же работе есть и иной весьма редкий пример «бремени шаманской судьбы» – широко известный в Саха шаман из Вилюйского района, деятельность которого невозможно связать с политико-экономической ситуацией.

[8] Некоторые эволюционные изменения этих свойств вполне закономерны. Например, в палеоантропологических исследованиях имеются указания на трансформацию шишковидной железы человека, а в связи с этим и частичную утрату сенсорных свойств. См. об этом.: *Поршнев Б.Ф.* О начале человеческой истории (Проблемы палеопсихологии). М., 1980.

[9] В разное время отношение к подобным свойствам человека и природы были, как известно, различными. Общая тенденция выражалась в том, что Знание об их сути было возведено в ранг эзотерического. Постичь его пытались чаще всего стараясь попасть в круг избранных. И только в наши дни наблюдаются серьезные изменения в процесс исследования эзотерики – она становится достоянием большой науки. Некоторые открытия последних лет разъясняют многое в тайном знании. Реферативный очерк отдельных исследований см.: *Харитонова В.И.* Заговорно-заклинательное искусство восточных славян (Проблемы традиционных исследований и возможности новых интерпретаций) / Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т.3. М., 1999.

[10] Исключение, пожалуй, составляют приверженцы школы *М.Харнера*. Отметим также, что в исследовании явлений такого рода во многом преуспела западная психология. См., напр., немецкий психологический журнал «Curare», посвященный подобным проблемам.

[11] *Даль В.И.* О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа. Спб., 1996, с.33.

«В определении шаманских возможностей по части лечения Г.У.Свердруп пошел в своих предположениях дальше других авторов. «Несмотря на все их невежество, чукотские шаманы тем не менее в некоторых случаях бывают в состоянии помочь, и едва ли можно их пресловутые исцеления приписать одним случайностям. Можно предположить исцеление посредством гипноза, внушения или наложения рук; возможно, что некоторые из них обладают теми таинственными способностями, сущность которых мы едва ли в силах определить, но существование которых нельзя отрицать». (*Свердруп Г.У.* Плавание на судне «Мод» в водах морей Лаптевых и Восточно-Сибирского. Л., 1930, с.303-306; цит. по: *Вдовин И.С.* Чукотские шаманы и их социальные функции // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалм второй половины XIX - начала XX в.). - Л., 1981, с.207.

[12] Религиозные верования: Свод этнографических понятий и терминов. Вып.5. М., 1993, с. 221.

[13] Религиозные верования... С.224.

[14] *Мирча Элиаде*. Шаманизм: архаические техники экстаза. Киев, 1998.

[15] *Мирча Элиаде*. Шаманизм... С.18.

[16] *Мирча Элиаде*. Шаманизм... С.18.

[17] Транс и экстаз в нашей трактовке считаются определенными фазами ИСС, в соответствии с психолого-психиатрическими концепциями. Продробно см., напр.: *Харитонова В.И.* Традиционная магико-медицинская практика и современное народное целительство. Статьи и материалы / Российский

этнограф. Вып.23. М., 1995.

[18] *Коновалов Д.Г.* Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве. Ч.1, вып.1. Физические явления в картине сектантского экстаза. Сергиев Посад, 1908.

См. также: *Rosenbohm A.* Halluzinogene Drogen im Schamanismus: Mythos und Ritual im kulturellen Vergleich / Marburger Studien zur Völkerkunde; Bd.8. – Berlin: Reimer, 1991, (178 S.) S. 20: «Der rituelle ekstatische Zustand ist in fast jeder Kultur zu finden und Gegenstand von Untersuchungen nicht nur der Religionswissenschaft und Ethnologie, sondern auch der Medizin und Psychologie». См. также более ранние труды, напр.: Lewis I.M. Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism. – Hammondsworht, 1971.

[19] О сохранении таких техник среди сектантов до наших дней свидетельствуют исследователи, ведущие «полевые» наблюдения, напр., *М.Мазо* (устное сообщение).

[20] См., напр.: *Райт Гарри.* Свидетель колдовства. М., 1971 и др.

[21] См., напр.: *Дугаров Д.С.* Исторические корни белого шаманства (ма материале обрядового фольклора бурят). М., 1991, с.254-256 и др.; *Кнорозов Ю.В.* Шаманский зикр в подземелье Мазяумхан-Сулу // Этнографическое обозрение. 1994, № 6, с. 91-96.

[22] Аффективный тип выхода на тот или иной вариант ИСС может происходить у людей, не подозревающих о собственных возможностях, например, на молодежных дискотеках, где определенные музыкальные ритмы, танцевальные движения и прочее приводят многих к довольно глубоким стадиям ИСС.

[23] См. об этом, напр.: *Свидерская Н.Е.* Нейрофизиология в исследовании ИСС // Шаманство и иные традиционные верования и практики: материалы конгресса / Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т.5. Ч.1. М., 1999.

[24] Восточнославянские колдуны, считающиеся наследниками волхвов, выработали иную практику погружения в ИСС, гораздо более экономную по затрате психо-физической энергии и быструю по времени перехода в ИСС и работе в них, в то время как волхвы на Руси, судя по дошедшим до нас свидетельствам (см., напр.: *Аничков Е.В.* Язычество и Древняя Русь. Спб., 1914) практиковали именно аффективный тип работы, свойственный большинству шаманствующих.

[25] Именно поэтому камлания не только полезны для обладателей «сверхспособностей», но и вредны в случаях сильных перегрузок; их дозировка определяется для конкретной личности ее психо-физическим статусом - чем здоровее шаман, тем больше он может работать без ущерба для себя.

[26] См., напр.: Религиозные верования... С. 223-224.

[27] К сожалению, этот вопрос почти не изучался, особенно ситуация климактерического периода. В отношении периода полового созревания проводились исследования, связанные с полтергейстом (напр., в Фонде парапсихологии им. Л.Л.Васильева). Периодом беременности и родов интересовалась трансперсональная психология (см., напр., работы Ст.Грофа. - *Гроф*

Ст. За пределами мозга. М. 1993 и др.) Из отечественных ученых специальными изысканиями в этой области в настоящее время занимается Д.Л.Спивак (*Спивак Д.Л.* Гендерно-специфические изменения состояния сознания // Шаманство и иные традиционные верования... Ч.2.).

[28] См., напр., описание камлания духу Белой волчицы: проведенного *Т.В.Кобежиковой*, после которого она чувствовала себя совершенно больной и разбитой - см.: *Харитонова В.И.* Заговорно-заклинательное искусство... Р. «Приложения».

[29] Достаточно указать на судьбы Ф.М.Достоевского, Н.В.Гоголя, В.М.Гаршина. Здесь же можно напомнить об уникальных возможностях видения у некоторых из этих и других авторов: например, раннее стихотворение Н.В.Гоголя «Италия», в котором было дано удивительно точное описание одного из итальянских видов, хотя на тот момент он в Италии еще не бывал; необычные предчувствия А.С.Пушкина (кстати, обратим внимание на стихотворение «Пророк», сюжетная ситуация которого являет собой довольно типичное описание... шаманского посвящения духами, эттетии).

[30] О типах исполнителей см.: *Харитонова В.И.* Восточнославянская причеть и ее исполнители // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1987, с. 139-148.

[31] *Ревуненкова Е.В.* Миф - обряд - религия. Некоторые аспекты проблемы на материале народов Индонезии. М., 1992, с. 95-99.

[32] *Басилов В.Н.* Посвящение во сне (Рассказ узбекского музыканта) // Этнологические исследования... Т.1. С. 36-48.

[33] В отечетственной литературе часто встречается попытка разграничивать деятельность известных шаманов и отправление ритуалов, близких шаманским, старшими членами семьи, например, либо наиболее уважаемыми людьми данного рода и т.п. Полагаем, что в данном случае вряд ли стоит разделять «шаманство» и «жречество», во всяком случае термин «жречество» здесь представляется не очень уместным. Жрецами (жрец «не претендует на экстатическую и непосредственную связь с миром божеств и духов, нередко получает свою должность по наследству и должен обучаться своей профессии у опытных специалистов»; «в культурах многих народов мира известно обилие промежуточных типов, т.е. разновидностей жрецов, в разной степени сохранявших шаманские черты» - Религиозные верования... С. 194, 195) скорее можно считать «шаманскую олигархию» – тех шаманов, которые оставляют за собой только наиболее важные функции - отправление общественных обрядово-ритуальных действ по контактам всей общины с главными божествами. Например, к жреческому типу служения максимально приблизились «белые шаманы» якутов. К явлению же семейного и родового обращения к духам больше подходит термин «бытовое шаманство» (см. *Функ Д.А.* Телеутское шаманство // Этнологические исследования... Т.2).

[34] Терминология требует пояснений в силу того, что в парапсихологии и психологии используются иногда иные термины для определения тех же явлений (ср., напр.: *Ли А.Г.* Шаманизм и парапсихология; *Мещерякова Е.В.* «Сверхвозможности посвященных»: результаты психологической экспертизы //

Шаманство и иные традиционные верования... Ч.1). Суперсенситивность в нашей трактовке - это «сверхчувственное» восприятие, тогда как «экстрасенсорность» - сверхвозможности воздействия.

[35] Некоторые сенситивно высокоодаренные личности могут почти мгновенно оценить способности сенситивного и экстрасенсорного плана другого лица. Подобные эксперименты проводились мной во ВНИЦТНМ «ЭНИОМ»; мгновенное тестирование подтверждалось результативностью работы лиц, о которых шла речь. Интересно, что в процессе работы с пациентами, например, некоторые «народные целители» высокого уровня пользуются экспресс-диагностированием (обычно не заглядывая в медицинскую карту, предъявляемую им пациентом клиники, прошедшим предварительное медицинское обследование), при котором они не только говорят, смогут ли помочь конкретному человеку, но и, если отказывают ему в помощи по причине невозможности собственной работы с ним, то назвают нужного специалиста, который действительно поможет страждующему.

[36] *Вдовин И.С.* Заключение // Проблемы истории... С. 265.

[37] *Хомич Л.В.* Шаманы у ненцев // Проблемы истории... С. 5.

[38] К числу последних относился и известнейший отечественный исследователь шаманизма *Л.П.Потапов*. См.: *Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм. Л., 1981, с.8-9.

[39] Религиозные верования... С.225.

[40] *Басилов В.Н.* Что такое шаманство? С.3.

[41] Мы намеренно не указываем здесь таких терминов, как «колдовство», «ведовство», «знахарство», поскольку их значение также четко не определено: в одних ситуациях за этими терминами стоит сакральное знание, система представлений, практико-ритуальный комплекс, в других – только практическое воздействие определенного плана. В любой ситуации эти термины значительно уже, чем «шаманство».

[42] Не будем останавливаться на пояснениях парапсихологических проблем и явлений; ограничимся отсылкой к достоверной специальной литературе на эту тему: см., напр., материалы журнала «Парапсихология и психофизика», издаваемого Фондом парапсихологии им. Л.Л.Васильева. Суммарное изложение многих фактов с комментариями см.: *Карпенко М.* Universum Sapiens (Вселенная Разумная). М., 1993 и др.

[43] Например, есть основания для сближения славянской волховской традиции, славянского язычества с шаманской практикой.

[44] Речь не идет о лицах, принципиально не включающихся в этнокультурный контекст социума (например, о русских колдунах в шаманских регионах и пр.).

[45] К сожалению, дефиниция в соответствии с законами формальной логики значительно огрубляет и упрощает процесс восприятия явления; полагаем, что исследователи, имеющие хороший опыт полевой работы отметят это сразу, но сделают скидку на необходимость создания рабочего аппарата.

[46] Такое употребление терминов, как представляется, практически не противоречит сложившейся в отечественной науке традиции (в отличие от предложения *Л.В.Хомич*). За термином «шаманство», как старым традиционным наименованием целостного явления, сохраняется его обычный смысл; «шаманизм» также привычно обозначает шаманскую практику в целом и связанные с нею явления, только в данном случае более строго дифференцируется само явление; «бытовое шаманство» характеризует тот круг явлений, которые чаще всего исследователи оставляют за пределами своих разысканий, относя их просто к бытовым фольклорно-этнографическим фактам.

[47] Ср.: *Мурашко О.А.* Шаманство и традиционное мировоззрение ительменов // С. ... данного издания.

[48] Ср.: *Симченко Ю.Б.* Религиозные верования нганасан. М., 1995.

[49] Кажется, посвященные понимают то, что интерпретаторы шаманизма находятся очень далеко от сути проблемы, значительно лучше исследователей. В одном из интервью, записанном от хакасской шаманки *Т.В.Кобежиковой*, имеется такая оценка научных трудов одного из наиболее известных отечетственных исследователей алтайского шаманизма профессора *Л.П.Потапова*: «Я во многих вопросах не согласна с Потаповым, несмотря на то, что он очень много сделал. Он как этнограф увидел только одну сторону: этнографическую, а тут глубже надо смотреть. Жалко. Ему-то вживую пришлось работать с теми шаманами, которые были. Из тех (его описаний, - В.Х.) выходит, что шаман – это не высоко духовный человек, а наоборот, это люди, которые имели низкий уровень культуры, впадали в какое-то неистовство... То есть, он сути вот этого шаманства не увидел». (Архив В.Х. Зап. В июне 1997 г. Ранее цит.: «Избранники духов», «преемники колдунов», «посвященные Учителями»: обретение магико-мистических свойств, знаний, навыков // ЭО, 1997, N 5, с. 35.)

[50] Комплекс представлений при практике работы в ИСС в значительной степени предопределяется личностным подсознанием и родовым, этническим и т.д. бессознательным. Поэтому даже посвящение в шаманы при прямом контакте с уже посвященным вряд ли может привести к полному постижению эзотерического и экзотерического знания шаманов конкретной этнокультуры.

«Was aber Während dieses Zustandes im Bewusstsein des Schamanen vor sich geht, ist für uns weitaus problematischer zu verstehen und zu erklären als die blosse Abgrenzung des Ekstase-Begriffes zu definieren» *Rosenbohm A.* Halluzinogene Drogen im Schamanismus: Mythos und Ritual im kulturellen Vergleich / Marburger Studien zur Völkerkunde; Bd.8. – Berlin: Reimer, 1991, S. 21..

[51] См., напр.: *Йохансен У.* К истории шаманизма // С.25 наст. издания.

[52] *Грачева Г.Н.* Шаманы у нганасан // Проблемы истории...С.71.

[53] Цит. по: *Прокофьева Е.Д.* Материалы по шаманству селькупов// Проблемы истории... С.58.

[54] *Hajdu P.* Von der Klassifikation der samojedischen Schamanen // Glaubenswelt und Volklore der sibirischen Völker / Hrsg.: V.Dioszegi. – Budapest, 1963, S. 161.

[55] *Nioradze G.* Ltr Schamanismus bei den sibirischen Völkern. – Stuttgsrt, 1925, S. 85-87.

[56] *Harva U.* Altain suvun uskonto (Die Religion der altaischen Völker). – Helsinki, 1933, S. 320-322.

[57] *Ohlmarks A.* Studien zum Problem des Schamanismus. – Lund – Kopenhagen. 1939, S. 52.

[58] *Hajdu P.* Von der Klassifikation... S. 161. «Zur ersten Klasse gehörten die mächtigsten und gebildetsten Schamanen, die die Fähigkeit hatten, zu Zaubern und Wunder zu tun; sie beherrschten die Kunst, mit der Geistern und den höheren Wesen zu verkehren. In die zweite Klasse wurden die Schamanen eingereiht, die überhaupt keine oder nur bis zu einem gewissen Grad Wunder tun konnten, dafür aber berühmt waren für ihre Fähigkeiten, zu heilen und die Zukunft zu deuten. In die dritte, die niedrigste Klasse gehörten Menschen mit empfindlichem Nervensystem, die Träume zu deuten verstanden und geschickt leichtere Krankheiten zu heilen vermochten. Andere Völker unterschieden gute und böse (weiße und schwarze) Schamanen, je nachdem, ob sie guten und bösen Geistern Umfang pflegten».

[59] *Hajdu P.* Von der Klassifikation... S.161.

[60] *Hajdu P.* Von der Klassifikation... S. 182. Не совсем понятно объединение столь разных по своей специализации лиц в один класс. Очевидно, автор не учитывает или не предполагает, что ясновидящие обладают не менее значительной силой и способностями, чем большие шаманы, только они, как правило, не камлают, а обращаются к «прямому знанию» (инсайту, непосредственному выходу на «Информационное поле»).

[61] На основе преобладания суперсенситивных или экстрасенсорных качеств можно говорить о разделении «знающих» на предсказателей, гадалок, ясновидящих, с одной стороны, и колдунов, магов, с другой.

[62] См., напр.: *Функ Д.А.* Телеутское шаманство... С.13-32.

[63] Ср.: «...все, где требуется по мнению окружающих его (шамана, - В.Х.) людей, вмешательство невидимых сил (*но – на*), входит в компетенцию шамана. Кроме того, он должен обладать хорошим голосом, прекрасно владеть бубном, хорошо знать фольклор народности, родословные его представителей. быть наблюдательным, обладать феноменальной памятью». (*Грачева Г.Н.* Шаманы у нганасан. С. 72.

[64] Ср.: «Во всех тунгусских и чукотско-корякских языках, а также у негидальцев, орочей, ульчей, нанайцев, удэгейцев одним и тем же словом передают значения: «сообщать накопленные поколениями представления, исторические факты» и «камлать», «шаманить» (*Ревуненкова Е.В.* Миф - обряд - религия... С.95.)

[64] Заметим, что определяя фигуру шамана в традиционном коллективе, *В.Н.Басилов* указал те качества занимающихся шаманской практикой, которые являются важными, но не первоосновными: согласно мировоззрению самого

исследователя, не связывающему шаманизм с возможностями человека в ИСС, не учтены именно суперсенситивно-экстрасенсорные качества шаманов, базирующиеся на способности входить в различные стадии ИСС (ШСС) и работать в них. Автор обращает внимание на специфику мировоззрения шаманствующих (считая это мировоззрением шаманов, т.е., не разграничивая знания «посвященных» и «приобщенных») и особенности культа: «а)священнослужитель (шаман) может исполнять свои функции только с помощью духов; б)он избран, воспитан, «пересотворен», обучен самими духами, в силу чего обладает сверхъестественными свойствами и знаниями; в)для общения с духами и божествами шаман способен проникать в иные миры; г)это общение предполагает состояние экстаза как форму ритуального поведения; д)основной ритуальный предмет шамана является воплощением его духа-покровителя, духа-помощника или двойника (внешней души), и тесно связан с личными свойствами и самой жизнью шамана» (*Басилов В.Н.* Что такое шаманство?.. С.13). Обратим внимание на то, что названные «особенности культа» являются часто и особенностями иных культов и религий; они распространены гораздо шире, чем само явление «классического шаманизма», о котором пишет автор. Например, по славянским поверьям колдуны и ведьмы также выполняют свои функции только с помощью контактов с духами («нечистой силой»), подчиненной им и, одновременно, имеющей власть над ними; традиционным знахарям и лекарям, как и современным целителям, также силу дает Бог и святые, которые избирают их, призывают к их деятельности, от которой нельзя отказываться, и те, как и шаманы, становятся обладателями «божественного дара» (с той только разницей, что в славянской традиции в силу отсутствия в ней со времен волхвов аффективной практики, момент избранничества переживается гораздо менее ярко и без видимых психических аномалий); общение с духами и божествами даже у многих современных народных целителей предполагает выход в иномирное пространство, хотя в шаманской традиции, конечно же, существует канон путешествий как основа камланий, в отличие от иных магико-мистических практик. Два последних пункта,действительно, наиболее характерны для шаманства, однако экстаз и транс являются те формы ИСС, к которым прибегают не только шаманы, но и представители различных религиозных сект, отправители древних ритуальных действ и т.д. В отношении же шманского бубна стоит напомнить о том, что в шаманской практике хорошо известны камлания не только с бубном, но и с топором, веником и другими предметами (не только в период «вырождения» классического шаманизма – см. пример *Балзер М.М.* От бубнов к сковородам: парадоксальные изменения шаманизма в истории саха (якутов) // Этнологические исследования по шаманству... Т.1. М., 1995, с. 25-36); кроме того, бубна у шамана долгое время может и не быть, однако от этого он не перестает считаться шаманом.

Конечно, в целом комплекс шаманских признаков, указанных *В.Н.Басиловым*, отграничивает шаманов от иных служителей культов, однако, повторим еще раз, здесь не хватает с нашей точки зрения главного: осознания того, что шаман – это человек обладающий способностью управлять деятельностью собственного мозга не только в ОСС, но и ИСС, НСС. Таким образом, экстаз

является не столько формой ритуального поведения, сколько внешними признаками нахождения шамана в определенной стадии ИСС.

[65] Ср.: «Заселение самими шаманами невидимого пространства воображаемыми ими практикуется довольно часто. Если у шамана Демниме высшим «богом» выступает Девятибог, то у его родного брата Тубяку этим существом является Тринадцатый бог». См.: *Грачева Г.Н.* Шаманы у нганасан. С. 75.

[66] *Грачева Г.Н.* Шаманы у нганасан. С. 71.

[67] *Харитонова В.И.* Традиционная магико-мистическая практика и современное народное целительство. - М.: ИЭА РАН, 1995, с. 41.

[68] Как известно, в русском языке слова «начало» и «конец» восходят к одному корню ***кеп.***

[69] Подобные эксперименты проводятся в настоящее время в различных лабораториях, в частности, в уже упоминавшемся Фонде парапсихологии им. Л.Л.Васильева (см.: *Ли А.Г.* Шаманизм и парапсихология // Шаманизми иные традиционные верования... Ч.1; *Ли А.Г.* Ясновидение. Формирование особых состояний сознания для раскрытия экстрасенсорных способностей человека. М., 1994 и др. работы).

Якоб Таубэ

В.Н.БАСИЛОВ И «ДУХИ ШАМАНКИ МОМОХАЛ»

Памяти Владимира Николаевича Басилова я хотел бы посвятить некоторые размышления по поводу опубликованного им материала, где рассказывается о том, как узбечка Момохал стала шаманкой. Этот материал представлен в четырех различных версиях, ни одна из которых не является идентичной другой. Различия, имеющиеся между отдельными версиями, нигде не обосновываются. Впервые о судьбе Момохал Басилов рассказл в 1985 г. в докладе на V Международном тюркологическом конгрессе в Истанбуле, который затем был напечатан на английском языке, а два года спустя в слегка модифицированной форме был издан еще раз[1]. На русском языке это вышло впервые в 1989 г., а вторично с небольшими отличиями в 1992[2]. На последней версии был основан немецкий вариант статьи[3]. В настоящей работе точкой отсчета для меня служит версия, изданная в 1989 г. по-русски, поскольку в данном случае речь идет о родном языке автора. Существенные отличия, имеющиеся в русской версии 1992 г., я ввожу в текст в угловых скобках. В отдельных случаях, когда, например, используется лишь иная грамматическая форма, я опускаю это, чтобы не затруднять восприятие текста.

[Начало цитаты: Басилов, 1989, С.138-142:]

[С.138:] Момохал – узбечка группы кунград, 1908 года рождения. Она живет в селении Шуроб Ангорского района Сурхандарьинской области УзССР вместе с семьей женатого сына. Её небольшой домик стоит рядом с домом сына. Б.Х.Кармышева и я познакомились с ней летом 1983[4] года. Рассказы Момохал о своей жезни, о духах записывались на магнитную ленту. Момохал – веселая, жизнерадостная, открытая, искренняя женщина. Она с удовольствием говорила обо всём, что нас интересовало, вновь и вновь разъясняя оставшееся непонятным. (...)

Момохал вышла замуж в возрасте 20 лет. Она уже с 13 лет была сговорена с будущим мужем – юношей из соседской семьи. Но ее отец еще 7 лет не выдавал ее замуж, дожидаясь, когда муж отработает калым. Момохал было 8 лет, когда умер (...) её дед по матери Алим-бакши. (...)

[Далее речь идет о том, что Алим-бакши был признанным в округе эпическим певцом, что в видениях, сопровождавших его призвание, ему являлся святой Хадыр и что он находился в неких отношениях с духами-помощниками *чильтан*.]

[С.140:] Духи-помощники деда впоследствие перешли к Момохал. «Чильтаны деда меня схватили (бовомнинг чилтонлари мени келиб ушладилар)», – сказала Момохал, взявшись за ворот, чтобы показать, как это произошло.

[Примерно с этого места начинается текст 1992 г.:] По рассказу Момохал, когда она достигла возраста 27 лет и была уже матерью троих детей, она заболела: в ноге была такая боль, что она не могла ходить, и её выносили из дома на одеяле. К ней пригласили ишана, жившего в их селении, чтобы он исцелил ее молитвами. В эту ночь она увидела страшный [1992 г.: взволновавший её] сон. Рядом [1992 г.: перед] с ней будто бы стоял мужчина [1992 г.: незнакомый человек] с косичками (кокил) [1992 г.: густые косы; англ.: thin braids] до пят. Какой-то старец [1992 г.: благообразный старик] дал ей тесак [1992 г.: в руки саблю] и сказал: «Отрежь [1992 г.: отруби] ему голову!» Она отрезала, а затем таскала эту голову всю ночь до рассвета, ухватив за косички, перекинув через плечо, и ей не было тяжело [1992 г.: не ощущая тяжести]. Позже Момохал рассказала ишану про свой сон. Выслушав ее, ишан нахмурился, закусил губу, озабоченно покачал головой. «Вы взяли на себя, дочка (олибсиз бўйингизга, қизим)», - сказал ишан, имея в виду бремя шаманского служения. Он прочитал молитвы, и ноги вновь обрели силу [в статье 1992 г. это предложение отсутствует]. Но что означает сон, Момохал будто бы не спросила, стесняясь ишана.

Прошли годы. У Момохал родились еще дети, и четверо детей умерли. Смерть детей она объяснила себе волей бога: «Аллах взял. Богу нужна эта смерть. Истинный божий раб не умирает. Таков уж мой удел». Но вот она увидела другой сон. К ней будто бы явилась старуха-знахарка (қушнач-қампир), «бабушка» (момо). В одной руке она держала звенящий подвесками бубен (дап). Другой рукой она взяла ее за ворот и сказала: «Или ты возьмешь этот бубен из моих рук и займешься (шаманским) делом (қасиб қиласанг), или будешь бездетной [1992 г.: или лишишься детей]. У меня хватит сил забрать и твоих троих оставшихся детей. Заставлю тебя выйти с бубном к народу». И Момохал во сне не сказала ей: «Возьму», но и не сказала: «Не возьму». [В 1992 г. дополнительно: „Для себя Момохал решила: „Не отдам детей духам. Пускай сама умру, а дети должны жить". – Итак, решение было принято...]

Казалось бы, сон был предельно ясным [1992 г.: и сон был ...], однако Момохал, по ее словам, еще целый год чего-то ждала, пока не заболела. У нее распухли и отвисли веки, отчего закрылись глаза, а также не двигалась нога [в 1992 г. дополнительно: и стали болеть колени]. И тогда [С.141:] Момохал [в 1992 г. дополнительно: будто бы вспомнила об этом сне и] обратилась к гадалке (палчи). Ей было тогда 40 лет.

(Несмотря на то, что Момохал рассказывала [1992 г.: о себе] очень охотно, и готова была вновь и вновь повторять свой рассказ, все создать историю ее приобщения к шаманской профессии оказалось нелегким делом. Момохал говорила лишь о том, что имело значение для нее самой, - в первую очередь о полных значения вещих снах. Но как бы невзначай выплывало вдруг, что она проводила несложные магико-анимистические обряды и до обрушившихся на нее бед. Момохал занялась знахарской деятельностью, видимо, уже в 1940-е

годы. Муж Момохал не вернулся с фронта, она одна воспитывала детей, и жить было трудно. К тому же женщины-односельчанки стали просить Момохал, чтобы она взяла на себя проведение обрядов, рассчитанных на исцеление от болезней. Очевидно, такое внимание к ней объясняется тем, что все знали о духах-помощниках ее деда. Момохал согласилась. Судя по ее рассказу, ей было в это время лет 35, возможно и меньше. Трудно понять, ходила ли она тогда к ишану за благословением. Но она позволяла себе проводить лишь незначительные обряды, стесняясь своего 18-летнего сына).

Гадалка сказала: «На тебе – надежда сорока чильтанов твоего деда (бобонгнинг кирк чилтон умиди бор сенда). Если будешь шаманкой, останешься убогой. Должна служить сорока чильтанам (кирк чилтоннинг хизматини киласанг), получив благословения от ишана (эшондан кўл олиб)». Гадалка предписала провести и обряд шаманского посвящения: «Зарежь телёнка, мясо его раздели на три части, и три дня проводи камлание (ўйин кил)!».

И еще гадалка добавила: «Ты заболела оттого, что духи недовольны. Духи говорят: она боится сына больше, чем нас. А ты бойся не сына, а духов, и с рвением приступай к шаманскому делу». Старший сын, узнав об этом, сказал матери: «Чтобы ты спокойно жила, делай всё, что тебе надо», разрешив, таким образом, стать шаманкой. «Я ему очень благодарна», - говорила Момохал.

[1992 г., дополнительно: Как объяснила сама Момохал, она не могла стать шаманкой, так как стеснялась своего 18-летнего сына. Но сын (...)] Старший сын, узнав об этом, сказал матери: «Чтобы ты спокойно жила [1992 г.: ради своего здоровья], делай всё, что тебе надо», разрешив, таким образом, стать шаманкой. «Я ему очень благодарна», - говорила Момохал [в издании 1992 г. предложение отсутствует] (...)

[Далее следует описание церемонии посвящения, проводившейся под руководством шамана. С.142:]

Шаман, плюнув на её бубен, дал ей посвящение и сказал: «Теперь у ишана благословение («руку» – кул) возьми, чтобы стать сильной лекаркой (кушнач)».

Таким образом, в конце 1950-х годов Момохал стала шаманкой, получив благословение и от шамана, и от духовного лица. (При этом ишан, по её словам, напомнил ей: «Я ведь давно говорил Вам, чтобы вы стали шаманкой».

[Конец цитаты.]

В предисловии Басилов делает сначала несколько кратких замечаний о месте, времени и обстоятельствах записи, а также о складе характера информантки. То, как из магнитофонной записи возник опубликованный текст, не обсуждается. Затем следует сообщение о «шаманском становлении» Момохал. Оно также даётся по большей части как речь Басилова в форме пересказа услышанного. Сама Момохал появляется в сообщении лишь в виде исключения и постольку

поскольку. В этом сообщении в скобках дан комментарий Басилова, где он обсуждает проблему сбора материалов – разные перспективы или интересы информанта и исследователя, то есть различие в их оценках отдельных моментов происшедшего – и сообщает дальнейшую информацию о жизненном пути шаманки.

Основываясь на данных Басилова, я попробую реконструировать жизненный путь Момохал до ее сорокалетия, когда состоялась церемония посвящения в шаманки. Она родилась в 1908 г. Первым событием в её жизни, упоминаемым впоследствие, является смерть дедушки Алим-бакши: это случилось, когда ей было 8 лет (1916). В тринадцать лет она была сговорена (1921), в двадцать выдана замуж (1928); в дальнейшем до своего 27-летия (1935) она произвела на свет трех детей. В 27 лет у неё случилась первая болезнь, которая излечивается молитвами ишана. По сообщению Басилова, ее муж погиб на войне. Можно предположить, что время его призыва и гибели лежит между 1942 и 1945 гг., т.е. в период от 34 до 37 года жизни Момохал. К этому времени или чуть ранее относит Басилов начало целительской деятельности Момохал с использованием малых, очевидно, не специальных шаманских целительских церемоний. И до этого времени она должна была родить еще четырех детей, так как о другом муже в её жизни не сообщается. Семь как общее число детей, которых она родила, следует из того, что четверо из них умерло ко времени ее второго вещего сновидения и что *момо* угрожает ей «забрать ... троих оставшихся детей». После этого сна, будучи вдовой, она уже не рожает больше детей. Этот второй сон приходится на её 39-летие (1947), а именно на «целый год», пока он не приводит её на сороковом году жизни ко второму заболеванию, которое, в свою очередь, ведет к её шаманскому посвящению (1948). По версии 1992 г. довольно ясно, что данные о возрасте её старшего сына – восемнадцатилетний – также относятся к этому году. Он должен был бы родиться в 1930-м, то есть, на третьем году замужества Момохал. Мне не ясно, как это может означать, что она таким образом стала «шаманкой в конце пятидесятых годов» – эти данные обнаруживаются во всех четырех названных выше текстах. Куда, спрашивается, делись еще лет десять с 1948 до конца пятидесятых годов? Или это описка? – Ко времени разговора с Басиловым и Кармышевой Момохал было 75 лет.

Как и в других сообщениях о шаманском становлении, здесь эти формальности событийного ряда скорее второстепенны для самого посвященного; для него важнее события, в которых отражается его внутреннее развитие: сны и их значение, хотя также и значения для отдельных моментов окружающего бытия (например, смерть детей); они занимают наибольшее место.

В сравнении с другими материалами о становлении шаманов бросается в глаза относительно солидный возраст Момохал, в котором состоялась передача дара: это сообщение о начале болезни на 27-м году жизни. Перед этой датой в тексте Басилова имеется высказывание самой Момохал о том, как *чильтаны* её отца схватили её. Однако к какому конкретному событию относится это высказывание, не вполне ясно. Относится ли оно ко второму вещему сну, в котором *момо* схатила ее за шею? И почему тогда это высказывание должно появиться в тексте именно в этом месте? Или оно относится к упоминаемому в дальнейшем обстоятельству болезни? И откуда тогда конкретный жест Хватающего-себя-за-шею, который в первом сне совсем не встречается? В версии статьи 1992 г., где Басилов ведет речь в основном о роли снов в шаманском становлении, это известие отсутствует, что может быть указанием на отсутствие непосредственной связи его с излагаемым далее сном. Но когда же это произошло? По сути рассказа о духах логичным было бы, если бы это случилось вскоре после смерти их прежнего служителя – Алим-Бакши, то есть, когда Момохал было 8 лет или чуть больше. В тексте же говорится не об этом, а о том, что *чильтаны* схватили Момохал за горло. Скудость этого сообщения порождает следующий вопрос: обо всём ли здесь сказано? И *чильтаны* ничего при этом не сказали? Если же это было так, то почему же это событие стало и осталось ничем иным, как обычным кошмаром? Почему же о нем тогда было рассказано в данной связи? – Позже приводится требование к Момохал служить *чильтанам*. Из этого требования я заключаю, что духам после смерти Алим-Бакши необходим был новый служитель. Так почему же они сформулировали это свое требование лишь между 19 и 32 годами жизни Момохал? Что они делали до этого? Им не нужен был служитель? – и т.д. Из моих вопросов очевидно: я предполагаю, что история шаманского становления Момохал ни в коем случае не начинается на двадцать седьмом году её жизни*.

В этом году однако начинается болезнь Момохал. У нее были такие боли в ноге, что «она не могла ходить» и её выносили из дома на одеяле. Почему это делают, в сообщении не говорится. Событие напоминает случай, в котором избранник духов на одеяле или платках уносится духами прочь[1]. Мне не ясно, какова здесь функция этого сообщения: возникает ли здесь ассоциация с чем-то сравнимым с названным, или же оно приводится лишь как иллюстрация невозможности ходить?

Как, очевидно, было в обычае в таких случаях, к ней приглашают ишана, чтобы тот ее «исцелил молитвой». Поразительно совпадение происходящего далее, поскольку именно в тот день, когда приходит ишан и произносит свою молитву, она получает первый

(ниспосланный) судьбоносный сон:[7] «Рядом с ней будто бы стоял мужчина с косичками (кокил) до пят. Какой-то старец дал ей тесак и сказал: «Отрежь ему голову!» Она отрезала, а затем таскала эту голову всю ночь до рассвета, ухватив за косички, перекинув через плечо, и ей не было тяжело» – так рассказывается в издании 1989 г.

Сон как целое беспримерен. Если рассматривать содержание сна, то бросается в глаза необычайная сила переживаний, включающих готовность к кажущейся немыслимой жестокости: веря в то, что это будет хорошо – у меня нет оснований думать что-либо иное о Момохал – она совершает по приказанию убийство некоего существа, явившегося ей в человеческом облике. Что это должен быть за образ, вызвавший такую веру! «Некий старик» называется он при этом, в версии 1992 г. это «благообразный старик», более точно ничего не известно[7]. По словам информаторов, здесь скорее всего надо думать об одном из *чильтанов* ее отца, которые нередко являются как почтенные старцы, о которых Момохал вначале говорит, что они ее схватили. Позже, в состоянии бодрствования, у нее очевидно нет более этой веры. Хоть она и рассказывает ишану о своем сне, все же она стыдится при этом. Я предполагаю, что ее стыд относится к очевидной жестокости ее поведения во сне. И этот стыд мешает ей спросить ишана конкретно и откровенно о значении сна.

Далее: кто это, стоящий возле неё или перед нею? В версии 1989 г. и в английском тексте он обозначается как «мужчина», в версии 1992 г. как «неизвестный человек». Остается открытым, идет ли при этом речь о стилистической или же о содержательной правке Басилова. Единственной помощью в виде ассоциации в отношении этого неизвестного являются «косы»/ «толстые косы»/ «тонкие косички», достигающие до пят. Длинные волосы являются принципиальной характеристикой *албасты*, о которой среди прочего говорится – «волосы очень длинные и спускаются до земли»[8]; в большинстве это все же описывается как непокрытая голова и растрепанные волосы и лишь изредка как косы («обычный её облик – женщина с массой косичек»[9]). Обозначение образа из сновидения в качестве мужчины противоречит этому предположению, хотя и не исключает его, так как встречаются и мужские образы *албасты*[10]. Кроме того, мужественность этого образа нечетка, так как именно она была смазана в версии Басилова 1992 г.

Передача кинжала имеет параллель в воспроизводимом Диваевым[11] сообщении о становлении *бакшы* Бек-Сеида, где эта передача сопряжена с принятием призвания избранником.

Отсечение же головы, напротив, не имеет аналогий в среднеазиатском материале. Возможно, здесь идет речь об обретении власти над злым духом. И вновь возникает ассоциация с *албасты*, так как в других случаях это есть как раз обрезание их волос, которое

играет роль в начале шаманской карьеры[12]. Также и Заброшенное-за-плечи является выражением, которое очень часто используется в связи с *албасты*, а именно по отношению к их грудям, как это, например, упоминается Кустанаевым[13]. В предложенном же случае говорится именно о картине перенятия шаманской деятельности, так как служение духам обычно обозначается как «бремя», «груз»[14]. Здесь было бы уместно замечание, что для Момохал этот «груз» не был слишком тяжек, она выглядит для него вполне взрослой. Формулировка, которую использует ишан, «*олибсиз бўйингизга*»[15], является, очевидно, профессионализмом, каковой встречается у Тайджанова и Исмаилова как «*бўйнига олиш*» непосредственно для обозначения церемонии шаманского посвящения.

Как же выстраиваются события до настоящего времени? Избранница во сне получает от некоего старика (возможно, *чильтана*) задачу, получает от него также и средство для осуществления этой задачи, она берет это средство, выполняет ее и переживает ее не особо сильно. Принимая во внимание сравнительный материал, в частности у Диваева, я понимаю событие так, что Момохал ко времени сновидения уже приняла решение принять свое призвание духами; и именно так очевидно понял это событие и представил его ей ишан: «Вы взяли на себя, дочка»[17].

Но это означает также, что предшествующее требование духов служить им и фаза отказа с последующими страданиями или заболеванием, как это известно из других шаманских биографий, если эта болезнь вообще существовала, должны были произойти до названного события. Лишь последний момент, болезнь или страдание содержится в рассказе. Об их причинах и подоплеке и при этом об их связи с шшаманским становлением Момохал ничего не сообщает – обо всем этом можно лишь догадываться.

При таком положении вещей, при провозглашенном во сне принятии призвания, Момохал сначала находится в согласии с собой и с духами; логичным является – также принимая во внимание структуру среднеазиатских шаманских биографий в целом – её выздоровление. Как разрешающий момент ото сна и исцеления выглядят молитвы ишана. На этом и на присоединенном к рассказу описании церемонии посвящения дело Момохал можно было бы считать закрытым, если бы не одно обстоятельство, которое Басилов обозначает как на первый взгляд «примечательное противоречие» и которое он тут же следующим образом отмечает и пытается разрешить:

> [Цитата: Басилов, 1989, С.144:]
> Момохал знала, что наследственные духи могут избрать её. Ишан достаточно ясно дал понять, что её судьба – стать шаманкой, и она начала проводить несложные магико-анимистические (в оригинале – *антимистические*. – прим. пер.) обряды. Вот у неё один за другим умирают дети. В свете традиционных воззрений можно было не раз задуматься, нет ли в этом вины духов, и принять меры. Наконец, седая старуха с грозным предупреждением является ей во сне, а Момохал всё ещё чего-то ждёт в течение года. Чем вызвано это непонятное и губительное промедление? Видимо здесь причину следует искать в традиционном стереотипе, сохранившем особенности ритуальной нормы поведения: будущий шаман должен страдать, а не избавляться от страданий. При этом мучительный период должен быть достаточно долгим. О подобном промедлении, нежелании спешить с посвящением мы узнаём из рассказов и ряда других узбекских шаманок. (Так, о своей «стеснительности» говорила шаманка Хайитгуль, жительница того же Ангорского района; в течение длительного времени она не приступала к шаманской деятельности, несмотря на обрушившиеся на неё беды). Этот древний стереотип сложился на основе исконных представлений о «шаманской болезни» как необходимом для шамана периоде, когда духи будто бы «пересотворяют» будущего шамана. Страдания шамана во время этой долгой и мучительной операции выступали как условия и залог его будущего могущества.
> [Конец цитаты.]

Возникает вопрос, как должен «традиционный стереотип»[19], сохранивший «особенности ритуальной нормы поведения», побуждать человека брать на себя такие страдания и при этом объяснять разницу между призванием к шаманскому служению и принятием/началом этого служения кандидатом в шаманы? Басиловская формулировка представляется мне довольно своеобразной: «... будущий шаман *должен* страдать ... При этом мучительный период *должен* быть достаточно долгим» (курсив мой. – Я.Т.) Здесь избрана такая формулировка, что может сложиться впечатление, будто за этим требованием стоит чья-то воля. Имел ли в виду Басилов волю самого кандидата? Подвергает ли тот себя намеренно этим страданиям, поскольку они являются «условием и залогом его будущего могущества»? Это представляется мне, особенно по отношению к Момохал, полностью исключенным, так как она страдает из-за смерти четверых детей.

Если эту волю надо искать не в самом кандидате, то, вероятно, в его окружении и, может быть Басилов именно так представлял себе дело, как это можно понять из следующей цитаты:[20] «Общее убеждение в том, что духи вот-вот должны избрать нового шамана, оказывало сильное влияние на психическое состояние будущего шамана – работу его мысли и воображения. Момохал упомянула, что окружающие просили ее заняться шаманством, потому что знали, как и она: из-за духов-помощников своего деда она является наиболее подходящим кандидатом в шаманки»[21]. Не останавливаясь здесь на вопросе о том, что собственно могло бы быть названо причиной, по которой Момохал

«из-за духов-помощников своего деда» была «наиболее подходящим кандидатом в шаманки»[22], я хотел бы обратить внимание на волю, из-за которой Момохал должна была страдать. Эта воля, согласно приведенной цитате, выражается в том, что «окружающие просили ее заняться шаманством». Как конкретно представляется эта ситуация? Совсем не так, что будто бы от нее требовали осуществлять шаманскую деятельность лишь для себя. Скорее так, что имелись конкретные причины, страдания ее близких, которые они просят уменьшить. И что же могла сказать в данном случае Момохал? Например: Я не хочу? Я не могу? Мне нельзя, у меня нет призвания? Я мог бы себе представить, что такого рода ситуации в действительности могли бы оказывать существенное влияние на становление и развитие Момохал: она сострадает – это её горе! Оно усиливается еще и тем, что ее окружение настоятельно просит ее выполнить свой долг, так как ее окружение знает, конечно же, о ее особом положении в связи с дедом, знает о болезни Момохал, ее сне и, вероятно, еще немного больше. Исходя из этого, воля окружающих Момохал людей могла бы быть сформулирована следующим образом: они хотят, чтобы Момохал по возможности уменьшила бы страдания ее близких. Среди них не выявляется заинтересованность готовить Момохал к исключительно долгому и мучительному периоду страданий как «условию и залогу» ее шаманского становления и ее «будущего могущества» как шаманки.

И наконец: Где же можно найти такую волю, которая настаивала бы на фазе страданий кандидата в шаманы, как это оказывается в басиловской формулировке? Она могла бы найтись в речи информаторов-аборигенов, которые знакомы с образами персонифицированных духов, обладающих собственной волей, а также с тем, как она может быть осуществлена при помощи каких-то многочисленных наглядных средств. Но и тут поиски напрасны. Нигде духи не говорят, что необходимо, чтобы Момохал долго страдала, благодаря чему из нее получится сильная шаманка, то есть, хорошая служительница духов.

Таким образом, нет никого, кто хочет, чтобы Момохал страдала, и потому я должен вновь вернуться к данному обстоятельству. Формулировка «будущий шаман должен страдать ...» могла бы быть также понята в том смысле, что между страданиями (опытом страданий) и обретением способностей имеется связь, что страдать «необходимо», прежде чем будут обретены шаманские способности. Указанная связь, конечно же, может быть оспорена, но все же вопрос не становится более ясным: почему это необходимо – вообще обретать шаманские способности. Кто же этого хочет? На этот вопрос можно было бы ответить так: ненапрямую этого хочет окружение Момохал, подступающее к ней с просьбой «уменьши наши страдания», для

выполнения которой было бы необходимо занятие шаманской деятельностью. Вполне очевидно хотят этого и духи. Единственная, кто этого также, очевидно, не хочет – сама Момохал, и как и прежде стоит вопрос: Почему? Почему Момохал после своего первого сна не проводит церемонию посвящения?

В этом месте я охотно спросил бы у глубоко уважаемого мэтра, почему он не относится серьезно к высказываниям своей собеседницы. Ведь сама же Момохал ясно говорит (о таком можно только желать), почему она раньше не выполнила обращенное к ней требование духов, а также ишана и гадалки: «она не могла стать шаманкой, так как стеснялась своего 18-летнего сына». То есть, не «традиционный стереотип», который сохраняет «особенности ритуальной нормы поведения» и который «сложился на основе исконных представлений о «шаманской болезни» как необходимом для шамана периоде, когда духи будто бы «пересотворяют» будущего шамана», а стыдливость Момохал сохраняет конфликтную ситуацию. Это значит, что она, возможно, могла бы жить в сложившейся ситуации как физический индивидуум – ведь она дала во сне свое согласие, но не как индивидуум социальный[23]. Эта стыдливость проявляется, что следует из текста, уже сразу после ее первого сновидения как стыд перед ишаном, а именно, ей стыдно спросить его о значении сна. Кроме того, и то, что он уже сказал, осталось не истолкованным. Что же должен был еще сказать ишан?

Если же Момохал могла бы знать или почувствовать значение сновидения, то почему же она тогда выбирает в разговоре эту формулировку? Кроме того: почему же она стыдится, если почти все уже рассказала, задать в заключение еще один вопрос?

Эта формулировка производит на меня впечатление отговорки: ведь как и Басилову, любому другому также бросается в глаза губительность отказа, в особенности, если думать о его последствиях для детей. И именно поэтому отказ в высшей степени нуждается в объяснении. В этой фазе разговора Момохал не удается сообразно смыслу, как она это делает позже, сказать: «Я *не хотела/могла* выполнять шаманскую деятельность, потому что я этого стыдилась». Напротив, она рассказывает о стыде в том месте, где она говорит о вопросе ишана. Тем самым она способствует сложению впечатления, что она не знает, что от нее требуется. И это, я думаю, является не правдой, а лишь отговоркой.

Возможно, что этой отговорке Момохал напрямую способствовало высказывание ишана, ведь вместо того, чтобы прямо сказать, что случилось, как это позже сделала гадалка, он витиевато говорит: «Вы взяли на себя, дочка». Именно витиеватость высказывания ишана оставляет Момохал простор для интерпретаций, которого нет в

прозвучавшем позже высказывании гадалки. И в этом просторе скрывается Момохал, не задавая дальнейших вопросов.

Басилов также не верит этой отговорке («В свете традиционных воззрений можно было не раз задуматься, нет ли в этом вины духов ...»), и все же здесь возникает неверное впечатление, появляющееся благодаря этой отговорке и дающее повод авторским спекуляциям о «традиционном стереотипе». Согласие, которое Момохал дала духам в своем первом сне, проявляется как половинчатое, оно звучит как «Да, я в общем-то согласна принять на себя служение, но лишь в том случае, если речь идет о деле, которое не будет замечено другими людьми», но духи не идут на эту уловку.

Стыд Момохал проливает свет на оценку шаманской деятельности как на нечто постыдное[24]. Причины такой стыдливости Момохал следует искать в ее окружении, в социуме. В тексте нигде не говорится о ее окружении, о том, что оно является значительным основанием для того, чтобы стыдиться заниматься шаманской деятельностью – можно на основе обращенной к ней просьбы провести церемонию излечения сказать: как раз напротив. И все же это каким-то образом должно было ей быть достаточно эффективно сообщено в ходе всего ее процесса социализации, так как иначе ее стыдливость в этом отношении (у другой шаманки из этого же района – «стеснительность») нельзя было бы обосновать[25]. Такое социальное наследие заставляет продлить конфликт еще на 12 лет и ведет к смерти ее детей. Оно также является тем, что дает возможность Момохал рассматривать смерть ее детей в буквальном смысле как богом данную, как «Божью волю».

Однако этот взгляд на вещи был основательно разрушен духами в последующем сновидении Момохал. В этот раз ей не *чильтаном*, а женским духом, *момо*, о которой упоминается позже, ясно было дано понять, что между ее волей/желанием не принимать шаманскую деятельность и смертью ее детей есть связь и что смерть детей является следствием ее отношения, точнее, ничегонеделанья: «Или возьмешь этот бубен из моих рук и займешься (шаманским) делом (...), или будешь бездетной. У меня хватит сил забрать и твоих троих оставшихся детей. Заставлю тебя выйти с бубном к народу». Поначалу это звучит угрожающе, хотя это звучание зависит от точки зрения: его можно понять и как констатацию[26]. Таким образом, не воля божества и не воля *момо* стоят за несчастьем Момохал, а ее собственная воля.

Здесь следует подробнее остановиться на смерти детей Момохал, об обстоятельствах которой в тексте ничего не говорится. Сообщается лишь, что дети умирают между 1935 и 1947 гг., то есть, во время второй мировой войны, когда погиб их отец, и в первые послевоенные годы. Что касается внешних причин, то, наверное, можно представить себе обстоятельства, при которых погибли ее дети.

Что же касается внутренних обстоятельств, то их смерть была поставлена *момо* в прямую зависимость от поведения Момохал. Но что это за связь? С точки зрения Момохал это выглядело так, будто смерть ее детей являлась средством, с помощью которого духи хотели оказать давление на Момохал, чтобы она начала служить им. Но если попытаться рассмотреть ту же ситуацию с точки зрения духов, то она будет выглядеть иначе: Духи потеряли служителя, они ищут нового, и ищут его, как представляется, в определенной семье. Они идут к Момохал и приводят – мы не знаем как, знаем лишь, что непосредственно перед этим какую-то роль играли боль в ноге и некое хватание за шею – к тому, что она, как минимум, во сне дает свое согласие перенять это служение. И страдания Момохал проходят. В физической же и в социальной реальности Момохал не сдерживает своего данного во сне слова. Что же должны были делать в такой ситуации духи? Они могли бы сразу, как можно было бы полагать, напасть на Момохал с новыми страданиями, но этого не случается. Почему это не происходит, не сказано. Единственный момент в сообщении, заслуживающий какого-то внимания – молитва ишана. Что же остается духам? Они идут к следующему в этой семье. Вполне возможно, что следующему, как и трем другим, серьезные требования духов были просто не по плечу[27]. Здесь не важно, что то, что сначала духами не рассматривалось непременно как наказание для Момохал, впоследствие проявилось именно как таковое.

Если события рассматривать именно так, то духи теряют, может быть, что-то от своего ужаса, как минимум оказываются более сдержанными в своей жестокости. Их требование уже не звучит более как «Ты должна это теперь делать, потому что мы так хотим», а скорее как «Это было бы лучше для всех, если бы ты это теперь стала делать; иначе могут быть большие страдания». Они являются именно как нечто, предотвращающее страдания, а не приносящее их, и лишь человеческая слабость, а именно «стыдливость» мешает их попыткам предотвратить страдания. Здесь видна и значительная ограниченность духа: без или против человеческой воли он ничего не может, по меньшей мере, в данном случае.

После того, как для Момохал эта связь была прояснена *момо*, она не говорит ни «Я возьму бубен», ни «Я не возьму его». Эта реакция на требование *момо* обнаруживает своей противоречивостью всю подавленность и беспомощность Момохал. Поставленная перед выбором одной из двух возможностей, о которых она думает как бы не выполнить одну и при этом не допустить другой, она отказывает *момо* в принятии решения. В своем же сне-внутреннем она находит такое решение, каковое в силу его непроизнесенности совсем даже не заслуживает такого обозначения, и одновременно противопоставляет

предложенной альтернативе другую: «Не отдам детей духам. Пускай сама умру, а дети должны жить». Эти слова отчетливо показывают беду Момохал: она считает *момо* способной забрать остальных ее детей. Иными словами: она узнала, что она сама привела свое окружение к несчастьям и что из этого может произрасти смерть еще и трех оставшихся детей. Наряду с ее волей не принимать на себя шаманскую деятельность, у нее сохраняется еще воля защитить жизнь своих детей. Она готова ради этого даже на смерть, но этого от нее никто не требует и ей не желает. Примечательна в этом событии огромная сила стыда: он оказывается даже более сильным, чем страх смерти.

В этой фазе событий Момохал не может более просто объявить *момо* о своем решении, необходимом для защиты жизни детей. В первом сновидении это еще могло быть, когда она взяла в руки кинжал. Но здесь речь не о том, что она принимает предлагаемый бубен. Момохал уже знает, что ее внутреннее решение, не ставшее явью, ни ей не поможет, ни ее детей не убережет. И так является она нам со своим принятым во сне «решением» и со своей реальной невозможностью что-либо делать, вместе со своей готовностью к смерти, абсолютно беспомощной и трагичной.

Проходит год. Как проводит этот год Момохал, описано, уважаемый, дорогой Владимир Николаевич, весьма недостаточно словами «промедление» и «нежелание спешить с посвящением»: с постоянным сознанием того, что именно из-за ее действий последовала смерть четырех ее детей и что они могут стать причиной смерти трех оставшихся детей, и, несмотря на это, ничего не делать, должно было стать для Момохал в тот год сущим адом[28].

В этом предположении видно, что я вновь сомневаюсь в одном из высказываний Момохал, именно в том, по версии 1992 г., что она лишь по истечении года с началом болезни вновь вспомнила об этом сне, будто она до этого его просто забыла. Такое, конечно, бывает, иногда что-то забывается; поскольку такое извинительно, я предполагаю, что поводом для такого высказывания стала форма вопроса Басилова: Чего же она еще ждала? При этом никто не говорит о вине – кто бы стал рисковать – кроме самой Момохал в нелепости ее сообщения. Но в то, что она забыла этот сон, я не верю. Возможно, она охотно забыла бы его, но я уверен, что и этот сон и осознание своей втянутости в сложную ситуацию преследуют ее весь этот год.

По истечении этого года она заболевает. Больные колени и неподвижные ноги не позволяют этот груз – который еще не является «бременем служения духам» – переносить далее. Они напоминают о боли в ноге, из-за которой она не могла ходить, при ее первом заболевании. Это я также расцениваю как указание на то, что причины первой болезни имеют схожую природу со второй, и что первой болезни

также что-то предшествовало. Но болезнь не просто повторяется, она становится более интенсивной: у нее закрылись глаза, что, впрочем, учитывая все события, также не является удивительным.

Возобновившаяся болезнь Момохал приводит, наконец, к тому, что она разыскивает гадалку. Вставку в версии 1992 г., что она лишь после болезни вспомнила о прошлогоднем сне, я понимаю так, что она изложила гадалке и этот сон, и что выводы гадалки касаются именно сна. Об этом же свидетельствует формулировка: «Или ты возьмешь бубен, или лишишься детей», которую использует гадалка и которая во сне почти дословно похоже была использована *момо*.

Гадалка идентифицирует воздействующих на неё духов как сорок *чильтанов* ее деда. Причиной болезни гадалка называет недовольство духов тем, что Момохал не начала служить духам, потому что не преодолела свою стыдливость, потому что она больше боится своего сына, чем духов – как это во сне сказала ей *момо*. Гадалка также ясно говорит о том, что и как должно быть, и что Момохал должна «с рвением» приступить к шаманскому делу. Здесь вновь проявляется важность изменения принятого решения: только лишь посвящение, очевидно, не помогло бы; требуется со рвением приступить к исполнению шаманских обязанностей. На случай отказа гадалка предсказывает Момохал смерть оставшихся детей и проведение оставшихся лет калекой.

Заключительным событием, которое помогает наконец Момохал последовать совету гадалки, становится объяснение с сыном. В какой мере с его стороны существовало сопротивление ее занятию шаманской деятельностью и в какой мере заявления *момо* и гадалки, что Момохал в случае отказа потеряет своих детей, что предполагает и смерть данного сына, при этом решении, согласиться с шаманской деятельностью матери, играли роль, или же весь конфликт разыгрался «лишь» внутри самой Момохал, остается открытым. Текст не дает никакого указания на то, что сын чего-то не одобрял в поведении матери. После всего рассмотренного ранее легко осознать, насколько велики облегчение и благодарность Момохал сыну за полный понимания ответ.

Вряд ли можно ошибиться в исходе событий до данного пункта, на котором я пока хотел бы завершить свои рассуждения. Победа духов по-видимому была лишь кажущейся, вероятно Момохал как и прежде находится в большей зависимости от мнения своего окружения, чем от желания духов. В противном случае что же случилось бы, если бы сын сказал «нет»?

Примечания

* Примеч. отв. ред.: Судя по всему, ответ на этот вопрос глубоко психо-физиологичен: Момохал, как человек с большими потенциальными «экстрасенсорными» способностями вынуждена обратиться к шаманской практике в ситуации своего вдовства: избыток психо-физической энергии необходимо было направить в какое-либо русло, чтобы не стать жертвой его. Из описания ее заболеваний очевидно, что у женщины начались серьезные нервно-психические расстройства, вызвавшие функциональные нарушения. Именно поэтому «духи пришли за ней» в 27 лет, а не в период климакса, например.

[1] Ср.: *Basilov V.N.* New Data on Uzbek Shamanism//Bešinči milletler arasï türkoloji kongresi, Istanbul, 23-28 Eylül 1985, Istanbul, 1986. Pp.119-128 и *Basilov V.N.* New Data an Uzbek Shamanism//International Folklore Review, Vol.6 (London, 1988), pp.115-118.

[2] *Басилов В.Н.* Духи шаманки Момохал//Этническая история и традиционная культура народов Средней Азии. Нукус, 1989. С.138-147; *Басилов В.Н.* Шаманство народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992. С.130 и далее.

[3] *Basilov W.N.* Das Schamanentum bei den Völkern Mittelasiens und Kasaxstans/Aus dem Russischen von R.Schletzer. Berlin, 1995 (Mittelasiatische Studien, Bd.1). S.142 и след.

[4] Тот же год указан в издании 1986 г. В версии 1988 г. называется 1973 г. В издании 1992 г. таковых данных совсем нет. Однако, так как текст основывается на событиях «конца семидесятых годов» (*Басилов В.Н.* Шаманство народов Средней Азии ..., С.132), указание на 1983 г. будет соответствующим действительности.

[5] Так, в 1995 г. близ Хивы одна целительница из Хорезма рассказывала мне, что однажды в связи с видением о её призвании, которое она пережила в некой *чилляхоне*, к ней подошли четверо мужчин в тюрбанах, положили ее на что-то вроде скатерти и понесли прочь. Ср. также у Сухаревой (*Сухарева О.А.* Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков//Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С.50) путь становления одного человека из Ура-Тюбе, избранного духами-*нари*.

[6] Из русского текста нельзя однозначно вывести, что ишан уже до сновидения произнес свою молитву, но это хорошо видно из английского текста: «The ishan who lived in their village was invited to see her. He said a prayer for her and that same night she saw the horrible dream» [Ишан, живший в их деревне, был приглашен осмотреть ее. Он помолился за нее и в ту же ночь она увидела кошмарный сон] (*Basilov V.N.* New Data an Uzbek Shamanism ..., p.116a).

[7] Немецкий перевод 1995 г. сделал текст настолько ошибочным, что даже соединил старика и «некто» с косами в нечто единое. Оно далее называется также «Отруби мою голову» и т.д.

[8] *Поярков Ф.В.* Из области киргизских верований //Этнографическое обозрение. Кн.11, 1891, вып.4. С.41.

[9] *Троицкая А.Л.* Рождение и первые годы жизни ребенка у таджиков долины Зеравшана: По материалам Средне-азиатской экспедиции Академии Наук СССР в 1926-1927 гг.//Советская этнография. 1935, №6, С.112.

[10] По сообщению Муродова у таджиков, например, *албасты* является также «в виде большого черного волосатого мужчины» (*Муродов О.* Древние образы мифологии у таджиков долины Зеравшана. Душанбе, 1979. С.63).

[11] *Диваев А.А.* Албасты//Сборник материалов для статистики Сыр-Дарьинской области. Т.4. Ташкент, 1896. С.42.

[12] *Диваев А.А.* Албасты ..., С.39; *Басилов В.Н.* Албасты // Историко-этнографические исследования по фольклору. Сборник статей памяти Сергея Александровича Токарева. М., 1994. С.62.

[13] *Кустанаев Х.* Этнографические очерки киргиз Перовскаго и Казалинскаго уездов. Ташкент, 1894. С.35 и 43 (примеч.).

[14] Так говорила одна повитуха о «бремени служения духам» (*Сухарева О.А.* Пережитки демонологии ..., С.51).

[15] Надо ли это исправлять на «*олибсиз бўйнингизга*» [см.: Узбекско-русский словарь. М., 1959: [бўйин]га олмок 1) брать на себя (что.-л., напр. выполнение какого-л. дела), обязаться (что-л. сделать) ... 2) брать на себя (вину); признаваться (в чем-л.); соглашаться, примиряться (с чем-л. неизбежным)]?

[16] *Тайджанов К., Исмаилов Х.* Особенности доисламских верований у узбеков карамуртов//Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии (Историко-этнографические очерки)/Под ред. В.Н.Басилова. М., 1986. С.120.

[17] Выражаясь языком психологов, можно было бы, вероятно, сказать, что Момохал проецирует внутренний конфликт в сон-внешнее, и при этом следует агрессивно проявляющемуся аспекту, подавляя собственную агрессивность. При этом она разрушает свой *албасты*-аспект и отбрасывает его, вместо того, чтобы ощущать из-за этого ущербность своего положения. В этом столкновении *албасты*-аспект проявляется – насколько это возможно узнать – через полную пассивность, возможно также через неагрессивность и беззащитность.

[18] *Басилов В.Н.* Духи шаманки Момохал ... С.144; почти идентично см.: *Басилов В.Н.* Шаманство народов Средней Азии и Казахстана, С.131 и далее.

[19] Что есть собственно «стереотип»?

[20] *Басилов В.Н.* Духи шаманки Момохал ... С.143.

[21] И из этих рассуждений Басилова я хотел бы вывести еще один аргумент в пользу того, что история шаманского становления Момохал начинается не на двадцать седьмом году её жизни: когда умер её дед, ей было восемь лет, а когда она, по ее словам, впервые заболела, ей было двадцать семь. Где же были все это время, почти двадцать лет, «всеобщее убеждение», коллективное ожидание и их воздействие? Могло ли быть устойчивое постоянство «всеобщего убеждения» возможным через 19 лет, если оно за все это время ни разу не проявилось. Я не считаю это возможным и противопоставляю этому два соображения: Либо это «всеобщего убеждения» вообще не существует, либо между 8 и 27 годами жизни Момохал случились какие-либо происшествия, которые констатировали и усилили коллективные ожидания и которые всего лишь были опущены в сообщении Момохал. Последнее я считаю более достоверным.

[22] Что было с другими родственниками деда?

[23] Вероятно, эта дифференциация слишком формальна.

[24] Ср. со следующей поговоркой алтайских тувинцев:

Горбааза баатыр болур, Если не боится, богатырь будет,
Ыятбааза хам болур. Если не стыдится, шаманом будет.

(сообщение Э.Таубэ).

[25] Несмотря на то, что *албасты* сейчас является моей основной темой, я поразительно поздно заметил, что в тексте находится указание на постыдность шаманской деятельности. Уже множество раз перечитывал я различные версии этого текста, переводил его, разбивал на смысловые отрывки и ничего не замечал до тех пор, пока неожиданно 5 марта 1998 г. не обнаружил: Момохал носит имя *албасты*. Момохал соответствует той *mādār-i al/jal/hal/ol, al/hal anasi* и т.д., о которой пишет, например, Андреев (*Андреев М.С.* По этнологии Афганистана: Долина Панджшир (Материалы из поездки в Афганистан в 1926 г.)/Общество для изучения Таджикистана и иранских народностей за его пределами. Ташкент, 1927. С.87). Момохал является, таким образом, не именем обозначаемой им личности, а бранным словом, пренебрежительным наименованием, которое относится к деятельности этой женщины и в этой связи обознает не «привидение»/«призрак», а скорее «ведьма», «старая ведьма», может быть также «матушка-ведьма».

[26] Вообще перевод Басилова мне представляется не вполне подходящим. Здесь в речи *момо* очевидно не содержится никакого «либо», так же как и в речи гадалки никакого «ты должна». Напротив, в обоих случаях грамматической формой является кондиционалис (стандартно-разговорная форма: *килсанг*), который может выражать сдержанное пожелание/требование, но не содержит отношения/воли говорящего. Оба места могли бы быть переведены как «Если бы ты [еще] это делала», соответственно «Если бы ты [еще] служила *чильтану*».

[27] Примеры тому, что шаманское призвание может быть причиной смерти посвящаемого, находятся у Баялиевой (*Баялиева Т.Д.* Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе, 1972. С.125), где указываются также дополнительно литературные данные. То, что дети в подобных случаях также могут болеть или умереть, исключением не является; примеры называются Басиловым (*Басилов В.Н.* Шаманство народов Средней Азии и Казахстана ... С.135; *Basilov W.N.* Das Schamanentum bei den Völkern Mittelasiens ..., S.147).

[28] Помимо всего прочего, Момохал должна была справиться с ее новым положением вдовы и с трудностями послевоенных 1947/1948 гг.

(Перевод Д.А.Функа.)

Михай Хоппал

ШАМАНСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О СМЕРТИ

В 1912 году в Сибири финский ученый Т.Лехтисало записал у самоедов-юраков легенду о шамане, который "после своей игры на бубне поднялся в небо к Нуму. Нум сказал ему, что он его не звал, и приказал пойти к Нгаа, то есть, к Смерти - стать зятем Смерти. Семь дней шаман скитался под землей, пока наконец не добрел до дома смерти. Но Нгаа не захотела выдать за него замуж ни одной из семи своих дочерей, а предложила шаману остаться у нее и стать ее слугой - в противном случае обещала сожрать шамана. Семь дней они боролись друг с другом, наконец Смерть совершенно изнемогла и сказала: "Отпусти меня. Прошу тебя, не убивай меня! Я отдам за тебя младшую дочь. Но ты останься у меня и будь моим помощником. И тогда, если в верхнем земном мире добрый шаман будет выполнять свою работу добросовестно, я буду отпускать души больных". Так шаман стал зятем смерти[1].

В этом отрывке легенды - и в то же время мифе-референции к моей работе - образ шамана с удивительной естественностью связывается со смертью и со скитанием под землей в потустороннем мире.

Возьмем другой текст далекой, но тоже шаманской культуры - маньчжурской. В начале XVII века на трон огромной китайской империи сели государи-маньчжуры. История шаманки Нисан восходит к этой эпохе: "...Шаманка Нисан надела на себя птичий халат, взяла обвешанный колокольчиками пояс и опоясалась им, на свою голову она надела шаманский убор с девятью птичками... Сильный голос ее звенел... (Потом) в нее вселился дух... Она повалилась на землю... Лицо ее совершенно изменилось... Вместе с духами, которые шли за ней вереницей, она отправилась прямо в страну мертвых. Долго ли, коротко ли шли они - наконец, дошли до берега Красной реки. Там она осмотрелась, но не увидела на переправе ни лодки, ни лодочника. Тогда она бросила свой бубен на воду, встала на него и в один миг вихрем перелетела через реку..."[2]. После этого Нисан прошла через трое ворот Страны мертвых; в этой стране она нашла душу молодого человека из зажиточной семьи и вернула ее в Страну живых - воскресила юношу.

Почти такой же миф о первом шамане обнаружил В. Диосеги в бурятском фольклоре: "...Тогда шаман снова камлал, но уже гораздо ярее. Он ходил по нижнему миру, где злые духи держат под замком души обреченных на смерть людей. Но и тут он не нашел души мальчика. Шаман искал везде: под землей, под водой, в пещерах, в лесах - нигде не находил ее. Тогда он сел на свой бубен, как на коня, поскакал на небо, где продолжил поиски. Наконец, он нашел эту душу в божьем небе - в бутылке, горлышко которой Бог закупорил большим пальцем правой руки. Шаман на коленях стал просить Бога отдать ему душу мальчишки. Но Бог отказал ему. Тогда шаман превратился в осу и ужалил Бога прямо в лоб. Испугавшись, Бог правой рукой ударил себя по лбу - в это мгновение шаман успел вынуть душу мальчика из бутылки и бегом помчался вниз в земной мир..."[3].

Три мифические повествования объединяет идея связи шаманского дара со смертью, с потусторонним миром - местом пребывания душ умерших людей. Можно еще приводить примеры текстов о хождениях великих шаманов в потусторонний мир[4], например, о посещении царства хана Эрлика, куда шаман попадает только преодолевая особые трудности (переходит через мост, острый, как лезвие) и где он становится свидетелем страшных адских мучений[5].

В данной работе я постараюсь найти ответ на вопрос, почему образ шамана в верованиях сибирских (или, шире: евразийских) народов связывается со смертью. Конечно, на этот вопрос уже были предложены, на первый взгляд, верные ответы.

Автор самой исчерпывающей и самой хорошей работы о шаманизме М.Элиаде приводит ряд примеров, свидетельствующих о важнейшей общественной функции шамана-медиатора - посреднической: о сопровождении душ умерших в потусторонний мир[6]. О том же писал в своей статье "Что такое шаманство?" В.Н.Басилов[7].

Представления о душе и духах в шаманском мировоззрении способствовали сближению образов смерти и шамана[8]; и еще: контакты со смертью являют собой одну из сфер деятельности шамана. Можно сослаться на культ онгонов в Сибири, о котором Д.К.Зелениным в середине тридцатых годов была написана монография, где автор подчеркнул, что "первобытные народы смерть всегда связывают с вхождением духа болезни в тело человека. Известно, эти народы смерть принимали не как естественный феномен... больные умирали от

вхождения в них онгонов"[8]. А поскольку лишь шаману было известно, какой онгон вызвал болезнь, то выгнать его из тела больного мог только он.

На основании дуальных представлений евразийских народов о душе, было предложено альтернативное объяснение. При тщательном изучении шаманских обрядов О.Хультkранц пришел к выводу об очень широком распространении дуальных представлений о душе в северных охотничьих культурах: "В большинстве случаев вольная душа шамана отправляется на поиски потерянной вольной души больного ... причем его другая душа - душа-тело - остается в его теле, чтобы поддерживать его жизнь..."[10].

Представления о душе у народов северной Евразии и феноменология шаманизма давно заинтересовали Ивана Паульзона. Исследователь полагал, что "шаманизм есть анимистическая идеология, характерной чертой которой является техника экстаза и видений"[11]. Замечание ученого акцентирует внимание на тесной связи между анимистическим мышлением и шаманизмом, чему я уже уделял внимание в своих работах[12]: это может быть отправной точкой для объяснений совершенно нового типа.

Для будущего шамана первым потрясающим его сознание переживанием является известие об избранничестве - момент, когда духи сообщают ему, что он должен стать шаманом. У кандидата в шаманы начинается тяжелая болезнь, его мучат видения[13]. Этот комплекс представлений распространен в Евразии очень широко; даже в японском шаманизме можно обнаружить параллели[14]: там сновидения являются предвестием явления духов шаману.

В видениях периода шаманской болезни кандидат в шаманы переживает, используя модное ныне выражение, near-death experience[15], то есть, состояние близости к смерти - ощущение того, что его тело расчленяют. Приведу цитаты о подобном переживании смерти из оригинальных полевых записей.

Г.В.Ксенофонтов записал у якутов в 1925 году сведения о том, что кандидат в шаманы должен в детстве перенести душевную болезнь, длящуюся у некоторых по семь лет. Перед тем как стать шаманом, кандидат видит во сне, что сверху и снизу собираются души умерших предшественников, превратившиеся в злых духов, и расчленяют его

тело. Рассказчики сообщали, что шаман в это время лежит (спит), будто умерший[16].

Более подробное описание этого момента имеется в материалах А.А.Попова, собранных им в начале 20-х годов у якутов Вилюйского округа. Расчленение тела будущего шамана - представителями потустороннего мира происходит так: в своих мучениях шаман впадает в бесчувственное состояние (по крайней мере таким его воспринимают окружающие) и видит, как вокруг него собирается огромное количество духов, которые отрезают ему голову и ставят ее на полку или вешают на высокую жердь. Несмотря на то: что его голова отделяется от тела, шаман не теряет способности видеть, слышать, чувствовать. Духи, отрезавшие у него голову, разрубают его тело на мелкие куски (по отдельным рассказам на 99 частей) и складывают в три кучи. Потом они берут эти куски во рты и выплевывают в разные стороны: из первой кучи - для духов верхнего мира, из второй кучи - для духов Земли, а из третьей кучи - для духов нижнего мира, называя при этом каждый дух по имени. Потом куски тела снова собирают в соответствующие кучи, склеивают слюной, а когда тело обретает свой прежний вид, ставят на место голову, и человек оживает. Говорят, прежде расчленение тела происходило в реальной действительности (наяву[17].

В дополнение к приведенным примерам процитирую еще сибирские записи В.Диосеги, опубликованные в его работе "По шаманским следам в Сибири": "Душу отводят к предку-шаману и там показывают ему котел с горячей смолой. В кипящей смоле сидят люди. Среди них есть и знакомые шамана. Веревка тянется над котлом. Шаману приказывают переправиться по этому тонкому мостику. Если шаману удастся перейти на другую сторону, он будет жить долго. Если же он упадет, то все равно станет камом, но жизнь его укоротиться.

Мои собеседники поняли наконец, чего я в сущности хочу. Первой заговорила Кызласова:

- Этот котел всегда стоит там. В него падают не только шаманы. Говорят. душа больного также может упасть в котел. Некоторые шаманы не хотят переходить по веревке над котлом. Это я знаю; были такие, кто говорил, что его заставили идти по краю котла - он прошел и не упал, он стал шаманом..."[18].

Приведу еще два примера из цитируемой работы: "Во время болезни кандидат в шаманы теряет сознание. В таком состоянии он

посещает шамана - предка рода. Там у него ищут лишнюю кость. Все тело кандидата в шаманы разрубают на мелкие кусочки, вынимают сердце и легкие, а потом при ярком свете рассматривают каждый кусок тела. Шаман в это время видит себя разрубленным на куски, наблюдает, как рабирают его тело в поисках лишней кости..."[19]. "Я был болен, видел сны. Во сне меня увезли к предку, где на черном столе разрубили мое тело, куски тела бросили в котел и сварили. Там были люди: двое черных, двое светлых. Был там и их начальник: он отдавал приказы - что со мною делать. Все это я видел. Когда меня, разрубленного на куски, варили, нашли между бедрами кость с дыркой посередине. Это нашли лишнюю кость. Поэтому я стал шаманом. Шаманами становятся только те люди, у которых есть лишняя кость. Когда шаман смотрит через дырку в этой кости, он начинает все видеть, все знать - он становится шаманом... Очнувшись, я освободился от бессознательного состояния и проснулся. Это значит, душа вернулась в тело. Шаманы дали мне знать: "Вот ты уже человек, который может стать шаманом. Ты должен стать шаманом, должен начать шаманское дело..."[20].

Роберта Амайон проводила полевые исследования среди бурят. В ее интерпретации шаманская болезнь в жизни шамана наступает в форме мучений потому, что этим путем передается из поколения в поколение удха предка (то есть, "наследие", шаманский дар). Кандидат в шаманы должен пойти на страдания, а потом начать шаманскую практику в интересах коллектива. Тело шамана разрезают, мясо варят - при варении тела возникает иное качество: шаман приобретает возможность пересекать межкатегориальные границы (ср. оппозицию "сырое/вареное, что в сущности есть оппозиция "природа/культура"). Шаман, говоря иными словами, переходит из состояния естественного незнания в состояние всезнания. Неслучайно название шамана у многих народов этимологически связано с понятием "знать" (в том числе у тунгусов слово "sha" означает "шаман").

Нахождение "лишней кости" при расчленении тела шамана является важным моментом. Живущий в Берлине русский этнограф Иван Кортт написал для конференции по шаманству, проходившей в венгерском городе Шарошпатаке, ценнейшую работу, в которой проанализировал посвящение в шаманы и мотив расчленения тела будущего шамана. Он считает, что комплекс поездки к шаману-предку в состоянии транса вместе с мотивом расчленения служат, по сути дела,

тому, чтобы шаман, пройдя мучения, окреп и возродился сильным. Именно мучения придают ему силы, а он может служить своему коллективу только будучи сильным. Шаман испытывает мучения во имя своего коллектива; в потустороннем мире он выступает представителем целого коллектива. В этой ситуации в шаманы посвящается не индивид, а представитель рода, воплощение этого рода - потому он и воскресает. Кости (изображение костей на шаманском халате - символика умерших предков) символизируют прямую связь между шаманом и его родом[21].

Таким образом, шаман является посредником между жизнью и смертью[22]. Его способности в этом отношении усиливаются тем, что духи путем мучений заставляют шамана принять шаманский дар лечения: под влиянием мучений тело и душа шамана коренным образом изменяются перед воскресением. Куски разрубленного тела шамана получают духи болезней (они съедают эти куски), тем самым будущий шаман наделяется правом весьти лечебную деятельность[23].

Превращение в шамана путем прохождения через мучения при размельчении тела есть ритуальное переживание посвящения в шаманы. Оно является символической смертью/возрождением, что подчеркнул еще М.Элиаде[24]. Это ритуальное переживание смерти настолько сильно, что у большинства народов, особенно живущих в районах арктического Севера, подобное состояние отождествляется со смертью. Такое состояние сопровождается полной потерей сознания[25]. Неслучайно чукчи, употребляющие в ритуальной практике галлюциногенный гриб мухомор (Amanita muskaria), говорили Ю.Б.Симченко о том, что мухомор приводит их в мир мертвых, где они могут разговаривать с предками: "Когда во сне ко мне приходят мать, отец или дети, умершие уже, я иду к ним. Я беру пять штук мухомора и съедаю их. Потом ложусь спать. Тело остается в постели. Уходит только душа, куда ее ведет мухомор"[26].

Таким образом, встреча с умершими предками во всем мире является неотъемлемым компонентом состояния транса при посвящении в шаманы[27]. Добавлю, что, подобно сибирякам[28], непальский кандидат в шаманы встречается в состоянии транса с духом деда по отцовской линии[29], причем в полусознательном/полусонном состоянии он смотрит на себя взглядом якобы из вне.

П.Витебский в своем отчете о полевых исследованиях у шаманок сора (индейцы) пишет: "Утром перед поездкой в

потусторонний мир шаманка у этой народности проводит пост... Один из ее помощников зажигает лампу, чтобы она светила шаманке во время поездки... Шаманка закрывает глаза и садится... при этом она поет и призывает давно умерших предков. Землю и нижний мир объединяет огромное дерево, по этому дереву шаманка спускается вниз... Поет она несколько минут, потом голос ее замирает, голова падает на грудь. Это показывает, что душа ее улетела"[30].

Приведенная цитата свидетельствует о том, что поездка в потусторонний мир символизирует, в сущности, смерть; шаманка выдает себя за умершую - иными словами, бессознательное состояние являет собой некое предсмертное состояние. По некоторым толкованиям поездка в иной мир символизирует возвращение в чрево матери. Если поездка в верхний мир только вызвает страх, полна волнующих впечатлений, то поездка в нижний мир всегда полна опасностей, в том числе смертельных.

Весьма интересным и важным представляется указание на сходство между описаниями шаманских путешествий и переживаниями в состоянии вне тела (out-of-body & near-death experiences)[31]. Люди, побывавшие в состоянии клинической смерти, рассказывают, что они витали над своим телом или летели в длинном темном туннеле к яркому свету в конце его. Участники шаманских камланий, устраиваемых М.Харнером, рассказывают о движении вниз по какому-то темному туннелю, ведущему в нижний мир. Автор этих строк также часто слышал подобные рассказы (см.: Отчеты об экспедициях в 1984 и 1990 годах, изложенные в калифорнийском Биг-Шюре). Однажды молодая женщина никак не хотела говорить о своих впечатлениях от шаманского путешествия; все ее тело сотрясалось от рыданий. Позже женщина рассказала, что в нижнем мире, в мире мертвых, она встретилась со своим сыном, умершим в возрасте двух лет. Она вступила в контакт не с духами-помощниками, а с умершим сыном, воспоминания о котором всегда вызывали острую боль. Это еще раз подтверждает, что путешествует шаман именно в потусторонний мир, который является не просто миром духов, но и миром предков.

Богатый материал может дать анализ переживаний совершающих шаманские путешествия в условиях современного "городского шаманизма"[32]. Сейчас большой интерес вызывает традиционный шаманизм, техника вхождения в транс и экстаз, которая

недавно почти канула в Лету. Люди надеются получить благодаря этому некое спиритуальное возрождение.

В своей книге "Birth and Rebirth" ("Рождение и возрождение") М.Элиаде писал по этому поводу: "В шаманах и мистиках древних общин люди видят - и не без оснований - сверхъестественных существ; это выражается в расширении их магической и религиозной силы. Шаман - человек знающий и помнящий, точнее, человек, понимающий тайны жизни и смерти"[33].

Совершенно точно говорится в венгерской народной песне о приобретении знания через муки: "Хочешь стать волынщиком - пройди через ад!.."

Примечания

[1] Lehtisalo T. A jurak-szamojéd mitologia vázlata // A Tejút fiai / Red.: M. Hoppál. Budapest, 1980, V. 403-404.

[2] Nisan N. Nisan sámánnő - Mandzsu vajákos szövegek. Budapest, 1987, V. 21-28.

[3] Dioszegi V. Sámánok nyomában Sziberia földjén. Budapest, 1960, V. 86-87.

[4] Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л., 1991, с. 142-143.

[5] Eliade M. Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy. Princeton University Press, 1972, P.202-204.

[6] Eliade M. Shamanism... P. 205-214.

[7] Басилов В.Н. Что такое шаманство? // Этнографическое обозрение? 1997, N 5, с. 12.

[8] Massenzio M. Variations on the Mythical Origins of Shamanism and Death // Shamanism in Eurasia / Ed.: M.Hoppál. Göttingen, 1984, P. 204-209.

[9] Zelenin D.K. Ember alakú ongonok a szibériai népeknél // A Tejút fiai... V. 91.

[10] Hultkrantz Â. Shamanism and Soul Ideology // Shamanism in Eurasia... P. 31-34.

[11] Paulson I. Zur Phenomenologie der Shamanismus // Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte. 1964, XVI, 2, S.131.

[12] Hoppal M. Schamanen und Schamanismus. Augsburg, 1994, S. 13; Hoppal M. Animistic Mythology and Helping Spirits in Siberian Shamanism // Circumpolar Animism and Shamanism / Ed.: T. Yamada, T. Ipimoto. Sapporo, 1995, P. 193-206.

[13] Siikala A.-L. Descent into the Underworld. // Death, Afterlife and the Soul / Ed.: Sullivan L.E. New York - London, 1987, P. 119.

[14] Waida M. The Land of the Dead in Japanese Shamanism // Shamans and Cultures / Ed.: Hoppal M., Howard K.D. Budapest, 1993, p.85.

[15] Zaleski C. Otherworld Journeys: Accounts of Near-Death Experiences in Medieval and Modern Times. New York, 1987.

[16] Ксенофонтов Г.В. Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурят и тунгузов. Иркутск, 1928. См. также: Ксенофонтов Г.В. Шаманизм. Избранные труды. Якутск, 1992, с. 58-259.

[17] Попов А.А. Приобретение шаманского дара у якутов Вилюйского округа // Труды Института этнографии. Т.2, 1947, с. 282-293.

[18] Dioszegi V. Sámánok nyomában Szibéria földjén. Budapest, 1960, V. 46.

[19] Dioszegi V. Samanok... V. 47.

[20] Dioszegi V. Samanok... V. 48.

[21] Kortt I.R. The Shaman as Social Representative in the World Beyond // Shamanism in Eurasia... P. 299. См. также: Харитонова В.И. "Избранники духов", "преемники колдунов", "посвященные учителями" : обретение магико-мистических свойств, знаний, навыков // Этнографическое обозрение. 1997, N 5, с.18.

[22] Massenzio M. Variations on the Mythical Origins of Shamanism and Death // Shamanism in Eurasia... P.210.

[23] Попов А.А. Тавгийцы. М., 1936.

[24] Eliade M. Shamanism... P.59.

[25] Богораз В.Г. К психологии шаманства у народов Северо-восточной Азии // Этнографическое обозрение. Т. 84-85. Кн. 1-2. М., 1910, с. 1-36.

[26] Симченко Ю.Б. Обычная шаманская жизнь. М., 1993, с.50-51.

[27] Харитонова В.И. Традиционная магико-медицинская практика и современное народное целительство / Российский этнограф. Вып. 23. М., 1995, с. 158-159, 160-161.

[28] Popov A.A. How Sereptie Djaruoskin of the Nganasans /Tavgi Samoyeds/ Became a Shaman // Popular Beliefs and Folklore Traditions in Sibiria / Ed.: V.Dioszegi. Budapest, 1968, P.137-145.

[29] Peters L.G. Trance, Initiation and Psychotherapy in Tamang Shamanism // American Ethnologist, 1982, N 9, B.1, P. 21-46.

[30] Vitebsky P. The Shaman. London, 1995, P.70.

[31] Vitebsky P. The Shaman... P.73.

[32] Hoppal M. Urban Shamans: A Cultural Revival // Siikala A.L., Hoppal M. Studies on Shamanism. Helsinki - Budapest, 1992, P. 197-209.

[33] Eliade M. Birth and Rebirth - The Religious Meanings of Initiftion in Human Culture. New York, 1964, P. 102.

А.М.Решетов

ЦЕННЫЙ ИСТОЧНИК ДЛЯ ИЗУЧЕНИЯ МАНЬЧЖУРСКОГО ШАМАНИЗМА В СОБРАНИЯХ МАЭ

В богатейших собраниях Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН хранится одна необычная коллекция. Необычна и история ее создания...

Весной 1907 г. приват-доцент Санкт-Петербургского Императорского университета монголовед А.Д.Руднев встретил на улице мальчика, служившего в китайском посольстве. На вопрос, знает ли он монгольский язык, тот ответил отрицательно, но назвал имя другого человека, по его мнению, монгола, также живущего в российской столице. Побеседовав с последним, А.Д.Руднев установил, что родным языком его является маньчжурский. Этот человек вполне сносно говорил по-китайски и по-русски, но сам себя считал маньчжуром. У него было два имени: китайское Юй Сеюй и маньчжурское Туньдэ.

А.Д.Руднев, занимаясь с Туньдэ 5-6 раз по часу - два в день, записал образцы живой маньчжурской речи[1], а узнав, что тот - знаменитый шаман, попросил его нарисовать по памяти сцены шаманских камланий, поскольку информатор любил рисовать. Всего Туньдэ нарисовал в специальном альбоме на чертежной плотной бумаге 21 сцену. раскрасив их акварельными красками[2].

Рисунки маньчжурского шамана вызвали живой интерес у выдающегося исследователя шаманизма старшего хранителя МАЭ Л.Я.Штернберг. 4 июля 1907г. эти материалы были приобретены МАЭ и в тот же день зарегистрированы самим Л.Я.Штернбергом.

Коллекция состоит из следующих предметов:

1. Альбом, насчитывающий 13 листов пожелтевшей рисовальной бумаги в обложке синевато-серого цвета. В альбоме - 21 рисунок. Все они были сделаны Туньдэ карандашом и тушью. Рисунки раскрашены красной, синей, желтой, коричневой, черной акварельными красками.

2. Тетрадь с пояснениями к шаманским рисункам, записанными А.Д. Рудневым со слов маньчжурского информатора. Тетрадь насчитывает 21 страницу: на первых семнадцати содержатся пояснения шамана к его рисункам, на трех следующих приведены тексты пяти

шаманских песен и фрагменты нотной записи шаманской мелодии, на последнем - образчик маньчжурского письма с выполненным там же тушью рисунком шамана в профиль. Сохранность всех материалов удовлетворительная[3].

Маньчжурское шаманство до сих пор изучено недостаточно. Расширение источниковедческой базы для его исследования по-прежнему является актуальной задачей. Это обязывает меня в связи с заявленной темой дать хотя бы краткое описание основных рисунков из альбома Туньдэ.

На 1-ом рисунке, который называется "Шаман танцует" (см. табл. 1), изображен один из моментов камлания. В правой части листа изображен шаман в полном облачении[4]. Плечевая одежда - кофта синего цвета, украшенная по вороту, плечам и обшлагам рукавов аппликациями из красной материи. Поясная одежда - красно-синяя полосатая юбка. Вполне вероятно, что наличие юбки как элемента женской одежды в костюме маньчжурского шамана каким-то образом связано с шаманским травестизмом. Однако эта большая проблема нуждается в специальном исследовании. Возможно, женский характер одежды маньчжурского шамана объясняется тем, что в далекие предшествующие эпохи у маньчжуров или даже их предков камлали только женщины. Вероятно также, что этот тип одежды является более древним: нежели последующий традиционный элемент мужского костюма - штаны.

Шаман подпоясан поясом с удлиненными металлическими подвесками желтого цвета (у главного шамана их должно быть 85, у младшего - 18). На груди, на месте, где располагается зеркало, обозначен красный круг. На голове у шамана шлемообразная шапка, представляющая собою металлический обруч с двумя закрепленными на нем выпуклыми полосками. Спереди с обруча до груди свешиваются ленты красной материи, закрывающие лицо шамана. В качестве навершия на шапке укреплены на специальной подставке плоские металлические фигуры двух птиц с колокольчиками и бубенчиками; к хвостам птиц прикреплено по одной длинной красной полоске.

Такой же головной убор зафиксирован в конце прошлого века П.П.Шимкевичем[5] у маньчжуров, живших в окрестностях Айгуна при устье р.Зеи на левом берегу Амура. Однако П.П.Шимкевич не выяснил, какое значение придается маньчжурскими шаманами изображениям птиц. Д.Н.Анучин предполагал, что птицы играют важную роль в сношениях шамана с небесными духами и загробным миром. По его мнению, у некоторых других народов место птицы на головном уборе шамана занимают металлические рога, заменившие, по-видимому,

настоящие оленьи рога: атрибуты такого рода встречаются на отдельных старинных изображениях шаманов[6].

На рисунке Туньдэ шаман держит в левой руке откршенный в желтый цвет бубен, в правой - колотушку красного цвета, к концу которой привязана красная бахрома.

Известно, что костюм для шамана имел огромное значение: без специального облачения он просто не мог начать начать камлание. Это подтверждает памятник маньчжурской народной литературы "Книга о шаманке Нисань", бытующий и у дагуров. эвенков, орочонов, хэчжэ. Вот как в нем описывается процесс под~ готовки к камланию, включающий одевание: "... (шаманка Нисань), надев на голову шлем духа - шаманскую шапку, надев на тело одеяние с восемью драгоценностями, подвязав юбку и бубенчики, закончив присоединять все ленточки вокруг шаманской шапки, взяв в руки бубен, встав на жертвенную площадку, высоким голосом вздымаясь, громким голосом дрожа, звонким голосом молясь, пока девяносто (ее) костей извивались, (как змеи), а восемьдеят (ее) костей гарцевали (как кони)..."[7].

В центре рисунка изображен младший партнер шамана, помогающий ему в процессе камлания. Он одет в халат красного цвета; на нем нет головного убора; в руках у него. как и у шамана, бубен и колотушка. Лицом он обращен к главному шаману.

В левой части рисунка изображен ящик для хранения головного убора шамана. Около него он совершает моления. Ящик окован по краям железными полосками. На передней стенке ящика, окрашенной в желтый цвет, изображен человек (шаман ?) в черной кофте и полосатой красно-желтой юбке с саблей в правой руке; над ним - как бы летящая змея с открытой пастью. На ящике расположены человеческая голова, шапка. надеваемая, когда режут человека (?), свиная голова с воткнутым в нее ножом и две толстые высокие восковые свечи красного цвета. На заднем плане рисунка размещены зрители-участники камлания; один из персонажей в центре изображен с открытым ртом - он, видимо, кричит. Фигуры главного шамана и его помощника отделены от зрителей неаысо-кой загородкой (занавеской ?).

На II-м рисунке изображен человек - специалист, защищающий от злых духов бывшего больного, вылеченного шаманом.

На III-ем рисунке обращает на себя внимание фигура (верхняя часть туловища) крупного человека с усами и бородой, с черной косой. Изображение выполнено в профиль. На голове у этого персонажа шапка, одет он в синий халат. Это самый старший черт. Слева от него - два его сына, справа - старшая дочь: одетая в красный халат.

На IV-м рисунке изображена сцена новогоднего жертвоприношения. В леаом углу совершается ритуальное сжигание бумаги (бумажных денег ?), в правом располагаются шаманы и их помощники. Согласно объяснениям Туньдэ, один шаман изображен идущим на молитву, поэтому он нарисован без головного убора. Неподалеку от шамана - коленопреклоненный молящийся вместо него человек с горящей свечой свечой в руках (самому шаману молиться не полагалось).

V-й рисунок (лист 4) воспроизводит фигуры двух женщин, которых упоминает шаман в начале своего камлания: матери - одета в красный халат, у нее в ушах серьги, на голове сложная прическа - и дочери - одета в синий халат, в левой руке держит курительную трубку.

VI-й рисунок раздлен на две части: в верхней размещены четыре фигуры, в нижней - четыре пары фигур. Две первые фигуры в верхнем ряду названы *хуйхуй даое* и *даоаэнь лаое* (А.Д.Рудневым перевод не дан). Возможно, что первое имя означает мусульманин-старик (целитель, лечащий людей), второе - даосский святой старец (целитель). Можно предположить, что наличие этих фигур отражает существование межконфессиональных рациональных связей, способствовавших развитию маньчжурского шаманизма как синкретической религии.

Далее изображены офицер, командующий у богов на том свете, чиновник, солдаты с ружьями и флагами. Все они одеты в длинные синие куртки, только один солдат (последний в верхнее ряду) - в красную; он подпоясан синим поясом, концы которого развеваются сзади, в левой руке держит саблю. Все фигуры первого ряда поясные, в половину роста, но при этом черной краской помечена отбрасываемая ими тень.

VII-й рисунок назван "Шаман лечит". На нем воспроизведена сцена лечения шаманом больного (Табл. 2). Этот лист разделен красной горизонтальной линией на две части. Вверху слева изображена фигура шамана в полном облачении, с бубном и колотушкой в руках, в центре - фигура целителя *хошен лаое* (буддист ?), который одной рукой держит больного за косу, а к другой у него подвешена сабля. Второй больной лежит на полу. Справа от него, опираясь на скамеечку, стоит а воинственной позе еще один целитель, "сердитый, не боящийся никаких болезней"; в правой руке у него сабля, в левой - барабан. Это *хуйхуй лаое*. Он "рассердился на *хошен лаое*, который не смог совладать с больным и зовет других богов на помощь". Можно предполагать, что

здесь мы видим пример конфессионально синкретического лечения больных, что в традиционном Китае было обычным делом.

Внизу друг за другом следуют пять фигур. Сначала изображены три различных чиновника, последний, во рту которого длинная курительная трубка, занимается делами на том свете. Замыкают шествие два солдата с ружьями на плечах. У всех фигур верхнего и нижнего ряда имеются тени.

VIII-й рисунок изображает сцену лечения больного (Табл.3). На специальной кровати лежит больной (передний план), сзади видны две фигуры - *хуйхуй лаое* и шамана. Первый одет в синюю облегающую верхнюю одежду, на груди какой-то предмет розового цаета (зеркало ? отличительный знак ?); виден пояс, состоящий из множества подвесков. Головной убор его увенчан рогами. За спиной *хуйхуй лаое* нарисованы два больших черных крыла. В поднятой над головой правой руке он держит копье, левая положена на больного. Маньчжурский шаман изображен в полном облачении, в левой руке у него копье, в правой - небольшая сабля. В левой части рисунка, справа от *хуйхуй лаое* - его помощник; он в красной кофте, юбке из полосок, на поясе которой подвески, на его голове - сложный головной убор. В правой части рисунка, слева от шамана, нарисолвана его помощница (сестра), бинтующая голову больного; она одета она в красный с цветочками халат и черную безрукавку. Хорошо видна традиционная прическа маньчжурской женщины.

Весьма интересен IX-й рисунок, названный "Испытание шамана". На нем представлен целостный сюжет (Табл.4): "Кто-то (невидимое божество) хочет убить шамана и бросает в него копье за то, что он неправильно лечил людей". Из пояснений можно установить, что это невидимое божество изображено в левой части рисунка: оно имеет вполне человеческий облик, одето в красный халат и светлую безрукавку, на голове у него черная шапочка, над которой возвышается объемное изображенив изогнувшейся змеи. Это "скверное существо пьет человеческую кровь; оно бросило копье в шамана". В левой верхней части рисунка видно копье с лентой и подвешенным к нему солярным знаком (?). В центре рисунка - фигура маньчжурского шамана в полном облачении. В правой высоко поднятой, словно для отражения летящего копья, руке, он держит бубен с изображением крысы, а а левой - колотушку. За спиной, будто поддерживая его, стоит помощник, а перед ним с бубном и колотушкой коленопреклоненный человек "поет песни, чтобы не убили шамана". В правой части, под знаменем, помещена фигура шамана. "Шамана положили в котел с кипящим маслом, чтобы испытать, настоящий ли он шаман, так как в него было

направлено копье. В котле он не сварился, и тогда поверили, что он настоящий шаман".

На десятом рисунке также запечатлен целый сюжет, развертывающийся на том свете после смерти шамана. Медведь намерен съесть сердце шамана за то зло, которое он сделал людям. Шаман в полном облачении, в левой руке он держит цепь, на которую посадил медведя, в правой у него ружье. Медведь не съест шамана, так как последний не делал никакого зла людям. На заднем плане изображены строение и лес, к которым ведет дорога.

Тема испытания шамана является сюжетом одиннадцатого рисунка. Как сообщил Туньдэ, во многих местах Маньчжурии имеются большие железные пластины, в центре которых вырезано отверстие. Если шаман сможет пролететь через такое отверстие - он настоящий; если же кандидат не в состоянии это сделать, то его: сочтя обманщиком, закапывают живым в землю. На рисунке изображены шаманы: один, готовящийся пролететь сквозь узкое отверстие, и другой, уже осуществивший успешно этот акт. В правом углу нарисован котел с кипящим маслом, в котором уже сидит шаман-неудачник.

На двенадцатом рисунке изображена трапеза богов и шаманов, расположившихся за столом и около него. Они одеты в обычные халаты, волосы каждого сзади заплетены в косу. Стол уставлен яствами: свиная голова, капуста, рис, водка... Богам и шаманам прислуживает солдат, в руках у которого поднос с напигками.

В центре тринадцатого рисунка изображена крупная фигура бородатого и усатого *хуйхуй лаое*, облаченного в красный халат и красную шапку с черной отделкой. В левой руке он держит окровавленную саблю; под его вытянутой правой рукой лежит отрубленная голова с высунутым языком. В правой части рисунка, как бы на втором плане, видна фигура шамана, показывающего "фокусы"; в руках у него лук и стрелы, на поясе сабля.

Всю правую часть четырнадцатого рисунка занимает изображение синего громадного мифического зверя, готового съесть шамана (Табл.5). В центре - фигура шамана в полном облачении, в руках у него копье. Шамана защищает стоящий за ним медведь с копьем. Медведь скован цепью, конец которой шаман держит в руках.

На переднем плане пятнадцатого рисунка изображен стол с четырьмя отверстиями в столешнице: в трех из них - отрубленные

головы злодеев, а голову самого дурного разбойника сняли и повесили на цепи. За столом сидят два чиновника в соответствующих их рангам костюмах. Около стола стоит громадная окровавленная шашка.

Шестнадцатый рисунок запечатлел еще одну сцену испытания шаманов (Табл.6). На нем изображены обнаженные шаман и шаманка, на головах у которых раскаленные докрасна котлы. Между ними на огне нагревается еще один котел. Эти испытуемые должны обуть раскаленную обувь. Если шаман не выдержиает испытания, он не считается настоящим. В левой части рисунка изображена фигура шамана, не выдержавшего испытания: его подвесили вниз головой над котлом с кипящим маслом.

На семнадцатом рисунке мы видим шамана в полном облачении, однако на его головном уборе нет птиц, но к дуге прикреплены три подвески (Табл.7). Н груди у него подвешено небольшое зеркало, большое он держит в левой руке: им он водит по животу больного с целью его излечения. Слева помещена фигура *хуйхуй лаое,* пришедшего спросить, валечил ли шаман больного. Справа от него стоит человек с окровавленной шашкой в руке: если шаман не сможет вылечить больного, тот отрубит ему голову. В нижней части рисунка видна глубокая яма, огражденная флажками. Это еще один вариант своеобразного испытания свойств настоящего шамана.

XVIII-й рисунок также посвящен теме испытания шамана. На нем изображен высокий помост, на котором установлен полукруглый туннель с выступающими длинными лезвиями ножей. Шаман должен пролететь сквозь узкое отверстие[9], образуемое ножами, чтобы доказать, что он - настоящий.

XIX-й рисунок изображает сцену испытания нагих шамана и шаманки раскаленными, тут же нагреваемыми на огне железными цепями, к которым подвешены две металлические гири (диска) весом в три и полтора пуда (Табл.8).

Той же теме посвящен XX-й рисунок: с целью испытания человек бросается в громадный костер, сложенный из большого количества дров. Частое повторение сюжета испытания качеств шамана, очевидно, свидетельствует о важности формирования разносторонних способностей настоящего знатока своего дела, выявления степени его совершенства[10].

В центре последнего, XXI-го рисунка, изображено дерево, на котором сидят голубь и феникс. Справа от дерева выделяется фигура шамана верхом на лошади. В правой руке у него барабан, в левой - длинная цепь, к которой привязан медведь (он изображен слева от дерева).

Таково содержание рисунков, сделанных маньчжурским юношей в 1907 г. для А.Д.Руднева. Они представляют несомненный интерес для изучения маньчжурского шаманизма, а также могут использоваться в исследованиях сравнительно-культурного плана.

На "необходимость перепроверки существующих в литературе мнений на базе нового фактического материала"[11] обращал внимание В.Н.Басилов. Следуя завещанию безвременно ушедшего коллеги, я и осмеливаюсь предложить вниманию заинтересованного читателя эту информацию о ценном источнике для изучения маньчжурского шаманизма из собрания МАЭ.

Примечания

[1] Всего А.Д.Руднев записал около 450 слов и 105 выражений, отрывки шаманской песни и мелодий. На основе собранных материалов он прочитал доклад на заседании Восточного Отделения Русского Археологического общества, а позднее опубликовал статью, см.: *Руднев А.Д.* Новые данные по живой манджурской речи и шаманству // Записки Восточного Отделения Русского Археологического общества. Т.XXI. СПб., 1912. С.047-082.

[2] Историю создания Туньдэ альбома с шаманскими рисунками подробнее см.: *Руднев А.Д.* Новые данные... С.074-076.

[3] Опись № 1123. Регистрировал Л.Я.Штернберг (1907 г.), перерегистрировал Д.Б.Ермолов (1983 г.). Первоначально коллекция находилась а Отделе Сибири МАЭ, но в марте 1941 г. была передана в Отдел Восточной и Южной Азии; тетрадь с объяснениями к рисункам была найдена и передана по назначению в августе 1950 г. Терминологические пояснения к рисункам, записанные А.Д.Рудневым от Туньдэ, см.: *Руднев А.Д.* Новые данные... С. 065-074.

[4] Об одежде маньчжурского шамана подробнее см.: *Решетов А.М.* Костюм маньчжурского шамана а коллекции МАЭ // Шаманизм и ранние религиозные представления. К 90-летию доктора исторических наук, профессора Л.П.Потапова / Этнологические исследования по шаманству и иным ранним верованиям и практикам. Т.1. М., 1995. С.99-107.

[5] *Шимкевич П.П.* Материалы для изучения шаманства у гольдов // Записки Приамурского Отдела Императорского Русского географического общества. Т.2. Вып.1. 1896.

[6] *Анучин Д.Н.* К истории искусства и верований у Приуральской Чуди. Чудские изображения летящих птиц и мифических крылатых существ // Материалы по археологии восточных губерний, издаваемые Императорским Московским Археологическим Обществом. Т.Ш. М., 1899. С.140.

[7] Книга о шаманке Нисань // Фольклор народов Маньчжурии. Вып.1. СПб., 1992. С.109.

[8] Рисунок IX-й выполнен в 2-х экземплярах (листы 8 и 9).

[9] Обряд прохождения через отверстие широко распространен а культуре многих народов мира. Подробнее об этом см.: *Кагаров Е.Г.* Шаманский обряд прохождения сквозь отверстие // Доклады АН СССР. Сер.В. № II. Л., 1929. С.189-192.

[10] По мнений некоторых исследователей, маньчжурские шаманы и их духи по степени совершенства и способностей делились на три класса. См. об этом: *Haekey E.D.* 5hamanism in China // Studies in the science of society. Presented to Albert Galloway Keller in celebration of his completion of thirty years as professer of the science of society in Yale university. Ed. by G.P.Murdock. New Haven. Yale University Press. 1937. P.250.

[11] *Басилов В.Н.* Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992. С.4.

Список иллюстраций к статье А.М.Решетова

Табл.1. Шаман танцует.
Табл.2. Шаман лечит.
Табл.3. Лечение больного.
Табл.4. Испытание шамана.
Табл.5. Мифический зверь и шаман.
Табл.6. Испытание шаманов.
Табл.7. Проверка качества работы шамана.
Табл.8. Испытание шаманов.

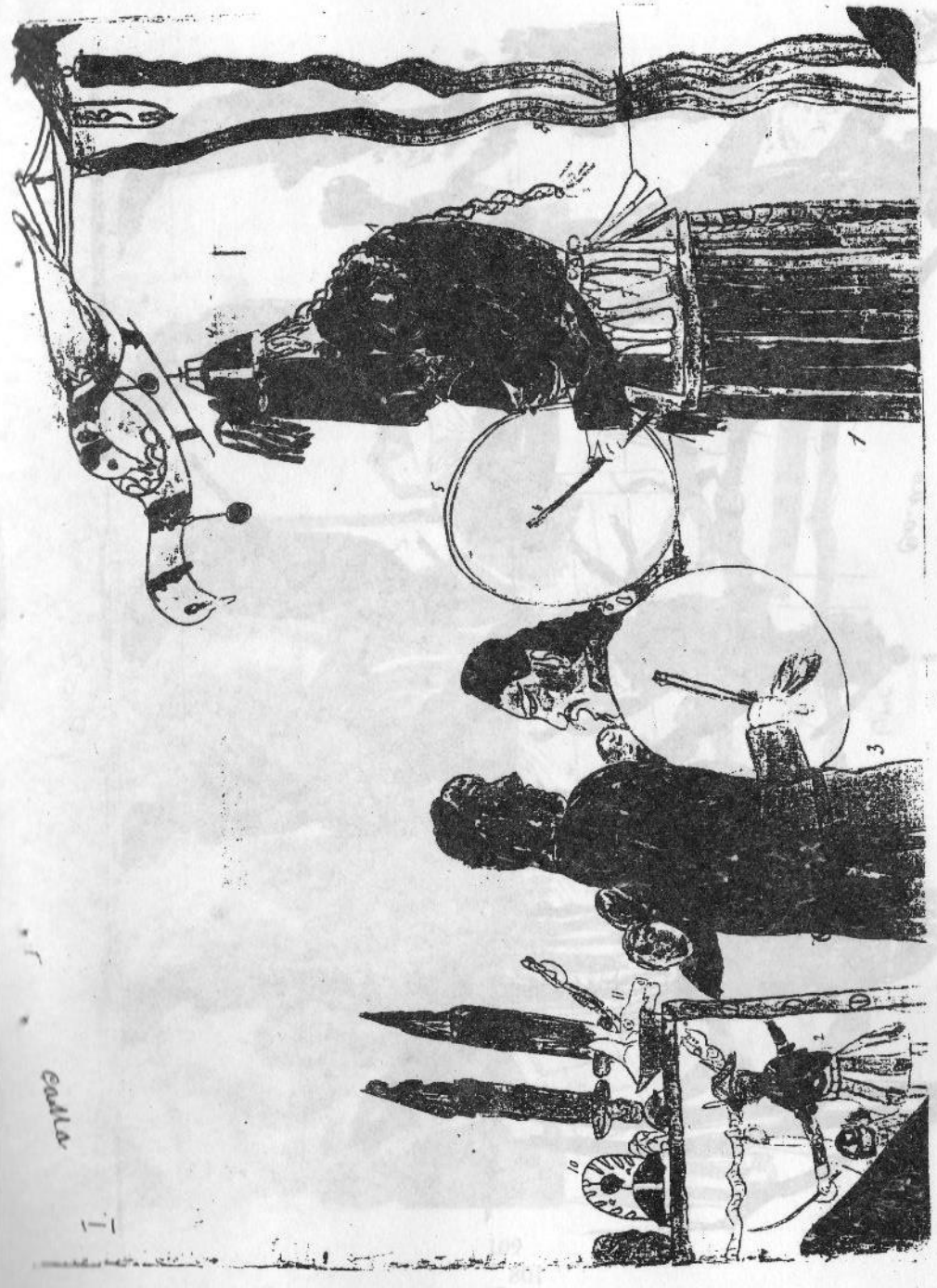


Рис 1.

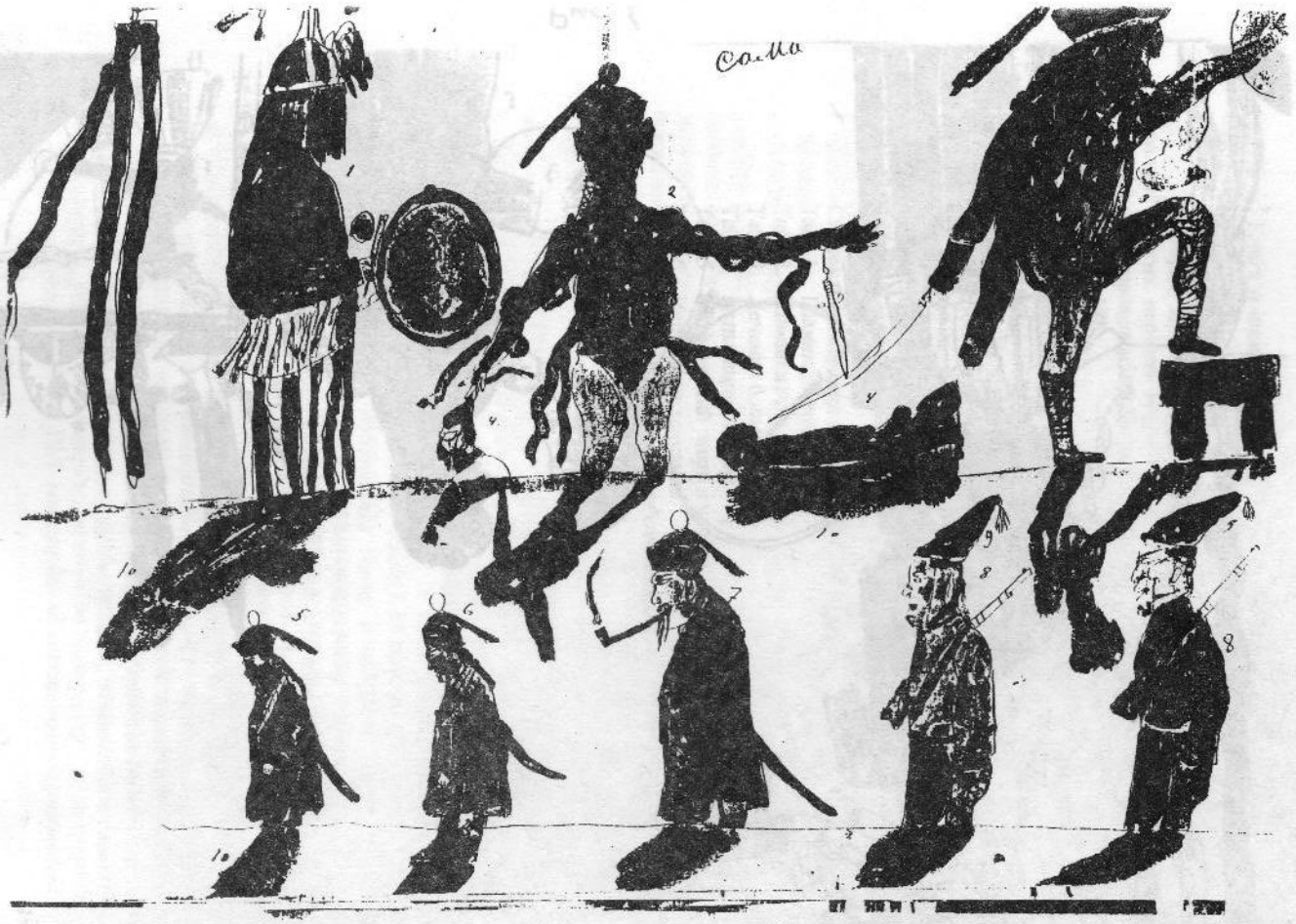


Рис. 2.

Рис. 3

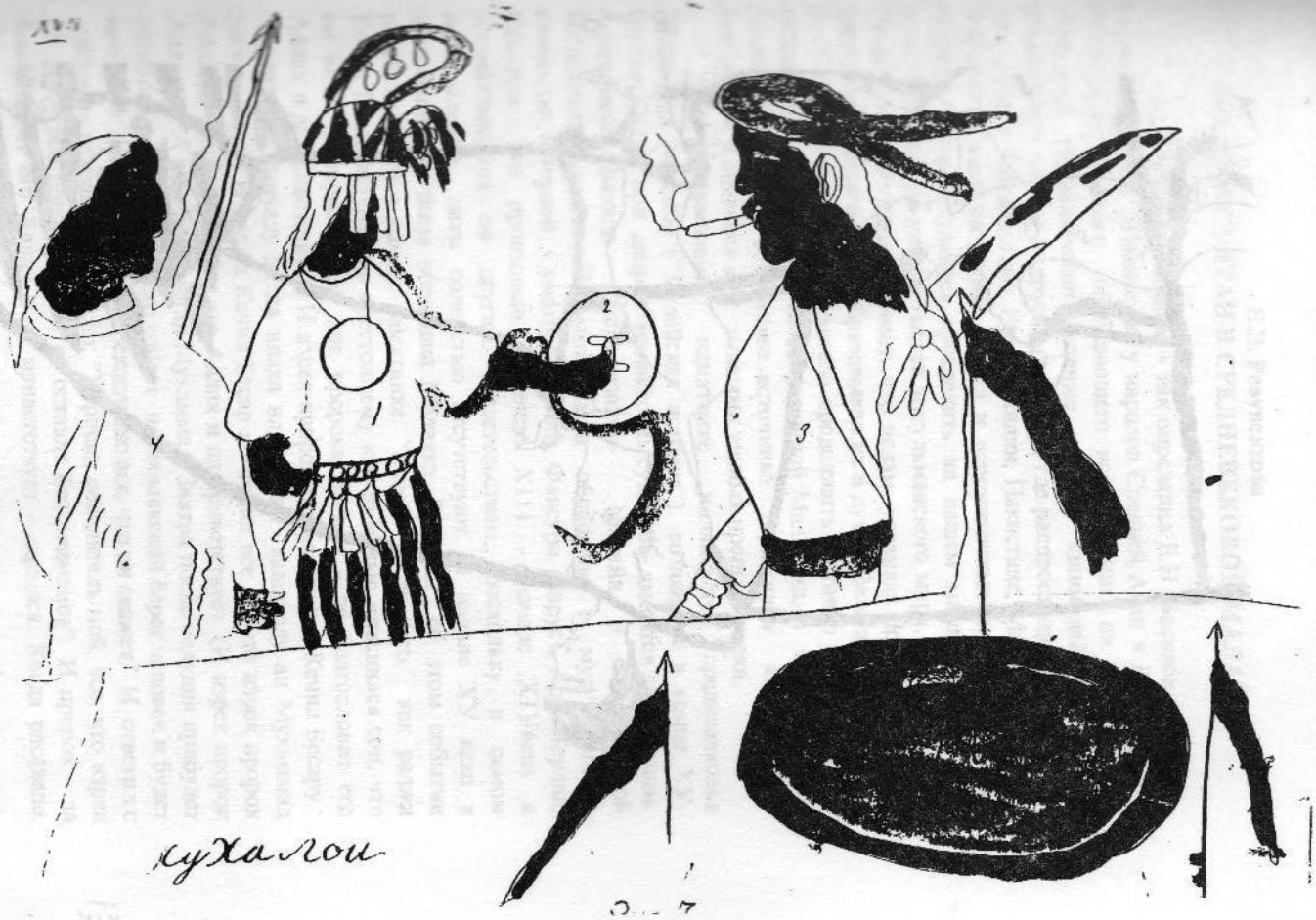
Рис. 4

Рис. 5

XVI

Рис. 6.

XVII



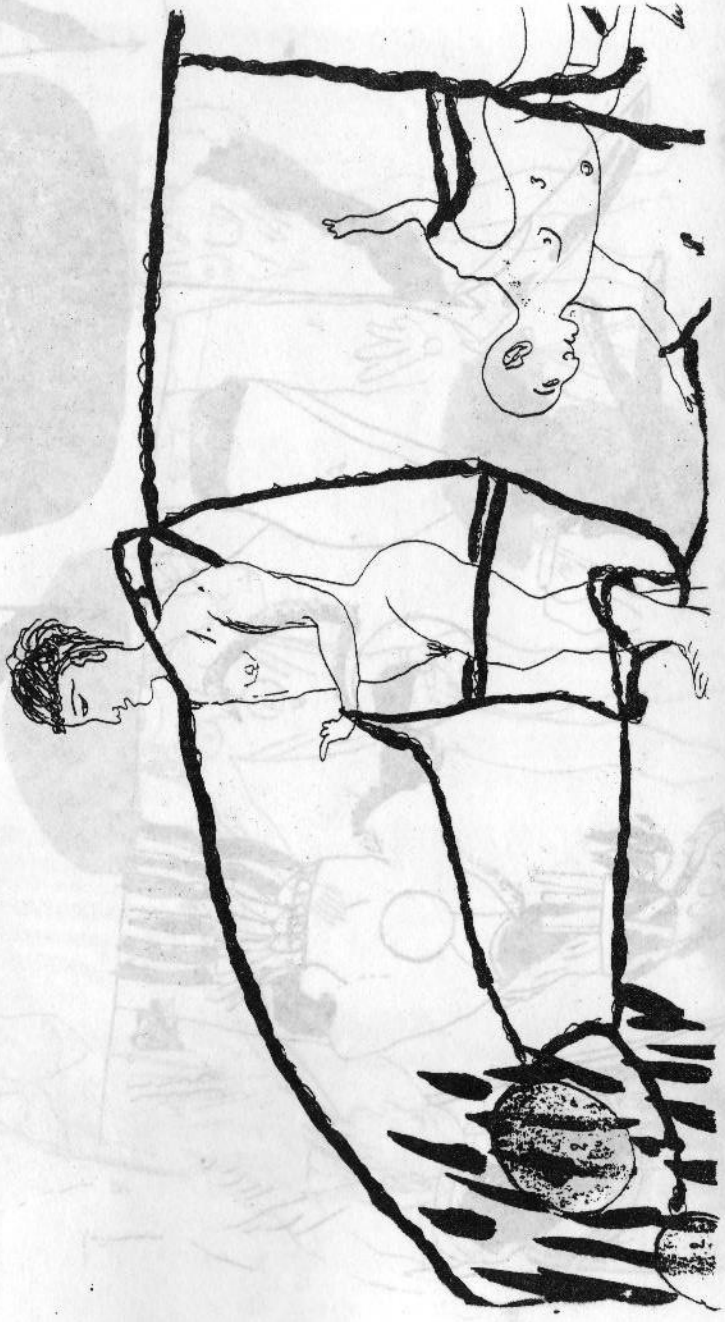


Рис. 8

Е.В. Ревуненкова

ШАМАН-СУЛТАН В СРЕДНЕВЕКОВОЙ МАЛАЙЕ

"Шаманство в исламе, - так определил В.Н. Басилов основную тему своей книги "Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана". Подводя итоги этого обобщающего исследования, он обозначил и некоторые типологически сходные черты взаимодействия двух религиозных систем в других регионах, где распространился ислам, в частности, в Афганистане, Иране, Индии, Пакистане, Малайзии, Китае. "Механизм взаимовлияния ислама и пережиточных домусульманских культов, который удалось проследить на нашем материале, видимо, один и тот же для разных частей мусульманского мира, - пишет автор. Пример шаманства показывает, что ислам, усваивая домусульманские традиции, настойчиво преобразовывал их в духе своего вероучения". (1) В настоящей заметке я бы хотела продолжить разговор на эту тему на малайском материале, но не современной Малайзии, а средневековой Малайи, используя в качестве источника памятники исторической литературы и соотнося их с записями ученых прошлого века.

В выдающемся памятнике малайского средневековья "Седжарах Мелайю ("Малайская история"), созданном в конце XУ-начале XУ1вв. при дворце малаккских султанов, имеются две легенды, отразившие начало исламизации Малайи в исторической последовательности. Первыми были обращены в мусульманство княжества северной Суматры - Пасай, Фансури (Барус), Ару, Перлак, Семудра. Это произошло в конце X111 - начале X1Увека и устанавливается по другим свидетельствам, поскольку в самом произведении даты полностью отсутствуют. В начале XУ века в мусульманство была обращена Малакка. Вот как об этом событии рассказывается в самом памятнике: "Вскоре после того, как раджа Кечил Бесар вступил на престол, ему как-то ночью приснился сон, что он видит прекраснейший лик пророка Аллаха - да благословит его Аллах и да приветствует. И изрек пророк Аллаха радже Кечил Бесару : "Произнеси: ашхаду ан ла илаха илла Ллах ваашхаду ан Мухаммад расулу-Ллах". И раджа Кечил Бесар повторил все то, что изрек пророк Аллаха _ да благословит его Аллах и да приветствует. (И изрек пророк Аллаха): "А имя твое султан Мухаммад. Завтра после полудня прибудет корабль из Джидды, с него сойдет на малаккский берег человек и будет молиться; да исполняй беспрекословно все, что он скажет." И ответил с поклоном раджа Кечил Бесар: "Хорошо, повелитель мой, все, что изрек пророк, твой покорный раб не оставит без внимания". И пророк - да благословит его Аллах и да приветствует - скрылся. Когда рассвело,

государь с испугом пробудился ото сна и почувствовал, что от него исходит запах нарда, и также увидел государь, что над членом его совершено обрезание. И подумал в душе государь: " Не дьявола же я видел во сне". И государь произнес без запинки калимат шахадат (формула мусульманского вероисповедания -Е.Р.). И все прислужницы во дворце удивились, услышав, что произносит государь. А супруга правителя сказала: "Не знаю, то ли дьявол вселился в государя, то ли он сошел с ума. Не сообщить ли об этом бендахаре?" (первому министру - Е.Р.). И прислужницы отправились сообщить обо всем бендахаре, и бендахара тотчас же явился, вошел во дворец и увидел, что государь непрерывно произносит калимат шахадат. И бендахара. поклонившись, спросил: "На каком языке говорит правитель?" И тот промолвил: "Прошлой ночью во сне я видел прекрасный лик преславного пророка - да благословит его Аллах и да приветствует". И государь рассказал бендахаре весь свой сон. А бендахара с поклоном сказал; "Чем можно подтвердить, что сон сбылся?" И государь сказал: "Вот доказательство: над моим членом совершено обрезание, это знак того, что во сне ко мне явился пророк Аллаха - да благословит его Аллах и да приветствует. И пророк еще предсказал мне вот что: "Сегодня, после полудня, из Джидды прибудет корабль, с него сойдет человек и будет молиться на Малаккском берегу. Повторяй за ним все, что он скажет". Бендахара удивился, увидев, что член государя обрезан. и сказал: "Если и правда после полудня прибудет корабль, значит сон государя сбылся; если же нет. значит в правителя вселился дьявол." И государь изрек: "Справедливо то, что сказал мой отец". После этого бендахара вернулся в свой дом.

И когда наступило послеполуденное время, прибыл корабль из Джидды. Как только был брошен якорь, с корабля сошел достопочтенный господин по имени саид Абдул Азиз и начал молиться на Малаккском берегу. А все люди Малакки удивились, увидев его и сказали: "Почему он раскачивается из стороны в сторону?" И все стали отталкивать друг друга, чтобы посмотреть на него, и набилось полным-полно людей, так что уже не было свободного места, и до внутренних покоев донесся шум. И тогда правитель воссел на слона и выехал в сопровождении всех знатных людей. И он увидел, что этот достопочтенный господин во время молитвы делает все то же самое, что было во сне; и изрек государь бендахаре и всей знати: "Наяву вижу все, что было во сне".

После того, как достопочтенный господин закончил молитву, государь заставил своего слона опуститься на колени, затем усадил на него господина и повел его во дворец. И бендахара вместе со всеми

знатными людьми приняли ислам, а государь повелел принять ислам всем - большим и малым, старым и молодым, женщинам и мужчинам. И государь обучался у достопочтенного господина как надо молиться. И дал достопочтенный господин государю имя Мухаммад Шах."(2)

Эта легенда, конечно, не проясняет сам процесс исламизации малайских княжеств, но судя по тому, что она повторяется в разных вариантах в других малайских произведениях в жанре исторической прозы, самому этому процессу придавалось весьма важное значение. Мусульманство действительно определило пути развтия малайской культуры, которая, начиная с 15 века и вплоть до сегодняшнего дня развивается под знаком ислама. Период Малаккского султаната (1403-1511) - это время расцвета малайской классической литературы, обогащенной сюжетами и героями мусульманского мира. Особенно сильное влияние оказала персидская литература. В малайскую культуре и литературе получили распространение такие известные произведения персидской литературы как роман об Александре Зулкарнайне, повести об Амире Хамзе, Мухаммаде Ханафии, цикл повестей о Бахтиаре, притчи об умном попугае и многие другие. Надо сказать, что мусульманство в Малайе с самого начала было преимущественно индо-персидского происхождения и во многом проникнуто индийскими элементами, давно не чуждыми малайско-индонезийскому региону еще со времен сильного индуисткого влияния бувкально с первых веков н.э. Султан был единоличным верховным правителем, вершителем судеб своих подчиненных и единственным справедливым судьей. "Совершать благодеяния правителю, все равно, что совершать благие дела Богу, ибо султан - это тень Аллаха на земле", - говорится в историческом памятнике "Седжарах Мелайю". Распространение ислама сопровождалось преследованиями и запрещением старых обрядов и верований, а также нетерпимым отношением и осуждением шамана как последователя ложных богов. (3) Однако, в действительности все обстояло гораздо сложнее и по, крайней мере, в течение трех веков утверждения ислама на малайской почве, можно говорить не только о сосуществования двух систем - шаманизма и мусульманства, но о довольно тесном их взаимодействии. При этом речь идет не о народной среде, где это было бы вполне естественно, а о среде элитарной, относящейся к самым высоким кругам малайской придворной культуры.

Если мы посмотрим, какими чертами наделены султаны Малакки, то увидим, что они иногда ничем не отличаются от магических способностей колдуна или шамана. Так, автор "Седжарах Мелайю" уделяет немало места отношениям Малакского султананта и

Китая в 15 веке, в частности подробно описывается брак султана Мансур Шаха с китайской принцессой и отмечается, что малаккский правитель женился на принцессе только после того, как она стала мусульманкой. Вслед за этим сопровождающие высокопоставленные лица из Китая вместе с письмом от малаккского султана отправились обратно на родину и прочитали письмо китайскому императору. Далее происходит нечто странное, а именно: "Когда китайский император узнал, о чем говорится в письме, он необычайно обрадовался от того. что малаккский правитель шлет ему поклон. А через два дня китайский император почувствовал зуд по всему телу, который превратился в чесотку; и китайский император приказал позвать лекаря и попросить лекарства; и лекарь дал ему лекарства, но ничто не помогало. И пришло несколько сот лекарей, но ни один не смог вылечить императора. И тогда пришел один старый лекарь и с поклоном сказал китайскому императору: "Светлейший повелитель мой, эта болезнь - короста, никакое лекарство не излечит ее, потому что особые причины ее вызвали". И молвил китайский император: "Что за причина моей болезни?" А лекарь с поклоном ответил: "Это проклятие, которое малаккский правитель послал вместе с поклоном; если ваше величество не отведает воду и не обмоет лицо водой, в которой омыл ноги малаккский правитель, то не излечится ваше величество от этой болезни". Услышав столь почтительные слова лекаря, китайский император повелел отправить в Малакку посла для того, чтобы попросить воды, в которой малаккский правитель омыл ноги. Когда все было готово, посол отплыл в Малакку. И с почтением доложили султану Мансуру Шаху: "Прибыл посол от китайского императора, просит воду, в которой омыл ноги высокочтимый властитель". И султан Мансур Шах вышел в сопровождении людей вышел в *балайронг* (приемный зал -Е.Р.), и туда в торжественной церемонии поднесли послание от китайского императора, и писарю было приказано прочитать его. Узнав, что говорится в письме, султан Мансур Шах дал воду, в которой он омыл ноги; и он ответил на письмо и одарил одеждой китайского посла. И письмо, и воду торжественно поднесли к судну, и китайский посол отправился в обратный путь. Пробыв некоторое время в пути, он прибыл на землю Китая, а письмо и воду торжественно внесли во внутренние покои. И китайский император отведал воду, в который омыл ноги государь и выкупался в ней; и в тот же миг короста с тела китайского императора исчезла, и государь выздоровел. И китайский император поклялся никогда больше не принимать поклона от малаккского правителя и потребовал, чтобы его потомки не принимали бы поклоны от потомков малаккских правителей; но несмотря на это,

они все-таки любили друг друга. А истину знает только Аллах, ибо он начало всего и хранитель тайн".(4)

Другой султан Малакки - Музаффар Шах становится соучастником колдовских действий, символически направляя стрелу из лука в сторону Сиама,отчего сиамский король заболевает и умирает. (5)

В период Малаккского султаната была разработана четкая иерархическая система высших государственных сановников. Самым важным лицом после султана, исполнявшим все функции последнего во время его отсутствия считался *бендахара*, затем по степени важности шел *темеггунг* , выполнявший функции министра внутренних дел, юстиции. И, наконец, третье место в иерархии занимал *лаксамана* - морской министр, командущий флотом. Но было еще одно лицо в государстве, о котором в историческом памятнике говорится глухо, упоминается всего раз, но роль его была чрезвычайно высока. Это лицо называлось *ям туан муда (янг дипертуан муда)* или *султан муда*, что буквально можно было бы перевести как "тот, кого считают молодым высокочтимым господином", "молодым султаном". В более поздней историографической традиции так называли вице=короля. В его подчинении находились все сакральные лица. При дворе у султана муды были особые обязанности - "оживлять" священные регалии и музыкальные инструменты султана, особенно барабан, осуществлять общение с духами=хранителями государства и каждые три года проводить церемонию "ссылки" или изгнания духов болезней вниз по течению реки. Еще в 30-х годах нынешнего столетия в княжестве Перак султаном муда назывался правитель, контролирующий духов государства, по рождению принадлежащий к семье султана, но не имеющий права на наследование его светской власти.(6) Лицо, имеющее этот титул, должно было каждые три, пять или семь лет совершать жертвоприношение духам=хранителям государства или по случаю болезни султана. С этой целью со всех окружающих домов собирали рис, пряности деньги для покупки буйволов. В самый день церемонии буйволов обмывали, окропляли средством, отвращающим действия злых духов. После этого султан муда закалывал их по мусульманскому ритуалу. Когти, кончик носа, уши и глаза убитых буйволов откладывали в сторону с тем, чтобы положить их на специально построенный помост. Мясо буйволов шло на приготовление пищи. Затем под руководством султана муды начиналось сооружение семиярусного помоста. На самый верхний ярус помещали головы буйволов и куски свежего мяса, серебрянные ложки, а также куски вареного мяса. Все посыпали рисовой мукой, использующейся как противоядие и средство для отвращения злых духов. Вокруг помоста

собирался народ и начинался ритуал. Через определенное время на помост поднимался сам султан муда с лицом, закрытым покрывалом. В руках у него было три куска материи белого, желтого и красного цветов. Он призывал духов=хранителей четырех сторон света защитить подданных султана и простить им все грехи. После этого всех участников ритуала просили вернуться в свои дома и не выходить из них в течение трех дней, чтобы не подвергнуться действию духов, могущих вызвать у них болень и даже смерть. Султан муда начинал первое действо. Оно происходило в большой комнате, убранной как внутренние покои дворца. Перед сиденьем султан муда ставил два бокала с горящими свечами. Слева от него усаживалась певица, призывающая духов. Султан муда в это время пристально наблюдал за пламенем свеч. Если пламя одной из них начинало мерцать - это значило, что дух явился. Тогда раздавалась барабанная дробь, слышались приветствия. Певица снова начинала петь и пела до тех пор, пока пламя свечей продолжало мерцать. Эта процедура могла продолжаться несколько часов. Чем больше являлось духов, тем более вероятной считалась возможность исцеления. Наутро сооружался девятиярусный помост, на вершине которого помещали изображение мифической птицы Джентаю, а под ним - голову буйвола. На помосте раскладывали различные явства, украшения, ткани, цветы. Ближе к вечеру появлялся султан муда с накинутым на голову покрывалом и совершал поклоны четырем сторонам света, подавая знаки духам.После обильной трапезы султан муда и его свита, состоящая из лучших знатоков лекарственных трав, шли во дворец к больному султану. Больного укладывали на специальную циновку, вокруг раскладывали государственные регалии, приносили барабан, зажигали свечи и начинали петь песни=призывания духам. Темп песен становился все быстрее, барабанные ритмы все громче. Лечение происходило ночью. Если султан выздоравливал, то наутро его поднимали на помост и совершали омовение в знак исцеления. Если лечение не помогло, то султан муда должен был объяснить, почему духи=хранителя княжества Перак не захотели помочь.(7)

Султан муда в средневековых малайских княжествах выполнял те же действия , что и шаман=*паванг* в жизни обычной малайской деревни. Он был сакральным двойником султана, государственным шаманом. Но и сам правящий султан, как мы видели, не был окончательно лишен шаманский свойств и функций. Он обладал способностью насылать болезнь и излечивать от нее, управлять силами природы и влиять на рост урожая.(8) Регалии султана и атрибуты шамана назывались одинаково - *кебесаран* и отношении к ним было

одинаковым: княжеский барабан считался столь же священным, как и шаманский бубен; если бубен не передать по наследству, то он, по малайским представлениям начнет причинять зло, а если наступить на княжеский барабан, то это может вызвать преждевременную смерть.(9) Кроме того, все малайские правители считались, с одной стороны, потомками Александра Зулкарнайна, с другой стороны,были связаны по месту своего происхождения с легендарной горой Сигунтанг Махамеру(10) - центром вселенной, аналогом которой являются другие сакральные представители центра мира (мировое дерево, мировая гора, мировая ось). В конце 19 века в Малайе можно было наблюдать камлание, в котором принимал участие султан. Внешний вид и атрибуты у него были такие же как у обычного малайского паванга: на голове покрывало, спускающееся на лицо, в руках сосуды с водой и благовониями, пучки трав. Находясь в состоянии неподвижности, он мысленно копировал действия паванга и как бы вселял в себя духов=хранителей государства.(11). В данном случае можно говорить об имитации камлания султаном. Но в 1874 перакский султан Абдуллах сам совершал камлание, вселяя в себя постепенно девять духов=помощников, защитников государства. (12)

Вместе с мусульманством в XУ1-XУ11 вв. в Малайю проникает суфизм. Малаккские султаны проявляли интерес к философским проблемам суфизма, в частности, пытались решить вопросы, которые ставил философ =суфий Абд ал-Карим ал-Джили (XУв.) в своем трактате Ал-Инсан ал-Камил ("Совершенный человек"). (13). Расцвет суфийской культуры и литературы был связан с северо-суматранским княжеством Аче. Именно там, в начале XУ11 века была создана знаменитая "Поэма о лодке" ("Шаир пераху"), в которой как и в любом суфийском произведении выражалось стремление гностика слиться с божеством в состоянии экстаза и отождествиться с ним. В образном строе этой поэмы за суфийскими понятиями и терминами стоит символика, связанная с шаманскими представлениями. Суфизм в Малайе воспринимался в рамках шаманских представлений, сквозь призму шаманских идей. (14)

Средневековые малайские источники весьма красноречиво говорят о том, что в первые века распространения мусульманства в этом регионе шаманизм активно функционировал отнюдь не только в бытовой народной среде и не где-то на периферии, а в самом центре мусульманской культуры, преломлял и подчинял своим идеям новые религиозные веяния. В этом смысле государственный шаманизм средневековой Малайи типологически очень близок к тюркско-монгольской модели шаманизма , где, как отметил Л.П. Потапов,

шаманы участвовали в управлении государством и где существовали придворные шаманы.(15) Впрочем, в самой Малайе вплоть до конца XIXв. сохранялась постоянно действующая сходная модель шаманизма у малаккских аборигенов,(сеноев, семангов, джакунов), где функции вождя и шамана совмещались в одном лице. Что же касается современных форм сосуществования мусульманства и шаманства в малайско-индонезийском регионе, то вполне возможно, как и предполагает В.Н. Басилов, они сходны со среднеазиатскими. Но чтобы утверждать это, следовало бы провести столь же тщательные и глубокие исследования, какие проводил этот незаурядный ученый в течение многих в Сведнейц Азии и Казахстане. Пока же подлбных исследований нет ни в отечественной, ни в зарубежной этнографической науке.

Примечания

[1] Басилов В.Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992. С. 304.

[2] Sedjarah Melaju. Menurut terbitan Abdullah. Djakarta.1952.H.81-83.

[3]Winstedt R.O. The Malay Magician being Shaman, Saiva and Sufi.L., 1951.H.6<8.

[4] Sedjarah Melaju... H.143-144.

[5] Sedjarah Melaju...H. 107-108.

[6] Wilkinson R.J. Malay-English Dictionary. PT.2. Mytilene. 1932. P.498.

[7] Wilkinson R.J. Some Malay Studies|| Journal of the Roayl Asiatic Society Malayan Branch. 1932. Pt. X. P. 95-96.

[8] Skeat W.W. Malay Magic. L., 1900.P.36.

[9] Winstedt R.O. Malay Magician....P. 10.

[10] Sedjarah Melaju... H. 4-6, 22.

[11] Skeat W.W. Malay Magic... P.448.

[12] Winstedt R.O. Malay Magician... P.10.

[13] Sedjarah Melayu...H.170-173.

[14]Брагинский В.И. История малайской литературы. М., 1983.С.439-445.

[15]Потапов Л.П. К вопросу о древнетюркской основе и датировке алтайского шаманства // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск. 1978. С. 14; Дополнительную сводку по этой проблеме относительно тюркского шаманства см. В.Н. Басилов.Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана...С.14-16.

ТРАДИЦИОННОЕ ШАМАНСТВО В НАШИ ДНИ

М.Харнер

ШАМАНИЗМ У ХИБАРО (ШУАРОВ)

Индейцы хибаро (*untsuri shuara)* или шуары (как они предпочитают себя называть) живут в джунглях по восточным склонам эквадорских Андов. Хибаро - самые известные из племен Верхней Амазонки по причине их воинственного характера и распространенной прежде практики изготовления "сушеных голов" в качестве трофеев. Шаманизм шуаров изучен этнологами гораздо меньше прочих сторон жизни этого народа, ему и посвящена эта статья[1].

В Южной Америке хибаро занимают одну из самых «золотоносных» территорий, однако ни древние инки, ни поздние испанцы не смогли завоевать эти пространства. Во время первой полевой работы автора среди хибаро, в 1956-57гг., этот народ официально относился к Эквадору и насчитывал около 4500-5000 человек. Хибаро живут в небольших, довольно разбросанных и хорошо укрепленных поселениях, которые сооружались для защиты от межплеменных разбойничьих набегов. Жизнеобеспечение хибаро основано на сменном садоводстве и выращивании сладкой маниоки, а также поддерживается охотой и рыболовством. Усадьбы хибаро не образуют деревень, но рассыпаны по лесу соседствующими друг с другом группами. Система родства - билатеральная, при полном отсутствии корпоративности у родовых групп. У хибаро нет такой формальной политической единицы как «племя» - они считают шуарами тех, кто говорит на том же диалекте. В качестве лидеров признаются выдающиеся воины или известные шаманы, их статус не наследуется.

Жизнь шуаров отличалась непрерывной враждой. Недоброжелательство и подозрительность типичны в отношениях большинства соплеменников. не исключая и близких родственников. Смерть в результате физического насилия, отравленной еды и питья была весьма распространенной, как и колдовство.

В настоящее время у хибаро многое изменилось благодаря проникновению западного образа жизни. Однако это не уменьшило у них шаманскую практику, также как и желание жить свободно и

независимо, жить отважно[2]. Статья опирается на этнографические материалы, собранные автором в 1956-57 гг. Полевая работа последующих лет только расширила выводы.

Хибаро считают колдовство причиной обширного большинства болезней и ненасильственной смерти. Практически только «болезни белого человека» не имеют отношения к колдовству: это заболевания эпидемического характера, такие как коклюш, корь, простуда и понос. Обычная «дневная» жизнь считается просто иллюзией. Те реальные силы, которые определяют события «дневной» жизни, сверхъестественны - они могут быть восприняты и управляемы только при помощи галлюциногенных снадобий. Представления такого рода создают потребность в шаманах - специалистах, которые по своей воле могут проникать в «реальный» мир и помогать другим, взаимодействуя с влиятельными силами, даже определять события «дневной» жизни.

Шаманы хибаро (*увишин*) бывают двух типов: колдуны и целители. И те, и другие, чтобы проникнуть в сверхъестественный мир, пользуются галлюциногенным напитком, который у хибаро называется *натемя*. Это снадобье в Колумбии именуется *ясе* или *яхе*, в Эквадоре и Перу - *аяуаска* (на языке инков - «душа вина») и *каапи* в Бразилии. Оно приготовляется из долек разновидности виноградной лозы *Banisteriopsis*, относящейся к семейству *Malpighiaceae*. Хибаро варят снадобье с листьями *яхи* - виноградной лозы, видимо, схожего с *Banisteriopsis* вида, чтобы получился *натемя* в виде холодного чая. В нем содержатся мощные галлюциногенные алкалоиды: гармалин, гармин, д-тетрагидрогармин и, возможно, н,н-диметилтриптамин (ДМТ)[3]. Эти соединения обладают схожими, но не идентичными структурой и эффектами с ЛСД, мескалином из кактуса пейот, и псилоцибином из психотропного мексиканского гриба.

Для вхождения в транс шаманы предпочитают употреблять *натемя*, но не *майкуа* (*Datura arborea*), поскольку сила последней слишком велика для шамана, ведь он должен в процессе ритуала петь, высасывать колдовские средства и общаться с людьми. Поскольку шаману приходится часто вводить себя в транс, он не любит пользоваться *Datura* - мощь этого растения настолько велика, что его повторные употребления могут привести к безумию. В виде иллюстрации такой опасности один мой информант рассказывал: «Мой отец говорил мне, что когда-то давно один человек принимал *Datura* все

время. В результате он потерял свой разум и ушел в джунгли, беседуя с духами». По этой причине шаманы хибаро пользуются менее сильным напитком *натемя* из *Banisteriopsis*. Однако *Datura* используется в практике у *арутам*, когда шаманы в состоянии транса не заняты ритуальным действом или общением с людьми: *Datura* они пользуются потому, что это средство гораздо сильнее продуцирует видения.

Среди хибаро употребление галлюциногенного напитка *натемя* делает достижимым почти для каждого состояние транса, особенно необходимого практикующим шаманам. Не удивительно, что у хибаро чуть ли не каждый четвертый мужчина - шаман. Любой взрослый, мужчина или женщина, кто хочет заниматься этим делом, просто делает подарок уже практикующему шаману, который готовит напиток из *Banisteriopsis* и делится с учеником своей сверхъестественной силой в виде духов-помощников - *тсенцак*. Эти духи помощники или «стрелы» - главные сверхъестественные силы для наведения болезни и даже смерти. Для не-шаманов они обычно невидимы, только шаман может их обнаружить, да и то лишь под действием *натемя*.

Источником знаний об употреблении магических стрел у хибаро считается Тсунхи, мифический первый шаман. Хибаро верят, что он жив и по сей день, обитая под водой в доме, где анаконды образуют стены, подобно пальмовым перекладинам. Сиденьем ему служит черепаха. Его описывают как белокожего длинноволосого человека, он же может превращаться в анаконду. Время от времени он снабжает некоторых шаманов специальными *тсенцаками* из кристаллов кварца *(намуря)*, которые чрезвычайно смертоносны: иногда он убивает ими рассердивших его шаманов. Считается, что нет шамана, способного отразить *тсенцак*, посланный Тсунхи.

Простые люди не могут лечить или колдовать, поскольку у них нет подчиненных им магических стрел. Они лечат вышеупомянутые «болезни белого человека» лекарственными травами, но такой способ лечения заболеваний слабо распространен в этом обществе. Шаманы не используют лекарственных трав.

Шаманы посылают своих духов-помощников в тело жертвы, чтобы вызвать болезнь или убить ее. Исцеляя, они высасывают из тела соплеменника такого духа, посланного враждебным шаманом. Духи-помощники также могут защищать своего шамана от магических нападений, становясь его щитом.

Далее характеризуется шаманская идеология у хибаро с точки зрения самих шаманов.

Чтобы передать новичку некоторое количество духов-помощников, практикующий шаман изрыгает из себя нечто, что принявшему *натемя* видится сверкающей субстанцией. Шаман отрезает при помощи мачете часть от нее и дает эту часть проглотить новичку. Тот чувствует боль, когда проглоченное достигает желудка; он проводит дней десять в послели, постоянно принимая *натемя*. Хибаро считают, что шаманы могут держать магические стрелы в своих желудках неограниченное время и изрыгать их по собственному желанию. Периодически шаман жертвует своих духов-помощников ученику, выдувая и растирая их по его телу, вероятно, чтобы закрепить силу переданного.

Ученик должен на несколько месяцев прекратить сексуальные контакты. Если он нарушит это правило, как иногда случается, то он не станет удачливым шаманом. В конце первого месяца *тсенцак* появляется у него изо рта. Получив в свое распоряжение эту первую магическую стрелу, молодой шаман испытывает непреодолимое желание колдовать. Если он метнет свой *тсенцак* по своему желанию, это означает, что он станет шаманом-колдуном *(вавек* или *яхаучи увишин)*. Если же новичок сможет подчинить себе этот импульс и обратно проглотит свой первый *тсенцак*, то он станет шаманом-целителем *(пенкер увишин)*. Это возможно лишь в том случае, когда шаман, давший новичку *тсенцак*, сам относится к категории целителей. Если же шаман, давший ученику *тсенцак*, главным образом занимается колдовством, но не целительством, тогда ученик станет - подобно ему - колдуном. Это происходит потому, что магические стрелы колдуна несут в себе такое сильное желание убивать, что их новый владелец не сможет противиться этому влиянию. Один информант говорил, что стремление убивать у шаманов-колдунов проявляется столь сильно и часто, как чувство голода у обычного человека.

Если новоиспеченный шаман сможет на пять месяцев отказаться от сексуального общения, то у него появится сила, чтобы убивать людей (у колдуна) или лечить их (у целителя). Считается, что полная изоляция такого рода сроком на год необходима, чтобы стать по-настоящему сильным колдуном или целителем.

Во время своей сексуальной изоляции молодой шаман собирает

все виды насекомых, растений и прочие предметы, которые он с помощью своей новой силы может превратить в *тсенцак*. Им может стать чуть ли не любой объект, включая живых насекомых и червей, достаточно мелких для того, чтобы быть проглоченными. Например, маленькие паучки особой разновидности становятся *тунчи* - отдельным видом *тсенцак*. Их различные типы применяются для вызывания заболеваний разных видов и степеней. Громадное разнообразие этих объектов, которые теперь существуют в теле шамана, соответствует разнообразию его возможностей.

Согласно представлениям хибаро, каждый *тсенцак* имеет естественный и сверхъестественный аспект. Естественный аспект магических стрел состоит в том, что без употребления *натемя* магическая стрела выглядит как обычный материальный предмет. Однако сверхъестественный или «истинный» аспект, который содержит *тсенцак*, открывается шаману, когда тот принимает *натемя*. Тогда магические стрелы являются в новых формах уже, как духи, и с новыми именами. В своем сверхъестественном аспекте *тсенцак* - это не просто некий объект, но дух-помощник в разнообразных видах, таких, например, как гигантские бабочки, ягуары или обезьяны, которые активно содействуют шаману в выполнении его задач.

Колдовство направляется на отдельных известных шаману людей, как правило, это соседи или же, чаще всего, соплеменники. Обычно, также как и при межплеменных убийствах, колдовство воспринимается как месть за отдельные преступления, совершенные против семьи шамана или его друзей. И колдовство, и отдельное убийство противопоставлены широкомасштабной охоте за головами, которую хибаро ведут против всех представителей враждебных племен.

Чтобы колдовать, шаман принимает *натемя* и тайно отправляется к дому своей жертвы. Подкрадываясь со стороны леса, он выпивает зеленой табачной воды. Эта вода позволит ему извлечь из себя *тсенцак*, который он метнет в жертву, как только она выйдет из своего дома. Если *тсенцак* достаточно мощен и брошен с соответствующей силой, он пройдет всевозможными способами сквозь тело жертвы. Смерть от этого наступает в период от нескольких дней до нескольких недель. Однако довольно часто магическая стрела просто оказывается в теле жертвы. Если шаману в своем скрытом месте не удастся увидеть намеченной жертвы, он может навести колдовство на

любого члена этой семьи, кто появится перед ним - обычно жену или ребенка. Когда дело закончено, шаман тайно возвращается к себе домой.

Одна из отличительных черт колдовских действий у хибаро заключается в том, что на теле жертвы не обнаруживается каких-либо специфических признаков колдовства. Колдун не хочет, чтобы жертва знала о магическом нападении на нее и приняла предохранительные меры с помощью какого-либо шамана-целителя. Несмотря на это, и шаманы, и простые жители в наших интервью утверждали, что болезнь всегда происходит в результате колдовства, хотя степень заболевания может быть весьма различна.

Определенный род духов-помощников, именуемый *пасук*, может помогать колдуну, оставаясь в лесу рядом с жертвой в виде насекомого или животного после того, как колдун покинет это место. У этого существа есть свои магические стрелы для метания в жертву. Это происходит, если целителю удастся высосать *тсенцак*, посланный ранее колдуном, которому принадлежал этот *пасук*.

Колдун также может завербовать себе на помощь птицу *вакани* («дух» или «душа»). Колдун дует на этих птиц и затем посылает их к дому жертвы, чтобы те летали вокруг дома и вокруг человека, пугая его. Это делается, чтобы причинить лихорадку и безумие с последующей вскоре смертью.

Возвратившись домой после своей колдовской миссии, шаман может послать птицу *вакани*, чтобы та села рядом с домом жертвы. Если целитель высосет внедренный предмет, колдун пошлет с птицей *вакани* еще *тсенцак*, чтобы та метнула его в жертву из своего клюва. При постоянном возобновлении у птицы *вакани* новых *тсенцак* колдун делает невозможным избавление жертвы от магических стрел.

В то время как птицы *вакани* - это сверхъестественные помощники, подчиняющиеся любому шаману, *пасук* - главный среди духов-помощников - служит лишь одному. Каждый шаман может иметь только одного *пасука*. У этого духа, специализирующегося на колдовстве, есть своего рода щит, предохраняющий его от контратак целителя.

Целитель под действием *натемя* видит *пасука*, посланного колдуном, напоминающим своим обликом и размером человека, но «полностью покрытого железом, за исключением глаз». Целитель может

убить *пасука* только выстрелив *тсенцак* в глазную щель - единственное уязвимое место в его панцире. Для человека, не принимавшего галлюциногенное питье, *пасук* появляется просто под видом тарантула.

Шаманы могут также убить или заколдовать человека, употребляя магические стрелы *анамук*, создающие сверхъестественных зверей, которые нападают на жертву. Если у шамана есть *тсенцак* из маленькой остроконечной кости броненосца, он может выстрелить им в реку, когда жертва переправляется через нее на плоту или каноэ. Под водой кость принимает свое сверхъестественное воплощение анаконды, которая переворачивает лодку или плот и топит жертву. Шаман может схожим образом использовать зубы убитой змеи, воссоздав ядовитую змею, которая укусит его жертву. В более-менее схожей манере шаманы могут воссоздавать ягуаров и пум.

Через пять лет после получения своих *тсенцак* шаман-колдун проверяет, достаточно ли у него магической силы для успешного продолжения своей вредоносной деятельности. Эта проверка заключается в колдовстве, направленном на дерево. Под влиянием *натемя* он пытается метнуть свой *тсенцак* в дерево, в место соединения двух главных ветвей. Если его сила и намерение достаточны, то он видит дерево раскалывающимся, когда *тсенцак* входит в него. Эта картина, однако, незаметна постороннему наблюдателю, который не принимал галлюциногена. Если же шаман терпит неудачу, то для него это знак того, что он не способен убить человека. В такой ситуации шаман должен как можно скорее отправиться к более сильному коллеге и приобрести новую порцию *тсенцак*. Если у него нет вещей, в обмен на которые можно купить эту новую порцию, он находится в постоянной опасности: другие колдуны в этот период могут его заколдовать. Из-за этого он каждый день пьет большие порции *натемя*, табачной воды (холодная вода, в которую погружены зеленые табачные листья) и экстракт другого наркотического снадобья, *пирипири*. Он остается дома и лежит в постели, чтобы сохранить свои силы, но скрывает свое состояние от врагов. Когда шаман наконец приобретает новую порцию *тсенцак*, он может начать расходовать ее более осмотрительно.

Степень поражения жертвы шаман-колдуна зависит, с одной стороны, от силы, с которой был брошен *тсенцак* в ее тело, а с другой стороны, от характера магических стрел. Если *тсенцак* любым способом прошел сквозь тело жертвы, тогда целитель ничего не может

поделать - и пациент умирает. Но если магическая стрела оказывается внутри тела больного, то теоретически его можно вылечить путем высасывания. Однако в действительной практике такое высасывание кончается не всегда удачно.

Работа целителя в целом подобна действиям колдуна. Когда целителя вызывают для лечения пациента, его первая задача - увидеть, вызвана ли болезнь колдовством. Обычно диагноз и средства лечения объявляются целителем после того как он выпьет *натемя*, табачную воду и *пирипири* в полдень, ближе к вечеру, или ранним вечером. Эти снадобья позволяют смотреть сквозь тело больного, как сквозь стекло. Если болезнь вызвана колдовством, целитель ясно увидит предмет, внедренный в тело больного, и тогда определяет, сможет ли он вылечить пациента.

Шаман высасывает магическую стрелу из тела больного исключительно ночью и в темной части дома, поскольку только в темноте он может воспринимать свои галлюциногенные видения из сверхреальности. С заходом солнца он пробуждает в себе *тсенцак*, насвистывая мелодию целительской песни. Где-то через четверть часа он начинает петь. Целительская песня шамана относится к самовозбуждающим импровизациям вроде следующей:

Я, я, я, я, я,
Я, я, я, я.
Я подобен Тсунки[4]
Я подобен Тсунки.
Когда я пью *натемя*
Все мое тело становится холодным.
И я запросто высасываю *тсенцак*.
Я, я, я, я.
Я всегда над облаками,
И таким образом у меня есть сила.
Я пью *натемя*.
Я пью достаточно, чтобы иметь силу,
Все мое тело холодное.
Так у меня есть сила, чтобы высосать *тсенцак*.
Я, я, я, я.
Есть громадное тело воды.
Так я подобен громадному телу воды.

У меня есть корона, но из золота,
Бриллиантов[5].
Каким прекрасным все становится,
Когда я пью *натемя*.
Таким образом запросто высосать *тсенцак*.
Я, я, я, я.
Я всегда над облаками,
Благодаря этому я вылечу запросто.
У меня есть *тсенцак натемя*.
Я сажусь, но мне очень холодно,
И много ветра[6].
Я, я, я, я.
Мой *тсенцак* подобен птицам,
Их крылья и тела - это сны,
Со всем этим я теперь готов.
Мой *тсенцак* сидит весь на мне[7]
И когда мне станет холодно,
У меня будет сила,
Я запросто высосу *тсенцак*.
Я, я, я, я.
Я подобен *пангю* из Рио Напо [8].
Благодаря этому у меня есть сила высосать *тсенцак*.
Я, я, я, я.
Подожди, подожди момент.
Теперь у меня начинается головокружение.
Я буду видеть, когда я войду в него.

Когда шаман уже готов к высасыванию, он извлекает из себя два *тсенцака*, помещая один во рту, а другой в горле. Они должны быть подобны тому, какой был обнаружен в теле больного. Шаман держит один из них спереди рта, а другой - в задней его части. Эти два духа-помощника рассчитывают схватить сверхъестественный аспект магической стрелы, которую шаман извлечет из тела пациента. *Тсенцак* рядом с губами шаман должен объединиться с извлеченной магической сущностью. Если же эта сущность ускользнет от него, то второй дух помощник преградит ей путь внутрь тела шамана. В том случае, когда оба духа-помощника потерпят неудачу, вражеская сущность проникнет в желудок шамана и убьет его. Попав же в ловушку внутри рта, сущность

оказывается быстро схвачена и объединена с материальной частью одного из *тсенцаков* целителя. В результате целитель выплевывает этот предмет и показывает его больному и его семье, говоря: «Теперь я его высосал. Вот он».

Не-шаманы считают, что сам по себе этот материальный предмет есть то, что извлечено из тела больного, и шаман их не разубеждает. В то же время он не лжет, поскольку знает, что самая важная вещь в *тсенцаке* - это его сверхъестественный аспект или сущность, которую он, будучи искренно в этом уверен, извлекает из тела больного. Объясняя профанам, что у него уже был во рту этот предмет, шаман вряд ли достигнет необходимой цели, и к тому же демонстрация извлеченного предмета не послужит доказательству результата лечения. Без неоспоримых доказательств шаман не был бы способен убедить больного и его семью, что тот успешно излечен, и труд надо оплатить.

Способность шамана к высасыванию в большой степени зависит от количества и силы его собственных *тсенцак* - их могут быть сотни. Его магические стрелы принимают свой сверхъестественный вид в качестве духов-помощников, когда шаман находится под влиянием *натемя*. Тогда он воспринимает их в облике различных зооморфных форм, покрывающих его, сидящих у него на плечах, торчащих из его кожи и помогающих высасывать из тела пациента болезнь. Шаман должен пить табачную воду каждые несколько часов, «давая им пищу», чтобы они не покинули его. Другой шаман, находящейся под действием *натемя*, будет видеть его с золотой, красной или зеленоватой короной над головой.

Целитель может иметь дело с каким-либо *пасуком*, который, например, оказывается вблизи больного, чтобы метнуть еще одну магическую стрелу. Шаман пьет достаточное количество *натемя*, дабы увидеть эти стрелы и вступить с ними в бой, если они обнаружатся. *Пасук* заключен в железный панцирь; шамана прикрывают его духи-помощники: образовывая также своеобразный панцирь вокруг его тела. В то время как он находится под действием *натемя*, магические стрелы покрывают его тело защитным панцирем. *Тсенцак* выглядят то как метательные снаряды, то вдруг мгновенно они «захлопываются» в том месте, куда пытается проникнуть вражеская стрела, и таким образом отражают ее.

Если целитель находит *тсенцак* в теле больного уже после того,

как убит *пасук*, он предполагает присутствие птицы *вакани*. Тогда шаман пьет *майкуа (Datura)*, поскольку это более мощное снадобье, нежели *натемя* и табачная вода, и бесшумно крадется в лес охотиться на птицу *вакани* с помощью *тсенцак*. Когда он убьет эту птицу, то возвращается в дом больного, полностью обдувает его, чтобы убрать «атмосферу» от многочисленных *тсенцак*, посланных птицей, а также заканчивает свою работу с пациентом. Шаман может остаться у него в доме еще на одну ночь уже после того, как все стрелы были извлечены, чтобы высосать какую-либо «грязь» *(пахури)*, еще сохраняющуюся внутри. Это высасывание - наиболее шумный процесс, сопровождаемый глубокой, но сухой рвотой.

После того как *тсенцак* извлечен, шаман кладет его в маленькую коробочку. Он его не глотает, поскольку это не его магическая стрела - попав внутрь, она убила бы его. Позднее шаман бросает извлеченный *тсенцак* в воздух, и тот летит обратно к шаману-колдуну, наславшему его на пациента. После смерти шамана *тсенцак* отправляется к его учителю - тому, кто снабдил его в свое время этой магической стрелой. Кроме получения своих «старых» магических стрел в столь неожиданной манере, на шаман может попасть *тсенцак*, брошенный в него недоброжелателем. Поэтому шаманы постоянно пьют табачную воду - каждый час дня и ночи. Хотя это снадобье не является настоящим галлюциногеном, оно, тем не менее, изменяет сознание настолько, что шаман может постоянно держать свои магические стрелы в боевой готовности и быть способным отразить нападение на себя. Он даже не может отважиться сходить погулять, не взяв с собой зеленых табачных листьев, из которых делается табачная вода. Не столь часто, но более регулярно шаман должен пить *натемя* - для той же цели, для соприкосновения со сверхреальностью.

При лечении под действием *натемя* целитель «видит» шамана, заколдовавшего его пациента. Обычно целитель может опознать этого колдуна, если только тот не из дальних мест или другого племени. Семья больного знает об этом и требует установить личность колдуна, особенно, если больной умер. Я присутствовал на одном сеансе лечения, где шаман не мог установить личность колдуна в своих видениях. Тогда брат покойного пригрозил шаману, что тот сам ответит за больного. Этот случай объясняет общую в среде целителей тенденцию называть всякий раз имя конкретного колдуна.

Шаманы постепенно слабеют и вынуждены снова и снова добывать *тсенцак*. У целителя такая ослабленность нередко возникает после лечения больного, заколдованного одной из недавно полученных магических стрел. Таким образом самыми сильными шаманами оказываются те, кто периодически добывают новые порции *тсенцак* от других шаманов, особенно именуемых *пангю*.

Шаманы могут также забирать обратно *тсенцак* у тех, кому раньше они были даны. Чтобы это сделать, шаман пьет *натемя* и, используя свой *тсенцак*, создает «мост» в виде радуги между собой и другим шаманом. Затем он кидает *тсенцак* вдоль этой радуги. Тот падает рядом с другим шаманом, ударившись о землю и взорвавшись подобно шаровой молнии. Цель такого действия - застать шамана врасплох, так, чтобы он на время забыл о защите для своих магических стрел. Это и позволяет первому шаману «высосать» их с помощью радуги. Шаман, потерявший таким образом свой *тсенцак*, вскоре обнаружит, что «ничего не происходит», когда он пьет *натемя*. Эта неожиданная потеря может привести к болезни, которая не будет опасна, пока бывшим шаманом не заинтересуются колдуны, обнаружив его слабое состояние. Если же он понял, что с ним случилось, он может снова добыть *тсенцак* и возобновить свою профессиональную деятельность.

Социально-экономические аспекты шаманихма у хибаро

Шаманов *(увишин)* у хибаро больше, чем выдающихся охотников за головами; они часто оказывают значительное влияние на соседей. Колдуны *(вавек* или *яхаучи увишин* - злой шаман*)* считаются влиятельными лицами, главным образом, из-за страха, который соседи испытывают перед ними. Их мягко выраженные пожелания выглядят для простых людей чуть ли не приказом. Целители *(пенкер увишин* - добрый шаман*)* представляют менее зловещий вид социальной силы; соседи видят в них важный фактор своего благополучия. Обычно люди добиваются расположения целителя, чтобы в будущем иметь возможность лечиться у него самим и членам их семей.

В материальном отношении шаманы, без сомнения, самые богатые люди в этой среде. Обычно они искренно признаются, что занимаются своей деятельностью, главным образом, ради материального благополучия, которое обеспечивает им их профессия. В качестве платы за исцеление или колдовство взимаются различные

вещи. Обычное врачевание приносит целителю, например, заряжаемое с дула ружье. Часто добавляется духовое ружье, охотничья собака или мачете. Целители нередко отказываются от визитов к далеким пациентам, пока им не будет выплачен аванс. Даже после этого они могут потребовать дополнительной платы, если лечение заняло времени больше, чем одна ночь.

Среди хибаро требуемый подарок не может быть не подарен без опасности потерять уважение окружающих. В то время как не-шаманы постоянно изводят друг друга по поводу подарков, таким образом предотвращая накопление богатства у нескольких человек в их среде, они почти никогда не просят шаманов о каких-либо предметах из страха перед гневом колдуна или нежелания терять благорасположение целителя. В таких условиях шаманы обычно оказываются единственными, кто способен набрать значительное количество материальных ценностей.

Шаманы часто используют свое благосостояние и социальное влияние для получения специфических услуг от своих простых соседей. Бывали различные случаи выдачи дочерей замуж за шамана без традиционной свадебной церемонии или даже без простого выкупа невесты, поскольку отцы этих девушек боялись колдовской силы шамана. В шаманском обычае при случайных визитах в дома соседей получать подарки в виде цыплят, одежды или украшений. Подарки делаются, даже если об этом специально не напоминают. Простые люди обычно не делают подарков соплеменникам не-шаманам, если те их не просят. Шаманы вполне сознают свои привилегии и часто хвастались мне, как здорово их кормили (сравнительно с остальными не-шаманами) в гостях у соседей.

Шаман просит соседей о помощи при расчистке земли гораздо чаще, чем это делают не-шаманы. Такая работа, очевидно, взаимно удобна, но соседи шамана неохотно просят его трудиться для них. Это происходит частично благодаря их желанию сохранять его доброжелательность, но тут, видимо, также чувствуется, что обширный ручной труд не согласуется со сверхъестественной шаманской опекой и самой профессией.

Шаман добывает свою силу, чтобы колдовать или лечить, исключительно путем покупки. Чтобы стать шаманом, надо преподнести ценный подарок опытному практикующему шаману. В качестве таких

подарков могут выступать одно или два ружья, заряжающихся с дула, порох, дробь, капсюли, духовое ружье и кураре, мачете и стальной топор. В обмен на эту плату практикующий шаман учит новичка его новой профессии и снабжает его магической силой в виде духов-помощников, именуемых *тсенцак*. Обмен шаманской силы на ценные вещи *(куит)* делает этих двух людей *амигри* или «друзьями» - как и в случае нормального торгового партнерства. Однако отношения между шаманами отличаются значительной иерархической дистанцией по сравнению с обычными *амигри*.

Сущность шаманской силы - *тсенцак* или магические стрелы - обладают чуть ли не бесконечным разнообразием форм и выглядят как невидимые духи-помощники, которые обычно находятся в теле шамана. Для колдовства шаман посылает одну из этих невидимых стрел в тело жертвы, а для лечения шаман призывает этих духов помочь высосать из тела больного магическую стрелу.

Сила магических стрел считается различной, согласно их виду и силе шамана, который был их изначальным хозяином. Полагают, что самые мощные и поэтому самые ценные магические стрелы имеют шаманы племени канелос, говорящие на языке кечуа. Они живут к северу от хибаро, в верховьях реки Рио Напо. Это племя уже давно было в контакте с миссионерами, и шаманы канелос называются у хибаро особым термином *пангю*. Оно, очевидно, производное от *banco* - испанского слова, обозначающего часть золотодобывающей драги, которая удерживает золотой песок. Этим испанским термином шаманы канелос называют сами себя, считая себя такими же хранилищами богатства, но не в виде желтого минерала, а в варианте магической силы.

Говорят, что *пангю* у канелос владеют *тсенцак* белого человека, который шаманами хибаро и ачуара считается высшим по сравнению с их собственным традиционным индейским *тсенцак*. Этот *тсенцак* «белого человека» позволяет шаманам канелос совершать трюки, невозможные для шаманов хибаро и ачуара. Например, канелос - единственные шаманы во всем регионе, кто может подчинять себе души покойников и выступать в качестве медиумов. Считается также, что они могут натравить на жертву демонов и, когда те ею овладеют, манипулировать ее поведением. Более того, шаманы канелос так могущественны, что их невозможно убить обычными способами.

Хибаро и ачуара настолько серьезно верят в превосходство *пангю* канелос, что люди, пожелавшие стать шаманами, предпочитают добывать себе магические стрелы прямо у них. Человек не может стать успешно практикующим шаманом, убивающим или излечивающим, пока его магические стрелы не превышают по силе те, что принадлежат его противникам. Поэтому он верит, что его безопасность зависит от возможностей его магических стрел или духов-помощников, противостоящих атакам его врагов.

Интенсивность вражды внутри племен хибаро и ачуара делает чрезвычайно опасными для них путешествия на большие расстояния. Поэтому, как правило, только живущим на севере шаманам хибаро и ачуара удавалось добираться до *пангю*, чтобы получить от них силу. По этой причине северные шаманы хибаро и ачуара считаются более сильными, нежели живущие на юге.

Поскольку шаманская сила ослабевает, когда распространяется в южном направлении от шамана к шаману, южные представители этих двух племен, желая приобрести высшую шаманскую силу, могут лишь пропутешествовать на север так далеко, насколько позволяет техника безопасности, чтобы добыть магические стрелы. Обычно это расстояние в 70-80 километров. Если пилигриму улыбнется удача, он может получить свою силу от шамана, который позаимствовал свои стрелы прямо от канелос *пангю*. Однако если неофит живет далеко на юге, то он обнаруживает, что может получить стрелы лишь от шамана, которому они достались от другого шамана, который их получил от трутьего шамана, добывшего эти стрелы от *пангю*! Таким образом, среди хибаро и ачуара существует регулярное движение шаманов в северную сторону за более мощной сверхъестественной силой.

Вернувшись домой, шаман вскоре отдает часть своей силы людям, пришедшим к нему с юга, или же он может распределить эту силу по своим соседям - тем, кто не смог совершить даже короткого путешествия на север. В любом случае шаман может снабдить силой не более четырех человек. Считается, что после этого его сила иссякает настолько, что он должен отправиться за новой порцией магических стрел.

Между шаманом, отдающим свою магическую силу, и шаманом, получающим ее, возникают отношения иерархического свойства. Дающий шаман относится к «высшей» категории, а

получающий, соответственно, к «низшей». Такие обозначения свидетельствуют о реальном авторитете и контроле первого над вторым. Считается, что «высший» шаман может забрать отданную им силу обратно из-за проступков «низшего» шамана или же по причине подкупа его недоброжелателями. Такие случаи нередки, и существует немало бывших шаманов, потерявших свою силу подобным образом.

Внезапная потеря шаманской силы приводит к серьезной болезни и нередко даже к смерти. Поэтому «низший» шаман обычно побаивается своего «высшего» коллегу и старается сохранять с ним добрые отношения. Он регулярно делает ему подношения в виде существенных материальных ценностей. Это может быть ружье, охотничья собака, духовое ружье, кураре, головной убор из перьев, штаны и рубашки западного производства. Даритель очень надеется, что его подарки перевесят подкуп, который может быть предложен его «высшему» коллеге.

Другим мотивом для посылки даров «низшим» шаманом «высшему» оказывается необходимость каждые несколько лет пополнять свой запас магических стрел. Его сила в виде духов-помощников постепенно расходуется на лечение, колдовство или же обмен. «Низший» шаман надеется на восполнение этого запаса при визите к своему «высшему» коллеге. Только при постоянной преданности ему, выражающейся в вещественных подарках, «низший» шаман может рассчитывать на помощь такого рода.

Обмен дарами между шаманами идет с юга на север, поскольку именно на севере живут самые сильные шаманы. Эти маршруты оканчиваются вершинами шаманских иерархий в племени канелос. Они не сводятся к какому-либо одному шаману канелос. Однако в этом племени есть определенное число равнозначных по силе специалистов. Иначе говоря, перед нами система множественных и параллельных иерархий, кульминирующих в этом регионе.

Такая иерархическая ситуация усложняется тем, что шаман может получать магическую силу от разных «высших» коллег. Этим он пытается застраховать себя от конфискации всей своей силы по прихоти одного «высшего» шамана. Данная тенденция, видимо, предохраняет иерархические отношения от чрезмерного деспотизма. Несмотря на то, что шаман прямо подчиняется нескольким другим, иерархические отношения могут иметь весьма запутанный характер (см. рис.1).

Шаманов-мужчин у хибаро довольно много: до четверти взрослого населения. Встречаются и женщины-шаманки, но у хибаро шаманство, в основном, мужское занятие. Обычно шаманы, находясь в каком-либо конкретном соседстве, составляют вместе некое тайное партнерство. По своей природе оно иерархическое, и часто какой-нибудь один шаман в этом специфическом соседстве признается всеми главным. Эти тайные взаимоотношения связывают четыре-пять и даже больше шаманов. Главный партнер снабжает остальных *тсенцак*, а те, в свою очередь, обмениваются с ним местными и западными покупными товарами. При этом колдун может создавать только колдунов, а целитель - и колдунов, и целителей. Такие местные иерархии обычно представляют собой схему, изображенную на рис.2.

Бывшие шаманы свидетельствуют, что внутрисоседские партнеры по колдовству иногда даже устраивают слабое колдовство нелюбимых соседей для того, чтобы их партнер-целитель мог извлечь прибыль из лечения наведенной болезни. Партнер из колдунов надеется, что его коллега-целитель, в свою очередь, никому из местных жителей не сообщит о его причастности к чьей-либо болезни или смерти. Целитель иногда даже может сделать подарок своему партнеру-колдуну из собственного запаса ценностей, поворачивая таким образом обычное их течение. Гораздо чаще целитель тайно снабжает своего партнера-колдуна очередной порцией магической силы - в обмен на чисто символическую плату вместо обычного в таких случаях крупного подарка вроде ружья.

Местная иерархия колдунов иногда также действует согласованным образом на манер уголовной банды, убивая общих противников из других мест своим колдовством. Они пользуются охарактеризованным выше способом, тайно бросая из укрытия свои *тсенцак* в намеченную жертву возле ее дома. Вернувшись в один из своих домов, обычно дом их лидера, эти колдуны затем несколько дней ожидают известий о болезни врага. Информанты жаловались, что подобные «нападения» непременно приводили намеченную жертву к болезни.

В последние десятилетия такая колдовская активность в качестве выяснения отношений все в большей степени заменяет физическое насилие. Одна из главных причин - та, что за смерть в результате физического насилия приходится отвечать перед

законодательством Эквадора, в то время как смерть в результате колдовства очень трудно, если не невозможно доказать. Для этого «цивилизованному» юридическому праву Эквадора надо отказаться от западного «рационализма» и допустить реальное существование шаманизма у хибаро.

В настоящее время жизнь хибаро сильно изменилась благодаря влиянию западной культуры. Однако шаманской практики не стало меньше. Безусловно, с уменьшением христианского миссионерства, подавляющего шаманизм, и с ростом у хибаро национализма шаманы стали более сильны политически и многочисленны, нежели раньше. (Перевод Н.В.Плужникова.)

Рис.1.

Схема межплеменных шаманских иерархий.

(круг) Шаман (размер круга означает степень в шаманской иерархии).

(обычная стрелка) Направление шаманской силы (*тсенцак*) при обмене.

(пунктирная стрелка) Направление вещественных ценностей при обмене.

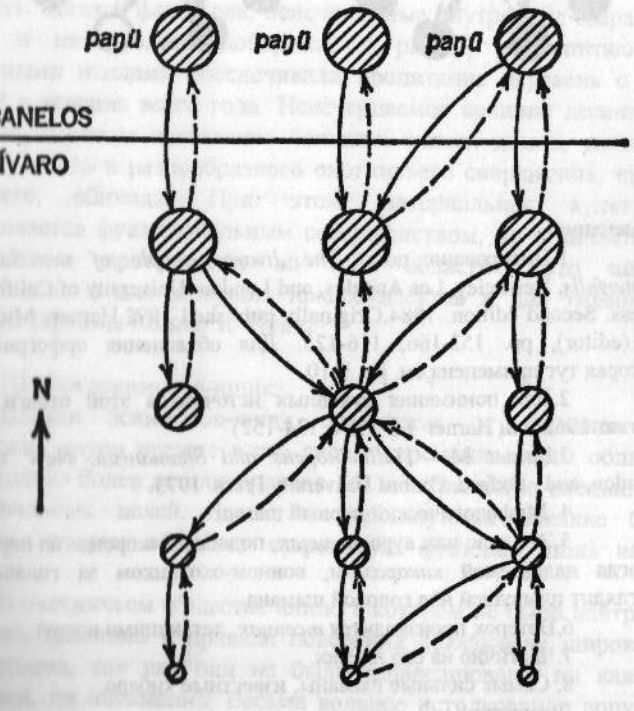
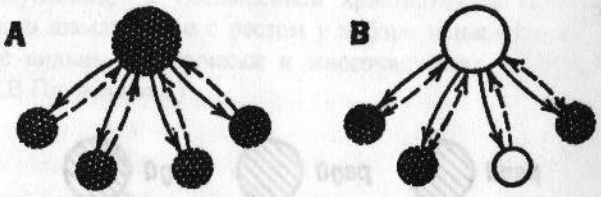


Рис.2. Схема местных (локальных) шаманских иерархий
(белый кружок) Целитель
(темный кружок) Колдун
(стрелки означают то же, что и в рис. 1)



Примечания:

1.Цитировано по: *The Jivaro: people of the Sacred Waterfalls.* Bertkeley, Los Angeles, and London: University of California Press. Second edition. 1984.Originally published 1972.Harner, Michael J. (editor), pp. 152-166; 116-125. Для объяснения орфографии, которая тут применена,см. pp. 9-10.

2.Для понимания духовных источников этой отваги см. Harner 1962 или Harner M. 1984: 134-152)

3.Harner M. *Hallucinogens and Shamanism.* New York, London, and Oxford: Oxford University Press. 1973.

4. Мифологический первый шаман.

5.Это гало или аура *тсенцак*, подобные «короне» из перьев, иногда надеваемой *какарамом*, воином-охотником за головами; выглядит плывущей над головой шамана.

6.Ветерок производится *тсенцак*, летающими вокруг.

7.Частично на его плечах.

8. Самые сильные шаманы, известные хибаро.

Литература

Harner, Michael J.
1943 Jivaro Souls. American Antropologist 64: 258-272.

Ж.-Л.Руссело

ШАМАН ЭСКИМОСОВ-ЮПИК И ЕГО ЦЕРЕМОНИАЛЬНОЕ ОБЛАЧЕНИЕ

Введение.

Тематика этой работы пространственно ограничивается центральной областью Юпик (Yup'ik), которая расположена в междуречье Юкона и Кускоквима, а по времени – второй половиной XIX-го столетия, периодом, на который приходятся первые длительные контакты с европейскими и американскими миссионерами, а также христианизация эскимосов.

Характерной чертой эскимосов юго-запада Аляски была их оседлость. Богатая фауна рек, неисчислимые внутренние озера, область дельты и мелководное побережье с рыбой, млекопитающими и перелётными птицами обеспечивали пропитание деревень с сотнями жителей в течение всего года. Неисчерпаемое наличие леса-плавника[1] делало возможным возведение больших жилых домов, изготовление дорогостоящего и разнообразного охотничьего снаряжения, предметов домашнего обихода. При этом материальная культура не ограничивается функциональным совершенством, но отличается также эстетическими претензиями во всех областях. Это положение действительно и для живущих южнее алеутов и для тихоокеанских эскимосов (группы Кониаг и Чугач).

Шаман эскимосов-юпик.

Шаман эскимосов-юпик отличается от шаманов других эскимосских групп прежде всего своим церемониальным облачением. Оно не только более детализировано, но и изготовлено специально для церемониальных целей. Здесь не используются никакие бытовые предметы, которые обретают сакральную функцию лишь на время церемонии.

В охотничьем обществе юпик, в котором не было центрального авторитета, традиции и правила поведения показывали широкое поле интерпретации, так как они не были зафиксированы ни какой-либо инстанцией, ни письменно. Весьма вольное истолкование допускалось также и в обращении со сверхъестественным. Охотник, например, вооружался всевозможным оружием, но при этом не отказывался дополнительно побеспокоить духов. Так как что же мог сделать даже лучший гарпун, если бы охотнику не помогали невидимые помощники? Во время охоты каякер без помощи шамана призывал своего духа-

помощника, чтобы заполучить его поддержку; он говорил с жертвой, старался завоевать ее доверие или, если было необходимо, обмануть её.

Охотник пел тайную, переятую от своих предков песню, чтобы приманить свою жертву. Амулеты, которые также происходили из семейной сокровищницы, должны были защищать его от опасности. Если никто из шаманов не был против и ситуация того требовала, то, чтобы спастись от беды, человек шаманил сам. В случае успешного исхода это могло привести к тому, что личность, спасшаяся от беды, становилась признанным в своем сообществе целителем или предсказателем.

Каждый мог осуществлять шаманские действия, так как эта функция не была ни наследственной, ни удерживаемой навсегда одним человеком; она не требовала также никакого формального обучения. Из этого следует, что не имелось никакой передачи сведений, тайного знания и практик от старого и опытного шамана более молодому. Не было никакой строгой последовательности, никакого строгого перенятия традиции, которая существовала в рамках традиции, известной каждому. Шаман основывался более на своем личном опыте в области иррационального, дополненном знаниями людей, и позволял своему психологическому чутью направлять свои действия. Роль шамана могли принимать на себя старые люди. Но всё же в большинстве случаев это были молодые подростки, мужчины и женщины, которые были избраны духами и к тому же против своей воли. Определенные духи мучили избранника день и ночь, не давали ему покоя, до тех пор, пока он медленно не становился больным. Старики деревни, которые уже раньше наблюдали такую драму, давали ему бубен; шаман мог принять такого избранного в свой дом, чтобы проверить его призвание и в случае необходимости поддержать[2]. Неофит должен был сначала укротить духов, которые его мучали, и склонить их на свою сторону с тем, чтобы они стали его помощниками. В большинстве случаев новый шаман утверждался сначала в одной области, например, как целитель, или он учился говорить с ветром, успокаивать бурю, чтобы охотники могли вновь пойти на охоту.

Поскольку в селениях эскимосов-юпик обычно имелось достаточное количество еды, некоторые шаманы могли жить за счет своих занятий, хотя скорее плохо, чем в достатке, так как вознаграждение было скромным. Реально это было возможно тогда, когда шаман являлся известным резчиком, у которого заказывались амулеты и маски. Не вынужденный более ежедневно ходить на охоту, он распоряжался своим временем так, чтобы проводить целый день в общинном или в мужском доме (*Kashim* или *qasgiq* у юпик), где он

слушал рассказы стариков и мог обучаться у опытных шаманов[3]. Здесь разворачивалась общественная жизнь деревни. Кашим состоял из большого помещения, в котором мужчины встречались друг с другом, если они не были на охоте; здесь работали; в общинном доме устраивали очистительную баню перед опасной охотой; проводили деревенские церемонии и празднества. Начинающий шаман мог здесь собрать необычайно много сведений о традиции, церемониале и мифологии, становясь как бы живой энциклопедией своей культуры.

Со временем возрастало почтительное отношение к нему – ему было позволено сидеть в кашиме на почетной стороне вместе со стариками, лучшими охотниками и богатыми мужчинами. Его общество ценилось. Пока шаман занимался вырезанием масок в общинном доме, он сам рассказывал то, что узнал от стариков, комментировал события древних легенд, а слушатели внимали ему. Шаман не только передавал традиционные знания, но и развлекал людей. Он хвалился, что владеет могущественными духами-помощниками и во время представлений доказывал свою способность летать или передавать известия от умерших, либо же показывал фокусы. При этом шаман хотел не только рассмешить публику, но и упрочить свои общественные позиции, убедить соплеменников в том, что он обладал сверхъестественной силой. Благодаря его особым, «привилегированным» отношениям со сверхъестественным, им восхищались, его уважали, но и боялись. Достойный уважения шаман должен был находить чуткое равновесие между своими, доступными наблюдению, действиями, которые он совершал ради благополучия своих ближних, и сакральными действиями и запретами (табу), которые он должен был совершать и произносить. Если возникало впечатление, что он использует свою силу во вред обществу, соплеменники могли принять решение о его изгнании. И наоборот, если шаман, обладающий сверхъестественными способностями доказывал, что он прилежный ремесленник, а также отличный охотник, то он достигал наивысшего уважения. Поскольку шаман соединял признание в реальном мире людей и в невидимом мире духов, он получал место оратора и предводителя своей деревни[4]. Почитание и благодарное отношение к шаману со стороны соплеменников предопределялись тем, что он мог удовлетворять их материальные и духовные потребности. Он был прежде всего медиатором, чье чувство общего и чей опыт помогали ему принимать разумные решения.

Поскольку эскимосы использовали мало лекарств, шаман лечил главным образом психотерапевтически. Он освобождал пациента от

злого духа, бывшего причиной болезни, которого он высасывал и таким образом принимал на себя чужую болезнь.

Накануне важных охот шаман устраивал церемонии, во время которых должны были быть определены места нахождения зверей. Для этого он покидал на время сеанса земной мир, чтобы направиться к хозяину зверей, или Тунгату (*Tunghat*)[5]. Там он говорил о потребности жителей селения в мясе и пытался завоевать расположение хозяина зверей. Он должен был заключить договор, по которому хозяин зверей мог потребовать жертв, церемоний и соблюдения табу. Отстоять свою точку зрения при этих действиях шаману помогали его духи-помощники. Благодаря его вторжению во владения хозяина зверей будущее становилось менее таинственным и опасным.

Шаман был также судьей при социальных конфликтах; он был ловким посредником между людьми в силу глубокого знания психологии своих соплеменников. Шаман улаживал конфликты в семьях, между отдельными личностями и группами. Он восстанавливал, таким образом, равновесие в социуме.

Церемониальное облачение.

Церемониальные предметы XIX-го столетия находятся сегодня исключительно в музеях. Эдвард Э. Нельсон доставил наиболее полную коллекцию и разместил её в Смитсонианском институте в Вашингтоне. Материалы этой коллекции были опубликованы в 1899 г.

Религиозные и профанные празднества происходили в деревенском общинном доме. Все жители деревни и гости собирались в большом помещении[6]. В кашиме (см. Рис.1)[7] зрители сидели на нарах, которые были устроены вдоль стен, оркестр, состоявший из музыкантов с бубнами, образовывал линию напротив входа, в то время как оставленное свободным центральное пространство служило сценой для шамана и танцоров в масках. В центре был костер, который давал свет и тепло. Глиняные лампы из ворвани могли также висеть на потолке в круглых деревянных держателях[8]. Роль шамана зависела, как уже было сказано, от его социального положения и потому он либо руководил церемониями, либо был лишь одним из актеров, как прочие танцоры и музыканты с бубнами.

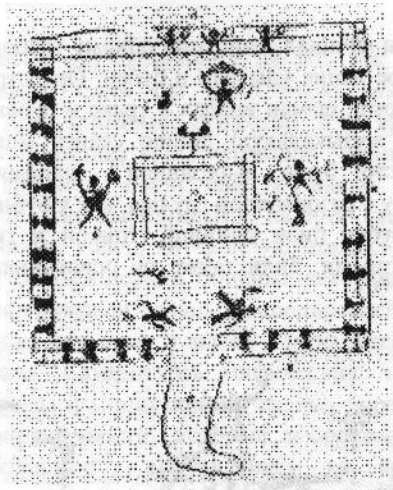


Рис.1. Кашим, или общинный дом во время шаманского сеанса, изображенный эскимосом-юпик: a) вход, e) зрители, d) оркестр, b) очаг; на свободном месте стоит шаман в различных фазах камлания (Hoffman, 1897, Abb.142).

Температура в кашиме была очень высока, поэтому на актерах, неистовствовавших во время представления, были надеты лишь штаны; шаман же для проведения сеанса должен был иногда надевать сверху одну или даже несколько парок, изготовлявшихся из кишок[9]. Танцор украшал свою грудь кожаными поясами, отделанными цветным перламутром и талисманами, свои бедра – ремнём, изготовленным из связки крабовых челюстей, свои плечи и предплечья – повязками[10]. На голове он носил корону, которая состояла из двух частей, налобной повязки из обесцвеченной тюленьей кожи и диадемы из шкуры с длинным ворсом[11]. Но он мог украшать свой лоб повязкой из шкуры, на которой висела голова какого-либо животного (например, росомахи, Gulo gulo, или чернозобой гагары, Gavia arctica). На его кожаных танцевальных рукавицах висели носы тупиков (Fratercula cirrhata), либо он держал деревянный обруч (диаметром около 20 см.), на котором также висели носы тупиков[12]. В том и другом случаях, если танцор тряс руками, эти полые треугольные носы издавали звуки по типу трещётки и маркировали такт. Распорядитель церемонии держал в руках небольшой жезл (от 30 до 50 см длиной), украшенный перьями[13] или миниатюрными фигурами, которые могли изображать сцену охоты[14] – знак его положения. Музыканты били в бубны и пели, в то время как танцор или танцоры разыгрывали действие, а хору вторили зрители[15].

Когда шаман начинал сеанс, ему одному требовалась вся сцена. Он сопровождал свое пение ударами в бубен. Оркестр вначале вторил шаману, но затем, когда шаман впадал в транс и бубен выпадал у него из рук, продолжал музыкальную линию сеанса мощными звуками. Рукоять бубна часто была вырезанной[16], напоминая по форме человеческую фигуру с разорванной грудью, как у бубна, хранящегося в музее Ситки[17]. В бубен били длинной, тонкой и гибкой рукоятью. Палками, иногда резными, били также по основаниям надмогильных столбов[18] (см. Рис.2)[19].

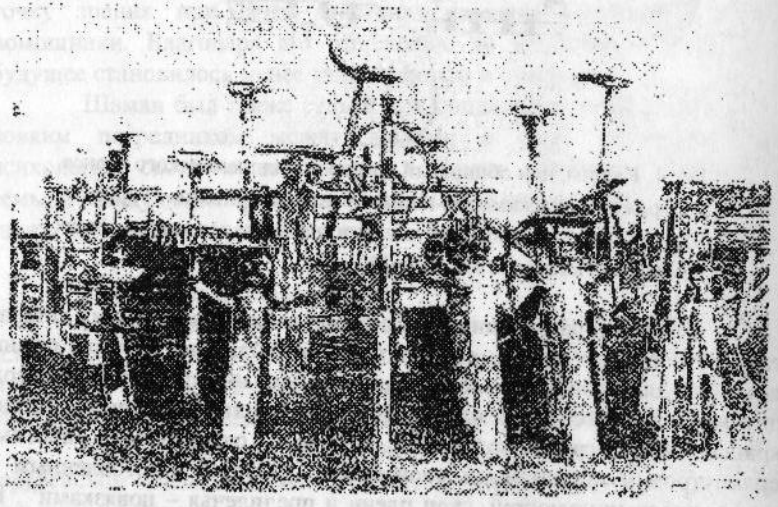


Рис.2. Погребальный комплекс, находившийся вблизи от сегодняшнего Бетеля, Кускоквим. Различимы ящики-гробы, антропоморфные столбы, столбы с различными предметами и поминальные столбы с охотничьей добычей (Hartmann, 1886: vs.64).

Творчество юпик отличается от искусства других эскимосов многочисленностью и многообразием изготовленных масок: многие сотни их хранятся сегодня в музеях и частных коллекциях[20]; они были существенным дополнением к драматургии церемоний и празднеств. Очень большие и тяжелые маски подвешивали на задней стене кашима, за музыкантами; они выполняли функцию плакатов, знакомивших с темой представления; либо же эти маски висели на веревке, протянутой через балку кровли, и опускались в определенное время перед актером[21]. Небольшие маски держали перед лицом; самыми маленькими

были налобные маски, укреплявшиеся на лбу так, что можно было видеть лицо танцора. Если бы лицо было закрыто, то танцор превратился бы в представляемое существо, в то время как налобная маска позволяла ему оставаться смешанной сущностью или некой трансформацией. Наконец, были еще и маски для пальцев[22], с абстрактной резьбой или вырезанными на них фигурами, либо они делались из деревянных колец, которые украшались перьями и мехом карибу. Маски для пальцев носили танцоры, которые стояли на заднем плане и как бы сопровождали главных исполнителей. Иногда большая висящая маска, маска для лица и маска для пальцев были дублетами различной величины. Скульптуры мифических зверей, говорящие антропоморфные куклы и миниатюрные сцены, вырезанные из дерева-плавника или слоновой кости, которые изображали социальный и культурный микрокосмос[23], выставлялись на время сеанса; по завершении представления маски складывались вместе[24].

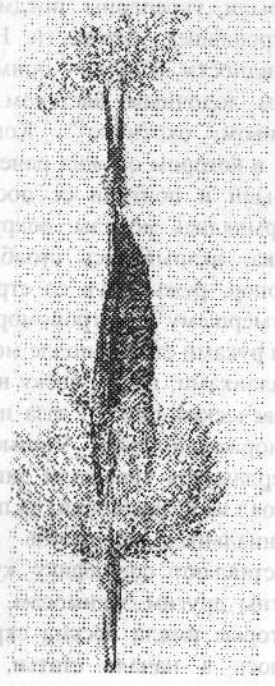


Рис.3. Орлиное перо-опахало, которое женщины держали во время танца и покачивали им в разные стороны в такт музыке (Nelson 1899:Abb.142).

После церемонии маски зверей иногда отдавали детям, другие же сохраняли для будущих церемоний, сжигали, или захоранивали[25]. За маски, которые были приобретены путешественниками, надо было бросить в жертвенный костер похожий на нее кусок дерева[26]. Необходимо упомянуть, что соседствующие с юпик ингалики, подгруппа индейцев-атапасков, использовали подобные церемониальные предметы[27], однако они были сделаны как неумелые подражания произведениям юпик.

Помимо предметов искусства, использовавшихся в кашиме, юпики сооружали монументальные памятники для умерших (см. выше Рис.2)[28]. Сегодня они полностью исчезли; не собранные для коллекций из-за их размеров, они были задокументированы лишь благодаря старым фотографиям XIX и начала XX веков. В память о пропавшем без вести, чьи останки невозможно было предать земле, поскольку эти люди погибли во время оползней или кораблекрушений, устанавливали несколько столбов-балок из плавника, высотой от 1,8 до 2,5 метров. На вершине таких балок были укреплены предметы, которые играли важную роль в жизни пропавшего без вести. Например, вырезанные каяки и умиаки (разновидности лодок. – прим. пер.) означали, что умерший был почтенным лодочным мастером. Изображения зверей напоминали об удачливом охотнике[29]. Когда душа умершего возвращалась к селению, в котором он жил ранеее, она могла оценить, что живущие ее не забыли и почтили ее посредством сооружения памятника[30]. Схоже оформлялись могилы: вокруг гроба, стоящего на земле деревянного ящика, вкапывались столбы, на которых были укреплены, например, топор, ружье, лук со стрелами, однолопастное весло, принадлежавшие умершему[31]. Антропоморфные, в рост человека столбы с головой и двумя руками стояли подле могил. Два столба могли быть скреплены вверху планками; на эту доску наносились похожие на маски изображения человеческих лиц[32]. Глаза и рот были оформлены кусочками-дисками из моржовой кости. Ушные подвески и шейные ожерелья из пестрого перламутра украшали лица. Нельсон[33] отмечал, что гроб шамана часто стоял на возвышении, на помосте.

Обилие церемониальных предметов и эти огромные по размерам памятники составляют специфику культуры юпик в XIX столетии. Они не известны другим эскимосам, у которых был менее яркий церемониал и которые имели весьма скромную материальную часть; как подчеркивалось в начале статьи, эти предметы были функционально поливалентны, они находили своё применение не только в ритуалах, но и в бытовых, профанных ситуациях.

Заключительные замечания.

Во второй половине XIX столетия началась систематическая христианизация изолированной области Юкон-Кускоквим. Во времена Русской Америки здесь было немного православных миссионеров[34]. Из-за отмелей Кускоквима и отсутствия природных гаваней вплоть до Сан-Мишеля европейцы отказались от дальнейшего продвижения на север. Таким образом, эта область, в отличие от остальной Аляски, дольше оставалась неосвоенной. Так продолжалось до тех пор, пока пароходы и безудержная золотая лихорадка не преодолели природные препятствия. Первые миссионеры быстро открыли силу и влияние шаманов, возможно взаимно удивленные «церемониальным облачением» друг друга. Во всяком случае, юпик благосклонно относились к мессам, считая их европейскими шаманскими сеансами[35]. Миссионеры и шаманы поощряли друг друга к тому, чтобы завоевывать благосклонность публики и сражаться за число своих приверженцев[36]. Представляется, что в конце концов свою роль в победе сыграло не качество драматургии, а функция врача. Миссионер должен был проявлять себя на медицинском поприще, и он слал запросы к себе на родину с тем, чтобы получить медсестру, врача или больницу. Превосходство европейской медицины способствовало победе христианской церкви. С каждым медицинским успехом росло убеждение в том, что сила была на стороне миссионеров; обращение к новой вере стало концом шаманизма.

Сегодняшняя ситуация.

Сегодня у центральных юпик нет шаманов; тем не менее у них вновь устраиваются церемонии, которые в своей форме возрождают традиции. Они называются «потлач»; этот термин индейцев северо-западного побережья понимается здесь широко: речь идет о публичном праздновании какого-либо важного события в селении или в семье. Люди встречаются для совместной трапезы, для представлений фольклорных танцев с масками; все присутствующие или как минимум почетные гости получают подарки от устроителей. Это празднество происходит в самом большом помещении деревни, в большинстве случаев в школьном спортзале или на пожарной станции. Бубны, маски и другие церемониальные принадлежности изготавливаются по старинным образцам, разыскиваемым в специальной литературе и каталогах выставок, которые есть в школьной библиотеке. Песни и танцы демонстрируются фольклорными группами, имеющимися во многих поселениях, а праздником при этом руководит опытный церемонимейстер. Присутствующие надевают особо ценные парки,

изготовленные для таких случаев в стиле традиционной одежды. Среди участников господствует ощущение единства, имеющее не только семейную и дружескую, но и историческую, этническую и культурную основу. (Перевод с немецкого Д.А.Функа).

Примечания

Статья являет собой переработанный вариант моего доклада «Le chamane yupik et son attirail cirimoniel", прочитанного на сессии по шаманизму в Институте Finlandais в Париже 16 февраля 1995 г. и опубликованного в журнале «Boreales» (Paris), 1996, 66-69, pp.131-140.

Я благодарю Веронику Й. Грахаммер за её деятельную поддержку при подготовке этой статьи.

[1] *Hawkes*, Ernest William, The Dance Festivals of the Alaskan Eskimo// Anthropological Publications, 1914, 6(2), p.13.

[2] *Lantis*, Margaret. The Social Culture of the Nunivak Eskimo. American Philosophical Society: Philadelphia. Transactions N.S., 1946, 35(3), p.200.

[3] *Woodbury*, Anthony C. Cev'armiut qanemciit qulirait-llu. Eskim Narratives and Tales from Chevak, Alaska. University of Alaska Press: Fairbanks, 1989.

[4] *Lantis*, Margaret. The Social Culture of the Nunivak Eskimo, p.201; *Nelson*, Edward William. The Eskimo about Bering Strait. Bureau of Am. Ethn. Annual Rep. for 1896-97, 1899, vol.18(1), p.305.

[5] *Fitzhugh*, William W. & *Kaplan*, Susan. Inua; Spirit World of the Bering Sea Eskimo. Smithsonian Institution Press: Washington, D.C., 1982, p.204.

[6] *Hawkes, E.W.* The Dance Festivals ...; *Michael Henry N.* (ed.) Lieutenant Zagoskin's Travels in Russian America, 1842-1844. Arctic Institute of North America; Transl. #7. University of Toronto Press: Toronto, 1967. Pp.226-227.

[7] *Hoffman, Walter James.* The Graphic Art of the Eskimos, based upon the collections in the US National Museum. Annual Report [...] Smithsonian Institution for 1895: Washington, 1897. P.920.

[8] *Ray, Dorothy Jean.* Aleut and Eskimo Art. Tradition and Innovation in South Alaska. C. Hurst & Co.: London, 1981. P.154; *VanStone, James W.* Nunivak Island Eskimo (Yuit) Technology and Material Culture. Fieldiana: Anthro. N.S. #12. Field Museum of Natural History: Chicago, 1989. P.88.

[9] *Hawkes, E.W.* The Dance Festivals ..., p.35; *Gillham, Charles E.* Medicine Men of Hooper Bay. More Tales from the Clapping Mountains of Alaska. The Macmillan Company: New York, 1955. P.2-3; *Lantis, M.* The Social Culture of the Nunivak Eskimo, p.203; *Nelson, E.W.* The Eskimo about Bering Strait, p.432.

[10] *Nelson, E.W.* The Eskimo about Bering Strait, p.419; *Rousselot, Jean-Loup* Kanuitpit? Kunst und Kulturen der Eskimo. Eine Auswahl aus den Museumssammlungen. Staatliches Museum für Völkerkunde: München, 1994. S.65.

[11] *Nelson, E.W.* The Eskimo about Bering Strait, p.417.

[12] *Rousselot, J.-L.* Kanuitpit? Kunst und Kulturen der Eskimo ..., S.66.

[13] *Nelson, E.W.* The Eskimo about Bering Strait, p.415.

[14] *Lantis, M.* The Social Culture of the Nunivak Eskimo, p.191-192; *Ray, D.J.* Aleut and Eskimo Art ..., p.133.

[15] *Hawkes, E.W.* The Dance Festivals ..., p.15.

[16] *Ray, D.J.* Aleut and Eskimo Art ..., p.190.

[17] *Corey, Peter L.* (ed) Faces, voices and dreams: a celebration of the Centennial of the Sheldon Jackson Museum, 1888-1988. Division of Alaska State Museums: Juneau, 1987. P.190.

[18] *Hartmann, J. Adolphus* Exploration in Western Alaska by the Moravians, Rev. J.A.H. Hartmann and W.H. Weinland, 1884. Report on Education in Alaska, App. 1, 1886. vs.64.

[19] *Nelson, E.W.* The Eskimo about Bering Strait, p.352.

[20] *Ostermann, Hother H.; & Erik Holtved* (ed.) The Alaska Eskimos, as Described in the Posthumous Notes of Dr. Knud Rasmussen. Report of the 5th Thule Exp. 10(3); Copenhagen: Gyldendal, 1952; *Rousselot, Jean-Loup; et al.* Masques Eskimo d'Alaska. Iditions Amez: F-25410 Saint-Vit, 1991.

[21] *Hawkes, E.W.* The Dance Festivals ..., p.16-17.

[22] *Disselhoff, H.-Dietrich* Bemerkungen zu den Fingermasken der Beringmeer-Eskimo. Baessler-Archiv 19(3-4), 1936. S.181-187; *Fitzhugh, W.W. & Kaplan, S.* Inua; Spirit World of the Bering Sea Eskimo..., p.192.

[23] *Sydow, Eckard von* Die Kunst der Naturvölker und der Vorzeit. Propylden-Verlag: Berlin, 1923. S.283.

[24] *Lantis, M.* Eskimo Childhood and Interpersonal Relationships. Nunivak Biographies and Genealogies. University of Washington Press: Seattle, 1960. P.12; *Ray, D.J.* Aleut and Eskimo Art ..., p.29.

[25] *Morrow, Phyllis* It is Time for Drumming: A Summary of Recent Research on Yup'ik Ceremonialism. Etudes Inuit Studies, 1984, 8 (suppl.), p.137.

[26] *Nelson, E.W.* The Eskimo about Bering Strait, p.359.

[27] *Osgood, Cornelius* Ingalik Material Culture. Yale Univ. Publications in Anthropology #22. Yale Univ. Press: New Haven, 1940. Pp.420-425; *Osgood C.* Ingalik Social Culture. Yale Univ. Publ. in Anthro. #53. Yale Univ. Press: new Haven, 1958. Pp.74, 112.

[28] *Hartmann, J. A.* Exploration in Western Alaska ..., vs.64.

[29] *Hawkes, E.W.* The Dance Festivals ..., p.31; *Nelson, E.W.* The Eskimo about Bering Strait, p.310-322.

[30] *Nelson, E.W.* The Eskimo about Bering Strait, p.318; *Ray, D.J.* Aleut and Eskimo Art ..., p.36.

[31] *Nelson, E.W.* The Eskimo about Bering Strait, p.318; *Ray, D.J.* Mortuary Art of the Alaskan Eskimos. American Indian Art, 1982, 7(2), p.52.

[32] *Nelson, E.W.* The Eskimo about Bering Strait, p.318; *Ray, D.J.* Mortuary Art of the Alaskan Eskimos. American Indian Art, 1982, 7(2), p.50-57.

[33] *Nelson, E.W.* The Eskimo about Bering Strait, p.320.

[34] *Michael Henry N.* (ed.) Lieutenant Zagoskin's Travels ...

[35] *Nelson, E.W.* The Eskimo about Bering Strait, p.421-422.

[36] *Oswalt, Wendell H.* Bashful No Longer. An Alaskan Eskimo Ethnohistory, 1778-1988. University of Oklahoma Press: Norman, 1990. P.87.

Н.Костеркина, Н.В.Плужников

НГАНАСАНСКАЯ САГА О ШАМАНАХ

Ниндили и Нгадё

Это предание (по-нганасански «дюрымы») было записано нами в июле 1988 г. У нганасан существует немало подобных историй. Текст, приводимый ниже в виде подробного пересказа (в переводе с нганасанского языка), отличается объемом повествования, которое касается жизни двух поколений. Другой важной особенностью этой саги, является то, что она повествует о шаманах и рассказана самим шаманом - последним нганасанским шаманом и эпическим сказителем Тубяку Костеркиным - о своих предках. Среди ритуальных атрибутов Тубяку был посох, который обозначал унаследованного от Ниндили главного шаманского духа. Как в настоящей саге о героях древности, тут наряду с документальными подробностями встречаются и фольклорно-сказочные мотивы. Тубяку Костеркин умер в 1989 г. Этот текст - один из его необъятного наследия.

Были два брата - Ниндили и Нгадё. Ниндили был большой шаман, Нгадё был тоже шаман. У Ниндили росло трое детей - две девки, один парень, у Нгадё только парень.

У Ниндили бубна не было, вместо бубна - деревянный *койка* (идол) с тремя головами, лицами, как посох, увешанный железками. Когда Ниндили шаманил, шевелил им только. Вместо колотушки - палочка с двумя лицами, раскрашена красной и черной краской. Шаманский костюм у Ниндили богатый. У Ниндили отец - шаман (тоже Ниндили), у Нгадё нет отца (они не родные братья). Когда Ниндили шаманит у человека, который при смерти, он положит этого человека на оленью шкуру, кладет свой посох ему на грудь. Посох приклеивается, так человека и поднимает. Поэтому шамана звали Ниндили[1]. В ту пору шаманов было много, но Ниндили этим прославился.

Когда Нгадё начинает шаманить, он голову себе отрывает. Этим стал известен.

Наступили тяжелые времена - настала зима на три года. Почти все люди вымерли, олени тоже. Снег, пурга постоянно, занесенные снегом чумы. Двое - Ниндили и Нгадё - выжили только. Ниндили говорит: сними все свои железки с костюма и бубна, собери в мешок. Я сделаю то же. Пойдем на запад к русским. Сделали так. Пошли. Пурга все идет. Всех шайтанов взяли, луки взяли.

Шли долго. Увидели: рог из-под снега торчит. Раскопали - олень. Стали есть. Нечаянно рядом на крест наткнулись - долганин

похоронен. Нельзя было такое есть. Если выживем, говорят, наши дети, наверное, от болезни желудка будут умирать.

Вышли к большой реке, тот край едва виден. Пошли по берегу. Следы увидели - вроде люди. Пошли по следам. Все замерзших покойников находят. Пурга кончилась. Гору увидели. Новый большой дом на горе, рядом два маленьких. Двери все заперты, вокруг много умерших людей лежат, но трубы большого дома дымятся. Возле одной из дверей топор увидели - кто-то до них недавно дрова рубил. Ниндили говорит: "Давай будем двери открывать". За дверью - дверь: все сломали. Когда стали ломать третью дверь - выстрелы раздались. Шаманы от пуль, как от мух, отмахиваются. Зашли - совсем много русских, стреляют в упор. Шаманы не обращают внимания, идут дальше; Ниндили с топором идет. Начальник приказал огонь прекратить. Ниндили его чуть не зарубил, только Нгадё остановил брата. Русский говорит: "Есть где-то на севере два шамана, это вы наверное". Напоил, накормил, комнату дал. Ниндили спросил русского: "Что это за место?" "Дудинка, - говорит. - Три года как мы этот дом сделали, это наша экспедиция (*промысловая*)"*. Ниндили спрашивает: "А кроме Дудинки есть еще место, где люди есть?" - "Да, Норильск еще. В Норильске живут долгане, потому и выжили. А к нам корабли с товарами ходят". Пожили в Дудинке, отправил их русский в Норильск - лошадей, сани, сукно, еду дал с собой. Русскую одежду надели. Русский спросил, как их зовут. Ниндили назвался; младший говорит - у него имени нет.

Пошли, попали в Норильск. Встретили их, отвели к *адя барбе* (долганскому князю). Расспросил. Рассказали. Пить за встречу стали. Чум потом себе сделали. Как-то говорит Ниндили брату: "Тебе жениться надо. У *адя барбы* три дочери. Младшую дочь попрошу для тебя". Пошел к *аде барбе*, тот согласился, говорит: "Завтра я к вам ее отправлю". Потом уже втроем уехали, опять аргишить в тундру.

Стали жить сами по себе. Жена Нгадё мальчика родила. Как-то Ниндили говорит: "Надо привести долганского шамана". (Когда у долган были, спросили у тех: "Вы умеете шаманский костюм делать?" - "Да, - сказали братьям, - у нас тоже шаман есть". Сделали братьям по костюму.) Жизнь к тому времени вернулась в свое русло. Долганская девка совсем хорошо по-нганасански говорить стала. Ниндили говорит Нгадё: "У тебя совсем много шаманских духов, ты не знаешь, какие где. Надо разделить их, хороших отделить от плохих - поэтому долганский шаман нужен. Хорохадя (кривое лицо) его зовут". (Такое дело только по просьбе можно делать. Ниндили сам сказал, значит не мог.) Ниндили привел шамана, с ним *адя барба* с женой приехал, много людей с ними.

Хорохадя шаманить стал, нырять под землю - лег головой на юг. Все долгане поют. Хорохадя шаманит, говорит: "У Нгадё, правда, много шаманских зверей - темным-темно от них: медведи, волки... Надо их разогнать". У Хорохадя собака трехногая, позвал ее, чтобы разогнала. Так и было. Кончил шаманить, уехал Хорохадя со всеми долганами. После жена говорит Нгадё: "Что ты наделал!" - "Что такое? - спрашивает Нгадё. - Я ведь долганский язык мало-мало знаю". - "Он всех твоих шаманских зверей разогнал". Ниндили слышал это, говорит: "Если Хорохадя такой плохой, то до вечера он не доживет". Наутро Ниндили говорит: "Все, я убил Хорохадя". (Хорохадя только до дома доехал, лег спать и не проснулся. *Адя барба* заподозрил в этом Ниндили.) Ниндили с братом и его женой аргишили до Медвежьего яра. Ниндили говорит: "Пусть Нгадё шаманит". Стали его песнями поднимать (*чтобы пришли его духи*). Нгадё молчит. Долго так было. Нгадё положил бубен, говорит: "Все, никто ко мне не пришел". Ниндили стал себя корить: "Что я наделал, зачем долганина звал! Теперь у тебя имя будет Нгадё (бывший шаман). Это тебя, наверное, бог наказал, переборщил ты, видать, со своим шаманством. А бог под видом Хорохадя разогнал всех твоих шаманских зверей".

Аргишили дальше, пришли в нганасанские земли. Много нганасанских стойбищ встретили. Отошли подальше, чум делали. Пока чум делали, три упряжки их навестили. Гость-старик стукнул Ниндили между лопаток: "Я за тобой приехал!" Ниндили: "Откуда ты меня знаешь?" Старик: "Тебя давным-давно мои парни видели, на тебе все долганское. О вас двоих мы все знаем". Ниндили: "А что случилось?" Старик: "Дочка моя заболела, совсем пластом лежит, вылечи ее". Ниндили: "Сейчас не могу пойти с тобой. Возьми рукавицу с моего шаманского костюма, положи под подушку больной ладонью вверх". Так сделали, уехал старик. На следующий день приезжает, благодарит: "Дочь наша на поправку пошла. Приходите, с нами живите". Ниндили: "Ты приехал за нами, зовешь нас, а где тогда моя рукавица? Что ты сказал дочке, когда положил ей рукавицу?" Старик: "Когда положил рукавицу, сказал: если Ниндили настоящий шаман и если моя дочь выздоровеет, отдам ее тому в жены - сама себе цена (*за лечение*). А рукавицу я на первую санку положил, в шкуру теленка завернул". Ниндили хлопнул себя по коленям: "Так, верно. Когда мы соберемся и будем у вас, пусть ее аргиш будет уже готов". Так было. Женился Ниндили, по-прежнему вместе с братом живет, шаманит по-прежнему. Сделали ему *койка*-нарты (*нарты для домашних святынь и шаманской одежды*).

Потом они с Нгадё разделились. Потом дети пошли: у Нгадё - двойняшки, мальчик и девочка, вслед за ними друг за другом родились три парня. У Ниндили два парня и одна девка. У Нгадё последний сын совсем странный: еще мальчиком стал петь шаманские песни. Шаманом стал. Нгадё отдал сыну свою шаманскую одежду. У Ниндили два сына-шамана, зовут их также.

У Нгадё-сына (*младшего.*) два белых оленя. Уехал на восток он, видит аргиш. Оленей своих порезал, легкие вынул наружу, навстречу аргишу поехал. Видит, девушка в упряжке едет, поехал с ней рядом. Потом аргиш остановился. Старик, который впереди ехал (*мужчины едут впереди аргиша, женщины - сзади*), спрашивает: "Ты кто такой, зачем нас пугаешь? Наверное, Нгадё-парень. Поезжай к отцу, скажи ему, чтобы приехал, забрал ту девушку, с которой ты ехал рядом". Приехал Нгадё-нюо (*нган. -сын*) с Пясины-озера, спрашивает отец: "Где пропадал эти сутки?" Рассказал отцу, как было, как людей напугал, что сказал старик. Отец говорит: "Это Монгка-бойка (*нган. - старик*)". Наутро отец с женой собрались, поехали, пустую санку калымом загрузили. Привезли потом Нгадё-нюо эту девушку. Стали жить вместе. Отец говорит: "Через год поедешь с женой к Монгка-бойка".

Прошел год. Как-то Нгадё-нюо шаманил, говорит: "Плохой год идет - такой, когда ты, отец, вдвоем с братом остались. Сырада и Сюдиниго (*боги холода и оспы.*) будут соревноваться". Нгадё уехал к Ниндили. Нгадё-нюо отправился со старшим братом к Монгка-бойка.

Жили там полгода. Нгадё-нюо говорит брату: "Поедем отсюда. Сейчас весна начнется, как через реки-озера пройдем?" Брат: "Хорошо. Завтра с Монгка-бойка поговорим". Уехали, стали отдельно кочевать. Остановились, чум сделали. Наутро собака залаяла. Увидели две упряжки. Приехал Монгка-бойка, стукнул Нгадй-нюо между лопаток: "За тобой приехал. Старший мой сын заболел - грудь колет, не ест совсем". Поехали все обратно.

У старшего брата Нгадё-нюо три сына. Приехали все к Монгка-бойка. Готовились шаманить. Больной парень лежит весь шкурами закрытый. Только Нгадё-нюо раз в бубен стукнул и остановился. Шлем (*шаманскую шапку*) поднял, спрашивает жену: "Что у меня на лбу?" Та увидела большую красную шишку. Жена стала спрашивать, почему больному лицо не открыли? Рассердилась: "Я, кажется, маленько подглядела - все лицо опухшее". Шепнула мужу: "Эти люди что-то скрывают, чую, пришел Сюди нго".

Нгадё-нюо сразу кончил шаманить. Сразу уехали. Больной умер. Едет Нгадё-нюо со своими обратно. Приехали домой, только стали ужинать, Нгадё-нюо прилег: "Что-то голова тяжелая стала". Посмотрели

- все лицо опухло. Старший брат говорит: "Монгка-бойка нарочно так сделал. Эту болезнь всегда нужно скрывать от шаманов (*не просить их о помощи*)". Нгадё-нюо говорит: "Чай попьем, уезжай. А то ночи не переживем - все тут умрут. Видно, старик недолюбливал шаманов, раз так навредил. Если пришел Сюди-нго, то никакой шаман с ним не может бороться, даже в бубен нельзя стучать. Шаман должен разговаривать с Сюди-нго шепотом. Уезжайте отсюда. Собаку на санки посадите, Сюди-нго собачий след не любит. Идите к отцу и дяде - умрете или выживете. Я тут останусь, поговорю с Сюди-нго, может быть, в своем теле остановлю".

Нгадё-нюо остался с женой, остальные уехали. Нгадё-нюо говорит жене: "Ты меня никак не спасешь, положи шкуры на шаманское место (*позади очага*), меня туда перетащи. Принеси шаманский костюм, бубен, шлем - рядом положи. Возьми себе верхние нюки чума, поймай себе оленей - уезжай отсюда". Жена беременная была. Нгадё-нюо говорит: "Если выживешь - сын родится, шаманом будет. Езжай по дороге старшего брата, она еще видна, наверное. Когда поедешь, передовым возьми себе койка-та (*оленя, запрягаемого в священные нарты*) - он, может, поможет тебе". Жена уехала.

Уехала зимой. Пока ехала, ручейки пошли. Глядит - навстречу две упряжки оленей. Встретились. Это были старший и средний братья Нгадё-нюо. Все рассказала. Вместе поехали. Приехали в стойбище Нгадё-отца. Жить стали. Как собрались аргишить, два долганина упряжкой подошли, знакомые Нгадё. Сказали: "Свои пасти (*ловушки на песцов*) проверяем. Во время болезни не ходили". Поехали дальше (*долгане и Нгадё в разные стороны*). Потом долгане встали чаю попить. Один из них говорит: "Слышишь - колокольчики, шаманская песня откуда-то..." Другой: "Откуда это может быть?" Оба увидели: идет шаман - в шаманской одежде, с бубном, поет песню. Узнали Нгадё-нюо. Надо спрятаться, чтоб не напугать, - решают. Проходит совсем близко от них - они видят лицо, объеденное мышами, глаз нет. Тихонько говорят ему: "Эй, родня". Шаман, как услышал, испугался, упал на спину. Подбежали долгане к нему, он совсем мертвый. Говорят друг другу: "Как мы его бросим, надо его к отцу отвезти". Сами сели на одну нарту, его положили на другую. Поехали. Тот аргиш Нгадё перешел реку, а лед растаял. Стали звать. Докричались. Нгадё пришел. Рассказали все. Нгадё взял тело сына. Похоронили. А у его жены в это время сын родился, потом шаманом стал.

[1] Нинди́ли - это не имя (у нганасан имена не повторяются и не наследуются), а, скорее, прозвище, данное человеку по профессиональному признаку. Нган. "нинди́си" переводится как «задеть, прикоснуться», "-ли" - это суффикс деятеля, например "ситабыли" - "сказочник" от "ситабы" - "сказка". Таким образом, Нинди́ли - это человек, который лечит прикосновением священного предмета.

* *Прим. отв. ред.:* Здесь и далее курсивом в круглых скобках даются пояснения Н.Костеркиной, Н.В.Плужникова.

ШАМАНСТВО В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОСТИ

О.А.Мурашко

ШАМАНСТВО И ТРАДИЦИОННОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ ИТЕЛЬМЕНОВ

Об истории изучения шаманства у ительменов

"Шаманство - форма религии или культ, центральной идеей которого является вера в необходимость особых посредников между человеческим коллективом и духами (божествами); этих посредников (шаманов) избирают, делают людьми особого рода и обучают сами духи"

(В.Н. Басилов)[1]

"Шаманизм это особая система мировоззрения, включающая в себя элементы рационального, иррационального и художественно-образного познания мира, выражающаяся в представлении о возможности реального общения между тремя космическими зонами вселенной, которое осуществляется особым лицом, путем специального ритуала, и удовлетворяющая самые разнообразные потребности данного коллектива людей (социально-психологические, эмоциональные, эстетические и др)". *(Е.В. Ревуненкова)*[2]

Эти две кажущиеся противоположными версии определения шаманства представляются мне слишком жесткими: "форма религии или культ" - "особая система мировоззрения", общение между тремя зонами Вселенной "осуществляется особым лицом, путем специального ритуала". Ни в те, ни в другие параметры невозможно уместить феномен шаманства ительменов. Но, похоже, что к подобным жестким определениям склонялись первые исследователи шаманства ительменов С.П.Крашенинников и Г.В.Штеллер. Поэтому каждый из них уделил в своей монографии нетипичному ительменскому шаманству очень мало внимания и места - страничку-полторы[3].

"У камчадалов нет особливых шаманов, как у других тамошних народов, но всякая баба, а наипаче старуха, и всякий коехчучь волхвом и толкователем снов почитается. При шаманстве не бьют они в бубны, ни платья, для того нарочно сделанного, не надевают, как у якутов, коряк, тунгусов, бурят и всех сибирских язычников в обычае..."

"Главное их шаманство бывает таким образом: две бабы садятся в угол, непрестанно шепчут, одна привязывает к ноге крапивную нитку, раскрашенную красною шерстью, и качает ногу. Если ей ногу подымать легко покажется, то сие почитается за счастливое

предзнаменование (...) призывает бесов к себе словами "гуш, гуш" и скрежещет зубами, а как явится приведение, то захохотавши кричит "хай, хай". С полчаса спустя бесы прочь отходят, и ворожея непрестанно кричит "ишки, ишки", то есть, нет. А другая баба, как ее помощница, шепчет над нею и уговаривает, чтобы та не боялась... Шаманят же они и во время праздников, когда грехи очищаются, шепчут, курят, махают, отирают тоншичем, обвязывают перевязками, отговаривают пришедших в изумление... Таким же образом гадают они и трудные сновидения, ибо камчадалы столько в этом любопытны, что поутру самое первое у них дело рассказывать сны, рассуждать и заключать из того счастие или злополучие... Кроме шаманства упражняются они в хиромантии... Если у кого появится на руке точка, пятно или линия, или вдруг пропадет, то спрашивают о том у старой шаманки... они сказывают, что враги (духи, - О.М.) к бабам в рот входят до 50 и больше"[4].

"У ительменов, как и у всех представителей азиатских племен, есть шаманы, но их шаманство отличается от подобных обрядов других племен. Шаманы и шаманки особливым уважением среди них не пользуются, а шаманить дозволено всякому, кто этого пожелает. Они шаманят без помощи волшебного бубна и при этом не прибегают к особым церемониям. Бубном же они пользуются лишь в тех случаях, если хотят узнать что-либо неизвестное, например, если у них случится покража, или если хочется истолковать сновидение, но никак ни с целью предотвращения какой-либо беды, болезни или смерти, их шаманские обряды принадлежат к простейшим приемам гадания. (...) Они предполагают, что во время бури или грома Биллюкай спускается с неба и входит в тело шаманок, давая им дар пророчества и располагая их к этому"[5].

В ранней рукописи "Описание камчатского народа" С.П.Крашенинников отмечал в шаманстве особую роль травестов:

"Прежде всего в каждом острожке бывали жупаны, то есть мужики женскую должность отправляющие, из которых некоторые собственных мужей имели, а иные переменных. Платье же они имели женское и с женщинами вместе сидели, и в трудах женских упражнялись... Жупанов признавали камчадалы за великих волхвов, так что их повеления ни тойоны не приступали и им пришед с промыслов лучшего зверя в подарок приносили"[6].

В главе "О рождении и воспитании детей" он отметил, что женщины-шаманки присутствуют при рождении и избрании имени для новорожденного, выбирая его гаданием из имен умерших родственников[7].

Штеллеру удалось записать термины, которыми обозначали шаманов в Большерецком и Нижнем Камчатском острогах[8]. В настоящее время эти термины не встречаются. В современном языке ительменов (сохранился лишь западный диалект) специального слова для обозначения шамана нет.

По приведенным у Крашенинникова и Штеллера описаниям трудно понять, почему исследователи, отметив отсутствие у ительменов профессиональных шаманов, костюма, бубна и обряда камлания, отнесли описанные действия к разряду шаманства. По всей видимости, важнейшим признаком для них в этом случае была не внешняя атрибутика, а внутреннее содержание явления - общение с духами в состоянии транса.

Ительмены - а их осталось менее полутора тысяч человек[9], которые ныне занимают лишь небольшую часть той территории, где они проживали в первой половине XYIII века - за последние триста лет подверглись мощному прессу аккультурации и ассимиляции[10].

В 1740 - 1747 гг. производилось крещение камчадалов. Все предки современных ительменов числились в Ведомостях прихожан камчатских церквей. С этого времени камчадалам предписывалось соблюдение основные православных обрядов - крещение, венчание, захоронение по православной традиции. К началу христианизации относятся данные о борьбе с "волшебством" и "шаманствующими"[11]. С 1749 года на Камчатке работало 18 церковно-приходских школ, в которых ежегодно обучалось более 200 учеников. Активная деятельность школ пошла на убыль после эпидемии оспы 1770 года. Видимо, уже в конце XVIIIв. вместе с двусторонним билингвизмом у предков ительменов сложился своеобразный комплекс двоеверия - сплав традиционных представлений и колониального (далекого от религиозных центров и упрощенного в области богослужения) варианта православного вероучения. Промыслово-хозяйственный календарь обрядов камчадалов совмещался с православным календарем, праздновался ряд православных праздников - Рождество, Пасха, Успение.

Следует отметить, что авторам XIX и XX веков удалось очень мало прибавить к сведениям С.П.Крашенинникова и Г.В.Штеллера о шаманстве камчадалов. Возможно, это следствие ускоренной ранней христианизации и руссификации населения Камчатки. Путешественники XIX века не увидели ительменских шаманов, хотя и слышали о них от казаков. Даже полевому исследователю начала XX века В.И.Иохельсону, оставившему рукопись "Камчадалы", в разделе о религии пришлось ограничиться цитированием С.П.Крашенинникова и

Г.В.Штеллера. То же самое делали и последующие авторы. Н.К.Старкова в коллективной монографии "История и культура ительменов", процитировав С.П.Крашенинникова, комментирует: "Речь идет, таким образом, не о типичном шаманстве, а скорее о знахарстве и колдовстве. Еще в 30-е годы XX века среди ительменов сохранялись общепризнанные знахари, которые лечили больных травами, а также наговорами и камланием"[12]. В энциклопедии "Народы России" в статье "Ительмены" В.А.Тураев пишет:

"Существовал шаманизм, но ительменские шаманы не имели обрядовой одежды и бубнов. В роли шаманов обычно выступали женщины"[13].

Цитируя или пересказывая краткие описания шаманства ительменов у ранних авторов, современные исследователи оставляли без внимания все иные стороны традиционного мировоззрения ительменов. Поэтому для реконструкции шаманского мировоззрения ительменов обратимся к сохранившимся источникам по фольклору и обрядам ительменов.

Шаманское мировоззрение в фольклоре и обряде ительменов

"...Иногда передо мной необычайно ярко проходит сознание единства и неподвижности ...исторического процесса. В этом смысле мне всегда много дает комедия. так как это, вместе со сказкой - единственная форма, которая даст тебе понятие о духовной жизни человечества при самых разнообразных климатических условиях, в разных климатах и местах за последние 2000-2500 лет. И она дает чувство единства и чувство того, что исторический "прогресс" в значительной степени иллюзия, что есть что-то более общее, глубокое, которое не порождается, а постоянно всюду проходит во всем разнообразии кажущихся явлений"

(В. И. Вернадский)[14]

Первые контакты ительменов с русскими оставили лишь несколько мифологических и сказочных сюжетов, в пересказах С.П.Крашенинникова и Г.В.Штеллера. Эти авторы оставили также описания мировоззрения, обычаев, ритуалов и праздников ительменов. Причем, более раннее изложение религиозных представлений камчадалов у С.П.Крашенинникова в его рукописях 1738 - 1740 гг. (опубликованных в 1949 г.), отличается от текстов соответствующих глав издания "Описания земли Камчатки" 1755г., в котором автор часто ссылается на материалы умершего к тому времени Г.В. Штеллера[15].

Следующими по значимости полевыми источниками являются рукопись А.Горланова, материалы которой, относящиеся к религии

ительменов, опубликованы С.И.Вдовиным, сообщения путешественников К.Дитмара, В.Н.Тюшова, рукопись "Камчадалы" В.И.Иохельсона, статьи Е.П.Орловой и Н.К.Старковой[16]. Огромный интерес представляют ительменские сказки, собранные В.И.Иохельсоном, Е.П.Орловой, А.П.Володиным и Н.К.Старковой[17]. Особым источником являются поэтические воплощения фольклора коренных народов Камчатки ительменскими писателями и поэтами Г.Г.Поротовым и Т.Е.Гуторовой[18].

По данным С.П.Крашенинникова и Г.В.Штеллера, центральной фигурой ительменского фольклора является Кутха - демиург и трикстер, человек-ворон.

"Кутх, по сотворении земли оставил небо и поселился на Камчатке, где родил другого сына именем Тыжил-Кутху и дочь Седуку (...) Кутха, оставя сына своего и дочь с Камчатки отбыл, а куда девался не ведают (...) он пошел с Камчатки на лыжах, и что горы и долы сделались от его путешествия (...) у Тыжил-Кутхи родился сын Амлея и дочь Сидукамшич (...) утверждают за истину, что народ их размножился от объявленных праотцов. Тыжил-Кутх (...) вымыслил вязать из крапивы сети и ловить ими рыбу... Сотворил же он и зверей земных и определил пастухом над ними некоего Пилячуча... Гаеч (...) начальник подземного света, куда люди по смерти переселяются... Горных богов называют камули или малые души, ибо душа по-камчатски камулеч (...) живут на дымящихся и огнедышаши горах... Лесных богов называют они ушахчу (...) они походят на человека... Морского бога называют митг и приписывают ему рыбий вид. Он владеет морем и рыбами, которых посылает в реки... Пилячуч, или как Стеллер пишет, Биллюкай живет на облаках со многими камулами (...) гром, молнии и дождь испускает... Жена у него Тиранус. (...) Туила трясением земли причиною ставят... Некоторому из первых детей кутховых приписыват власть над ветрами, а жене его Савине творение вечерней зори и утренней... Признают беса (...) называют Канною... Кроме помянутых богов своих почитают они всяких животных и другую тварь... Огню приносят они в жертву норки собольи... Сверх того всякие места, по их мнению опасные, как например, огнедышущие горы и другие высокие и крутые горы, кипячие воды, леса и прочее населены от них некоторыми бесами, которых они более нежели некоторых богов своих опасаются и почитают... Впрочем, никого глупее не представляют как своего Кутху, чего ради и не воздают ему никакого почтения, и ничем так как именем его не забавляются, рассказывая про него такие непристойности, о которых и писать гнусно. Между прочим и то в порок ему ставят, что он столько гор и стремнин сделал, и столько мелких и быстрых рек, что столько дождей и бурь производит и беспокоит их. И для того, всходя зимою на высокие горы и спускаясь, ругают его всякою бранью. Тоже делают и при других трудных обстоятельствах"[19]. "Ительмены особенно охотно изображают Кутху, как величайшего циника и содомита, который стремится совокупиться с кем попало"[20].

Штеллер пересказывает в связи с этим сюжеты о вороне и мышах, женщине из экскриментов, женщине-раковине и, о том как Кутха принял свою жену за земляной дом[21].

В сказках ительменов, записанных в XX веке, слово шаман употребляется всего лишь один раз. В сказке N177[22], где жена Кутхи Мити обращается к "бабке-шаманке", чтобы оживить свою дочку. Эта поздняя запись 1969 г., сделанная А.П.Володиным и данная в его же переводе. Но так как сам А.П.Володин в своей книге "Ительмены" указывает на то, что словом "митх" в ительменском языке обозначаются

и просто "дедушка /бабушка" и "знающая старушка", то есть, шаманка[23], то, возможно, это единственное упоминание слова "шаманка" - лишь авторское уточнение перевода одного слова.

Тем не менее в ительменских сказках можно обнаружить множество шаманских мотивов. Вороний цикл ительменов и шаманские мотивы в нем проанализированы Е.М.Мелетинским:

"Шаманское искусство Ворона (...) проявляется в исцелении его сыновей, дочерей, в трюках, посредством которых он борется со злыми духами-людоедами, носителями болезней"[24].

Кутх умеет отчуждать от себя части тела и превращать их в своих помощников, влиять на погоду, превращать неживые предметы в живые, умирать и оживать. Е.М.Мелетинский отмечает пародийность шаманских действий ительменского Кутхи: "Место странствующей души шамана и его шаманских духов занимает половой орган, безнадежно путающий поручения. "Временная смерть" шамана оказывается коварным притворством..."[25]. Причины применения шаманских действий Кутхом - похоть, прелюбодеяние, обжорство, попытка обмана; объекты действий и превращений "низкие предметы" - экскременты, половые органы, похищенная пища.

Многие мотивы сказок нашли свое отражение в приведенном Крашенинниковым подробном описании осеннего праздника ительменов. Этот обряд является важнейшим источником как для реконструкции традиционных представлений камчадалов в прошлом, так и для понимания сущности сегодняшнего ренессанса традиционного ительменского мировоззрения.

"У всех камчадалов один токмо годовой праздник, отправляется, в который они грехи очищают, а отправляется оной неотменно в ноябре (...) по окончании летних трудов не принимаются они ни за какую работу прежде праздника, не ездят ни в гости, ни на промыслы, почитая все это за великий грех"[26].

Праздник Крашенинников наблюдал три раза: дважды на западном побережье Камчатки и один раз в острожке недалеко от Нижне-Камчатского острога (устье реки Камчатки, восточное побережье). Проводился он в полуподземном зимнем жилище, общем для всех обитателей поселка. Далее, с некоторыми сокращениями, приведено наиболее полное описание праздника в остроге Чаапыган на реке Кыкчике (западное побережье, - О. М.) .

"Церемония началась метением юрты. (...) Старик, который обыкновенно на все нашептывал, пришед к лестнице с тремя бабами, сел по правую сторону, а бабы по левую. (...) Из юколы делали они топоры и сладкою травою увивали, а изготовя все по обычаю, старик и каждая баба отравляли от себя по человеку в лес за березою. (...) После того старик и бабы, вставши с мест своих, обошли вокруг лестницы один раз, махая тоншичем и приговаривая "алхалалалай"...

Между тем бабы делали из сладкой травы и юколы кита, а сделав вынесли из юрты до времени...

По окончании сего действия другой старик начал сарану варить в корытах

каленым каменьем, которою сараною имели быть потчиваны враги их...

В то же время некоторый старик принес в юрту березовый кряж и начал из него хантая делать, а сделанному первой тойон того острожка навязал сладкой травы на шею, а по нем и прочие... По совершению (...) поставили его на очаг вместе со старым хантаем.

Часто упоминавшийся старик взял два небольшие камня, и обернув травой неведомо что наговаривал, потом закопав их на очаге, по разным углам расклал небольшой огонь, а вокруг лестницы посадил малолетних, чтоб им хватать болванчиков, которые сверху имели быть в юрту брошены. Дети, расхватав их, обвязали сладкой травою, а один из них, взяв нового хантая, потащил вкруг очага за шею, а прочие за ним следовали и "алхалалалай" кричали, а потом на старом его месте поставили.

После того обсели вокруг все старики, тот, который на все нашептывал, (...) следующую речь к огню говорить начал: "От Кутхи нам приказано воздавать тебе жертву однажды в год, что и исполняем, чего ради просим, чтобы ты нас хранил и миловал, не причинял бы скорбей и бед и не делал пожару (...) прочие старики вставали и, топая ногами и плеская руками, кричали "алхалалалай"...

Во время крику начали выбегать из угла бабы и девки, искося глаза, искривя рот (...) дошед до лестницы подняли руки кверху и, делая странные телодвижения, плясали и кричали во всю голову, а потом одна за другой падали на землю, будто мертвые (...) где лежали аки бесчувственные, пока некий старик не отшептал каждую порознь... Отшептанные бабы и девки весьма много кричали и плакали, будто от великой болезни и тягости... После того объявленный старик, насыпав пеплу в два ковша посылал с ним двух человек дважды из юрты, которые выходили не обыкновенным окном, а шопхадом (боковым коридором, жупаном, - О.М.) и усыпали пеплом дорогу.

...ввечеру возвратились посланные за березою (...) взнесли на юрту превеликую, срубленную под корень березу, и начали бить ею в окно или в двери юрты, причем, топая ногами, сколько у кого было голосу кричали, напротив того и бывшие в юрте отвествовали равным образом от мала до велика... После того выскочила из угла девка, как бешеная, и, взбежав по лестнице, за березу схватилась, а к ней на помощь прибежали еще баб с десять, но тойон, стоя на лестнице, не допустил их. Между тем береза спускалась ниже, и уже с полу достать оную возможно было, тогда все бабы, ухватясь за березу, начали тянуть оную в юрту с ужасным криком и плясанием, но стоящие на юрте держали крепко. Напоследок весь женский пол, аки пораженный нечистым духом, попадал на землю... Всех баб и девок старик по-прежнему отговаривал и всех отшептал скоро...

...из березовых обрубков начали делать востроголовых болванчиков, камуда называемых, по образу тех бесов, кои в женский пол вселяются во время плясания (...) сделав 55 болванчиков (...) вымазали им брусникою лица (...) поставили толченой сараны (...) перед каждым положили маленькую ложку (...) а как болванчики, по мнению камчадалов, уже довольны были (...) связали их в три пучка (...) с воплем и плясанием в огонь бросали...

Около полуночи вошла шопхадом или выводом баба, у которой на спине привязан был кит из сладкой травы и рыбы (...) потяла вокруг очага, за нею следовали два камчадала с тюленьими кишками... и, крича по-вороньи, кишками по киту били. Как баба очаг миновала, то бросились все в юрте малолетние и кита у ней растерзали, а баба побежала вон тем же выводом; но стоявший вне юрты нарочно для того камчадал поймал ее и взведши на юрту начал спускать по лестнице вниз головою. Для принимания ее бросились несколько баб и девок с таким же, как прежде воплем, а после все вместе кричали и плясали, до тех пор, пока на землю попадали, причем было и отшептывание по прежнему их, а между тем, камчадалы растерзанного малолетними кита по себе делили и ели.

На другой день (...) (вошли) три старухи, каждая имела пучок тоненьких ременных гайтанов (...) старик, собрав гайтаны и обжегши их на огне обратно им отдал (...) старухи окуривали везде обожженными оными гайтанами (...) а одна, взяв у всех прочих гайтаны, прикладывала их ко всем столбам и подпопорам в юрте, между тем все камчадалы кричали, а все старухи, у которых пучки с гайтанами были, плясали и бесились и, наконец, все попадали замертво... Прислужник, взяв гайтаны у лежащей старухи, приложил их к

лестнице и до тех пор держал, пока все бывшие в юрте от мала до велика к ним прикоснулись (...) напоследок (...) бабы разобрали гайтаны по числу семей своих, и надевали их на каждого человека, окурив прежде мужа, себя и детей своих...

Между тем вошла шопгадом баба, у которой под пазухой был сделанный из сладкой травы и медвежьего жира волк (...) за бабою шел тойон с натянутым луком... Как баба обошла подле стены вкруг юрты с последовавшими ей всеми жителями того острожка мужеского и женского полу скачущими и кричащими, и дошла до лестницы, то несколько камчадалов, выхватив нее у волка (...) взбежали с ним по лестнице (...) все бабы, обступя лестницу, домогались взойти на оную (...) но, утрудясь и обессилев, все попадали и замертво разнесенные по местам и отговариваны по-прежнему (...) тойон стрелил в волка (...) прочие мужики, стащив его на пол и, растерзав, съели, уделив некоторое число медвежья жиру для подчивания хантаев.

Вскоре после того нанесли в юрту березового прутья (...) из которого каждый камчадал взял на свою семью по одному пруту и изогнув кольцом пропускал сквозь оное жену свою и детей своих по два раза... Сие почитается у них за очищение грехов их.

...После очищения принесли камчадалы малую сухую птичку да гольца (...) и пожаря на огне, по частям разделили, и пришед к огню, бросили в огонь в три раза на жертву тем врагам, кои на праздник приходят и в баб вселяются"[27].

В проведении праздника на реке Камчатке С.П. Крашенинников отметил отличия от западного варианта, и дал такое описание обрядового действа:

"На третий день старик-распорядитель из соломы сплел "пома (...), наподобие человека вышиною около полуаршина, а тайный уд приплел ему сажени в две и доле и положили его головою к огню, а тайной уд к потолку привязали... Как пом несколько времени повисел, то старик, пришед, отвязал его, и, согнув тайный уд, кольцом обжег на огне, и махал им по юрте, приговаривая "уфай", а за ним все бывшие в юрте тоже кричали, впоследок сожгли реченого пома. По сгорании пома стали месть юрту, пригребая весь сор к лестнице, из которого каждый камчадал брал помаленьку и относил в лес, усыпая дорогу, по которой на промыслы ходят (...) возвратившись из лесу, кричали, стоя на юрте, четыре раза плеща руками и топая ногами, а после вошли в юрту, а на их место сели бабы и многократно кричали "алулулу". После чего началась "потеха", во время которой мужчины, разделившись на две части, у лестницы перетягивали к себе спускавшихся вниз женщин. Праздник заканчивался сжиганием всей обрядовой травы и совместной трапезой[28].

В рукописи "Описание камчатского народа" тот же автор предложил несколько отличный вариант осеннего праздника:

"Припасши по обычаю своему разных еств, призывают к себе шамана или шаманку, которые, ворожа, просят у Тыжил-Кутха, чтобы им дал здравие и в промысле счастье. Потом спрашивают, счастливо ли их праздник окончается. (...) бесы, вшедши к шаману в рот, устами его призывают сшедшимся на праздник людям: 1) чтоб вначале каждый из них прутья связал и внес их в юрту; 2) чтоб наделали камылаев...; 3) чтоб толченой сараны в огонь бросили; 4) чтоб ажушаку (одно из названий идола, устанавливаемого в жилище, - О.М.) рожу сараною вымазали...; 5) чтоб камылаям (...) мятой травы на шеи привязали. По совершении всего вышеописанного, связанное пучками прутье (...) выносят они из юрты вон и близ острога втыкают, на которых потом первых промышленных птиц в жертву Тыжил-Кутху вешают, а потом они начинают обедать и от всякой естви по малу числу в огонь бросают. После обеда бесы через шамана людям приказывают, чтоб тот день, как хотят веселились. И то сказав, отходят, а они по своему обычаю весь день и ночь пляшут и песни поют. Также едят они для пьянства мухомор гриб (...) от него только безмерную легкость имеют..."[29].

В более позднем и подробном описании праздника в издании 1755 г. С.П. Крашенинников отказался от употребления слова

"шаман", возможно, потому, что уже не увидел в своем описании ничего похожего на шаманское камлание прочих "азиатских народов". Не стал он указывать и адресата обряда, так как, видимо усомнился в его определенности.

И все же постоянный эмоциональный элемент этого праздника, возбуждение, "обмирание" и "отшептывание" - и замечания о духах, вселяющихся в женщин, дают нам возможность предположить, что перед нами описание коллективного камлания, всеобщего шаманского обряда. Обращают на себя внимание постоянные сценические элементы обряда - знаковое использование двух входов/выходов жилища, противостояние и объединение мужской и женской части коллектива.

Для понимания некоторых символических действий на празднике важны сведения С.П.Крашенинникова о семантике входов зимнего подземного жилища ительменов. Подземное жилище, в котором зимовали все жители селения, имело два входа: вертикальный, по лестнице или столбу с зарубками, через дымовое отверстие над очагом, и боковой - коридор в стене за очагом, служивший также для создания тяги.

"....они (женщины, - О.М.) и коекчучи имеют позволение входить и выходить через другое (боковое, - О.М.) отверстие, которое просто жупаном называется. Впрочем, если мужчина пойдет жупаном, тотчас причину подаст над собою смеяться: ибо сие столь странное у них дело, что казаков, которые при первом случае не обыкнув ходить сквозь дым, выходили жупаном, почитали они коекчучами"[30].

Имеется фольклорный сюжет, в котором Кутха принимает свою жену за юрту, ее половые органы за верхний вход, а задний проход за боковой выход "шопхад", входит в нее через верхнее отверстие, хочет поесть печени, пугается движения и выбегает через боковое[31].

Приведенные данные свидетельствуют о семантической связи представлений об утробе прародительницы и зимнем подземном жилище, указывают на возможный перенос представлений о перинатальном состоянии человека на зимний период его жизни.

Эти представления были как бы отражением, аберрацией взаимодействия образа жизни ительменов и окружающей природы: они переселялись из летних балаганов в подземные юрты поздней осенью, перед началом праздника, после праздника было время заключения браков, первенцы рождались в летние месяцы, когда оставлялись подземные жилища. Начало праздника совпадало с моментом сковывания рек льдом, "умиранием"; следующий важнейший момент жизненного цикла наступал в период вскрытия рек и начала хода лососевых из моря в реки (июнь-июль) - "новое рождение".

Образный ряд сравнений циклической смены времен года,

зимнего замирания и весеннего возрождения жизни с беременностью и родами, обрел в ительменском традиционном мировоззрении свое выражение в мифе, обряде и семантике элементов жилища. При переходе в зимнее жилище, как в утробу прародительницы, нужно было пройти через обряд очищения, чтобы потом возродиться вновь. Связь годового природного цикла с представлением о цикличности человеческой жизни находит воплощение и в ежегодном изготовлении и установлении в жилище нового хантая-покровителя.

Постоянное повторение в конце отдельных обрядовых действий праздника ритуального коллективного возбуждения и оцепенения, "обмирания" участниц, которое, во многих случаях, имело явно эротический характер, возможно, свидетельствует, что возбуждение, обморок и пробуждение от обморока семантически воспринималось как эмоциональный символ "перехода" из одного мира в другой, связующее звено между жизнью и смертью в бесконечной цепи обрядовых рождений-смертей-рождений.

Примечательно, что в сказках потеря сознания и смерть почти синонимичны. Оживший Кутх говорит своей жене Мити: "Ты меня испугала - я на тот свет попал"[32]. Кутх и члены его семьи могут потерять сознание от угара, от испуга, отправиться "на тот свет", завести знакомства с тамошними жителями, даже жениться и вернуться в мир живых с женой и ее братьями с того света.

Описанные С.П.Крашенинниковым обряды очищения после похорон и заключительные обрядовые действия осеннего праздника практически идентичны (см. выше), что указывает на их знаковую общность - обрядовое очищение как способ перехода от смерти к жизни, ср.:

"...наломав какого-нибудь прутья, приносят они в юрту и наделав колец по дважды сквозь них проходят...Который мертвого тащил, тому должно изловить какие-нибудь две птички, и одну из них всю сжечь, другую съесть со всеми жителями вместе. Сие очищение бывает у них того же дня, которого и погребение, а до того ни сами они не выходят из юрты, и никого к себе не допускают. Вместо поминок бросают они в огонь шаглы первопромышленной рыбы, что за дар умершему почитается, а тело сами съедают..."[33].

В сказках ительменов, записанных в XX веке, Кутха - демиург-трикстер-шаман (как персонификация иррационального) становиться жертвой собственных поступков, разрушающих мировой порядок, созданного им самим мира, а его жена Мити (ее сказочное имя ассоциируется в современном ительменском языке со словом "митх", обозначающим "бабушка/дедушка", "предок" и имя хозяина моря "Митх"[34], умеющая также, как и он, оживлять и превращать, возвращает его к жизни.

Но в сказках наличествуют смех, антиповедение, пародия на

шаманские действия. В обряде нет смеха, антиповедения и пародии - это коллективное проживание космогонического мифа, состоящее из цепи смертей-возрождений через экстатическое погружение-путешествие души-возвращение.

Последовательное прохождение через кажущиеся несвязанными между собой обряды - это сконцентрированное переживание важнейших элементов культуры. Это символические действия, олицетворяющие представления о взаимодействии мирового порядка и человеческого бытия, мужского и женского начала, звериного и человеческого, сырого и вареного, внешнего и внутреннего, воды и огня, жизни и смерти. Это коллективная мистерия, воспризводящая картину мира, к которой удивительным образом подходит определение Вернадского "художественное творчество выявляет нам Космос, проходящий через сознание живого существа", оно есть "художественное воспроизведение основных черт всего сущего - космоса"[35]. Основой художественного творчества Вернадский считал "интуицию - способность мыслительного аппарата человека формировать мир "художественных построений", не связанную ни с логикой, ни со словом"[36].

Эти мысли В. И. Вернадского заставляют критически отнестись к интерпретациям авторами XVIII в. мировозрения ительменов. Крашенинников и Штеллер описали пантеон камчадалов состоящий из множества "богов", а Штеллер даже уподобил ительменских богов древнегреческим. Но были ли "боги" четко персонифицированы в мировоззрении древних камчадалов? Или полученный авторами перечень "имен богов" был лишь ответом на вопрос, попыткой ительменских толмачей растолковать пришельцам свое понимание мира в предложенных ими терминах?

Примечательно, что ни один персонаж из списка "богов, олицетворяющих стихии", ни разу не упоминается в ительменских сказках. В них фигурируют Кутх, Мити и их дети, но не с теми именами, которые записали Штеллер и Крашенинников. Зато там имеются киты, нерпы, горбуши, крабы, маллюски, волки, медведи, лисы, мыши, вороны, трясогузки, гуси, "длинные старички" и "старушки-ящерицы". Некоторые из этих сказочных персонажей фигурируют в том или ином виде в обрядах.

Крашенинников и Штеллер сочли рассказы ительменов "глупыми баснями":

"... все мнения их о богах и диаволах беспорядочны, глупы и столь смешны, что не зная камчатских фантазий, не можно сперва и поверить, чтобы они за истину утверждали такую нелепицу"[37].

Кажущуюся "бессистемность" шаманистических пантеонов, по

мнению современных исследователей,

"можно считать одним из доказательств того, что персонажи верований служат способом оперирования с объектами, что они возникают не как обобщение наблюдений над природой, а как способ регулировать поведение в различных ситуациях"[38].

Крашенинников и Штеллер сделали вывод, что ительмены представляют "свет плосковидным", но приведенные ими описания свидетельствуют о том, что представление о строении мира и времени у ительменов было, скорее, цикличным.

"Под землею полагают подобное нашему небо, а под небом другую землю. Нашу землю почитают за изнанку подземного неба"[39].

"Свет, дождь, снег приходят к нам из верхнего мира, проходят через нашу землю на небо нижнего мира и там повторяются... Все, даже мельчайшие мухи, снова воскреснут, причем каждая непосредственно сейчас же после своей смерти, и все они будут жить под землею... Куропаток они превращают в гольцов или форелей, если эти птицы упадут в воду. Указанные рыбы вновь превращаются в птиц, если волны выбрасывают их на берег"[40].

"Свет почитают вечным, души бессмертными, которые с телом соединившись восстанут..."[41].

Такое представление об устройстве мира, действии его стихий и судьбах живых существ, о свободе перехода из мира живых в мир мертвых и обратно скорее напоминает бесконечную ленту Мебиуса.

Дидактические комментарии, с помощью которых Крашенинников и Штеллер пытались объяснить смысл "странных" представлений ительменов, нужно понимать через специфику их собственного восприятия, обусловленного их образованием, состоянием науки того времени, конфессиональной принадлежностью. И специфику их собственного языка и языка их информаторов, которые пытались невербализованные представления вербализовать в терминах понятных их слушателю. Об этом скрытом под текстом драматическом взаимодействии двух, не имеющих общего языка, культур, свидетельствует откровение Штеллера:

"Я переспросил свыше сотни людей, неужели им, при созерцании неба, звезд, солнца и других явлений, никогда в голову не приходила мысль о необходимости существования бога, который все это устроил так мудро и которого за все его великое могущество и за множество даруемых им благ следует столь же любить, сколько и бояться. На это они мне без обиняков отвечали, что подобные мысли им никогда не приходят в голову, что никогда по этому поводу не испытывали ни чувства страха, ни любви, ни желания познать все это, да и сейчас не испытывают ничего подобного, и что они чрезвычайно рады своему неведению, подобно тому, как я могу радоваться своей мудрости"[42].

Поэтому персонификации и определение модальностей в описании миропонимания ительменов в терминах "боги", "дьяволы", "духи", "шаманство", "грех", "очищение от грехов" нужно воспринимать, скорее, как символы перевода явлений одной культуры в термины другой. Вербализованная часть обряда представляет лишь верхушку айсберга традиционного мировоззрения ительменов. "Альтернативность вербальных и невербальных средств установления

коммуникации заставляет отнести повествования, исполняемые в ходе обряда, к поверхностному, а не глубинному уровню обрядового текста"[43].

Сложность перевода явлений духовной жизни ительменов на язык нашей культуры ощущается и в наше время.

Шаманство и традиционное мировоззрение современных ительменов

"Рассказывали, в конце прошлого века был такой Сысоев. Его коряки называли шаманом. А как наши называли - не знаю. Коряки рассказывали, что он ездил на север к ним лечить".

(Из разговора об ительменских шаманах с Ольгой Филимоновной Запороцкой, народной целительницей, ительменкой из села Ковран)

"Я благодарен ковранцам за то, что живу среди них, потому что они сохранили самое важное - единство с природой..."

(Из разговора с ительменским художником Александром Притчиным, в молодости бежавшем из Владивостока в родной Ковран)

Ольга Филимоновна Запороцкая необычайно искренний человек, она избегает употребления слова "шаман" или произносит его как уточнение, с улыбкой. Записи бесед с ней очень трудно воспроизвести в нарративном тексте, так как каждый ее рассказ - это попытка вербализации тех образов, которые она пытается постичь. Ее миропонимание во многом интуитивно.

Отвечая на мой вопрос об ительменских шаманах она рассказала о своем дедушке со стороны матери, которому "ничего не стоило, сидя в доме, переправить лодку на другую сторону речки", о своей бабушке, которая могла лечить, но могла и наводить порчу - "у нее были куклы эти, потому ее побаивались". Рассказывала о своей матери, которая "владела магнетизмом", к ней "обращались как к врачихе... изгоняла духов из дома, раскладывая на печи можжевельник". "И Сысоев, когда выводил больных из их состояния, тоже их окуривал можжевельником, это у нас ительменов принято". "И еще я помню, как мама над больными трясла тальниковым веником. И тоже самое потом я увидела по телевизору, делала Ванга. И мама также, только с выкриком "Х-хах".

Разговоры с Ольгой Филимоновной на эту тему заняли не один вечер. Очень многие окрестные "бабушки" и "дедушки", по ее рассказам, оказались причастными к разным магическим действиям. Но Ольга Филимоновна склонна называть их колдунами, экстрасенсами, целителями. Ее язык - это язык популярной литературы по парапсихологии, смешанный с языком популярной медицинской и православной литературы.

Способности к ясновидению она чувствовала в себе с детства, но боялась их. Потому что поняла, что как начинает кого-нибудь сильно жалеть, человека или животное, то они или заболевают или умирают.

"Третий глаз у меня открылся, когда меня крестил отец Ярослав в 1991 г. В городе. Я хотела узнать у отца Ярослава, как он смотрит на то, что я занимаюсь лечением. Он сказал, что это лечение тела, а не духа. И здесь могут перевешивать деньги. Если после крещения мои способности пропадут, то это дар не от Бога. А у меня, наоборот, открылось ясновидение. Я убираю это из себя, не хочу этим заниматься. А оно само появляется".

Она "видит" болезни и пораженные органы внутри человека, лечит, в основном, пассами, "биополем", но интересуется разными методиками. Распрашивает стариков, читает медицинскую литературу.

Ольга Филимоновна пользуется в своей округе, да и по всей Камчатке огромной популярностью. Из труднодоступного Коврана ее несколько лет назад "пригласили и дали квартиру в Усть-Хайрюзове", ближайшем к Коврану поселке, где есть аэропорт и пристань. К ней за помощью обращаются целые экипажи прибывших рыболовных судов, милиция в случаях хищений и пропажи людей. Она не берет денег, ей несут продукты и одежду. Ей чуть более сорока лет, живет очень скромно в двухкомнатной квартире в деревянном бараке с двумя дочерьми, племянницей и внуком. Продолжает мучаться сомнениями о чистоте своего дара. Часто уходит пешком за 20 км в родной Ковран, иногда совершает и более далекие пешие переходы. Местное население - ительмены, коряки, русские и представители многих других национальностей - называют ее "целительницей", иногда, в шутку, "колдуньей" и "нашей шаманкой". Лечатся -параллельно или последовательно - в больнице и у нее, но считают, что "у Филимоновны лучше". Сама "Филимоновна" ничего против такого параллельного лечения не имеет, "пусть, если так человеку спокойнее, лишь бы не навредили", но некоторые врачи этим недовольны.

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".

Ительменские писатели советского периода, связавшие свою жизнь с "логикой и словом", в своих произведениях по мотивам национального фольклора, использовали слово "шаман", придавая ему иногда негативное оттенок, для обозначения отрицательного героя, "шаман-горбун", "старик-шаман". В 70-е годы появляется поэтическая легенда "Эльвель", сочиненная директором ковранского клуба Т. Е Гуторовой, где действуют злой и добрый шаманы. Легенда стала сюжетом балетной постановки, впервые разыгранной в том же клубе. В сказках и мифических сюжетах ительменов не найти материала для персонификации и противостояния добра и зла . Все персонажи

ительменского пантеона и сказок в этом отношении амбивалентны. Дуалистическое деление мира на добрых и злых, не свойственное традиционному ительменскому мировоззрению, является, видимо, данью советских ительменских писателей господствующей идеологии. Тем не менее печатная легитимация фольклорных сюжетов подготовила почву для публичного воспроизведения элементов традиционной ительменской культуры.

Живая ткань традиционного мировоззрения ительменов была долгое время скрыта под покровом официального православия, а затем атеизма, но сейчас в возникшем идеологическом хаосе она вновь востребована как форма целостного мироощущения и этнической идентичности.

В 1987 г. в поселке Ковран, единственном, где ительмены составляют большинство населения (численность всего населения поселка около 500 чел.), был организован Совет возрождения ительменской культуры, а местный фольклорный ансамбль "Эльвель" создал сценическую реконструкцию осеннего праздника ительменов. По сообщению руководителя ансамбля и автора постановки "Алхалалалай" Б.А. Жиркова основой реконструкции явились сведения, приведенные у С. П. Крашенинникова, а также данные, собранные у старшего поколения, преимущественно, в Ковране.

Спектакль "Алхалалалай" уже на следующий год перерос во всенародное обрядовое действо. Теперь ежегодно все население Коврана заранее готовится к празднику, так как гостеприимство требует создания запасов пищи и подготовки жилья для гостей. Праздник проводится в сентябре, так как в Ковране нет большого зимнего помещения. Гостей расселяют по частным домам и в интернате. В празднике принимают участие не только ительмены, но и совместно живущие с ними коряки, русские, представители всех национальностей окрестных поселков. Дни проведения праздника назначаются в зависимости от погодных и транспортных условий. Проведением праздника, в основном, перевозкой гостей, еще год назад занимался районный отдел культуры. В 1998 году организовать перевозки не удалось, но люди приехали сами верхом на лошадях, на тракторах.

Программа праздника, получившего общее название "Алхалалалай", рассчитана на 3-4 дня. Кроме обряда, во время праздника проводятся конкурсы взрослых и детских, а также семейных фольклорных коллективов, блюд национальной кухни. Обычно планируется, но редко совершается из-за отдаленности и плохой погоды поход на гору Эльвель, находящуюся в 25-30 км от Коврана, с которой связаны местные легенды о спасении древних людей от потопа; чаще он

заменяется походом в более близкое историческое место. Во время конкурсов фольклорных коллективов разыгрываются сюжеты из сказок. Важное значение придается мастерству в изготовлении костюмов (кроме национальной праздничной одежды шьются костюмы сказочных персонажей).

Программа праздника из года в год варьирует. Ее заранее обсуждают, а потом меняют по ходу дела, в зависимости от обстоятельств. И каждый год после праздника долго судачат о том, что было сделано, а что нет, хорошо ли прошел праздник. Иногда, некоторые последущие события в Ковране связывают с тем, как прошел обряд на празднике.

В последние недели перед праздником в поселке чувствуется большое возбуждение. Все готовят костюмы, репетируют семейные номера, заготавливают дрова для костров, строят балаганы на площади. Никто не отказывает в просьбе или помощи, если это "для праздника".

Обрядовое действо, называемое "очищение от грехов", проводится в первый или второй день праздника, когда все гости соберутся. На нем воспризводятся некоторые элементы, взятые из описания С.П.Крашенинникова - метение юрты, танец с тоншичем, с изображением рыбы, нерпы (кита), волка, перетягивание березы, прохождение через березовое кольцо, установление и кормление хантая, изготовленного накануне (44). В обряде участвуют все присутствующие: дети терзают травяное чучело кита, наполненное шишками кедрача, все стремятся ухватиться за березу во время ее перетягивания, проходят через кольцо, стараются принять участие в установлении хантая. Обряд проводится у реки на специально устроенной балаганной площади, где ежегодно подновляются два балагана (традиционные летние постройки на сваях) и сохраняются хантаи от предыдущих праздников. Хантаи стоят в ряд, вдоль берега реки. Изготовлены из столбов, приблизительно трехметровой высоты, имеют антропоморфную личину, нижняя часть столба обрабатывается в виде рыбьей чешуи. В обряде участвуют все местные жители и гости, независимо от этнического происхождения. О.Ф. Запороцкая присутствует на празднике как обычная жительница Коврана.

Распорядителем обряда, длящегося около двух часов, является режисер-постановщик спектакля "Алхалалалай" Борис Жирков, которого односельчане, всегда с улыбкой, называют шаманом. Борис Жирков учился на балетмейстера в Ленинграде, холост, живет в Ковране со старенькой мамой. На вопрос о смысле праздника он отвечает, лукаво улыбаясь, как, наверное, ительмены отвечали когда-то Крашенинникову: "Очищаемся от грехов, молимся своим богам".

В ночь после обряда начинаются ночные игрища, жгут костры, пляшут, поют, завязывают любовные знакомства. Б.А.Жирков в это время обычно отдыхает, изредка появляясь на площади, чтобы постучать в бубен. На следующий вечер отправляются из поселка, чаще всего, на морской берег (в 4 км от поселка). Там продолжение ночных игрищ происходит на площадке, где находятся поросшие травой разновременные следы старых юртовищ, датируемых археологами от неолита до наших дней (место заброшенного сезонного промыслового поселения ковранцев). В археологической литературе эта стоянка известна как "Ковран XXV". Иногда, в зависимости от обстоятельств, отправляются в более отдаленные места, в том числе на Эльвель, также связанные со старыми поселениями и археологическими памятниками.

Обрядовые действия и игрища в ночь после обряда и на следующую ночь сопровождаются игрой на бубнах. Играют на нескольких бубнах всю ночь, право постучать в бубен предоставляется каждому желающему. Танцы в сопровождении бубна не были характерны для ительменов XVIII века, в те времена их сопровождали пением. Использование бубна во время танцев, видимо, заимствовано из культуры коряков, в окружении которых живут современные ительмены. Кстати, Б.А.Жирков начинал свою творческую деятельность в корякском фольклорном ансамбле "Мэнго".

Многое в восприятии и ходе праздника остается невербализованным. Современные ительмены, имея по большей части среднее образование, как и прежде, предпочитают интуитивный метод познания и мира. От них невозможно получить однозначный ответ ни на один "серьезный" вопрос. Зато любые художественные способности гостя - например, уменение рисовать, петь - вызывают интерес и уважение. Они обожают пение, танцы, рассказывание странных историй, пародирование окружающих и самих себя.

Г.В.Штеллер особо подчеркивал удивительную музыкальную, пластическую и художественную одаренность ительменов. И сейчас маленький Ковран кроме фольклорного коллектива, имеет своих собственных поэтов, пародистов, художников, музыкантов. Это самодостаточный целостный творческий микрокосм.

Большая часть ночного времени праздника посвящается танцам и пению, в том числе, горловому, импровизированным интермедиям, которые инициируют солисты, но постепенно включаются почти все, даже дряхлые старики и дети, едва научившиеся ходить. В танцах много элементов подражания животным, например, брачному танцу нерп, движениям медведей, росомах, птиц, много шутливых и фривольных моментов. Каждая забавная выходка встречается бурей восторга,

танцоры и зрители меняются местами. Танцы и пение продолжаются до полного изнеможения. Некоторые участники танцев сообщали, что испытывали в это время эротическое возбуждение.

Роль пения и танцев в праздниках ительменов отмечали Штеллер и Крашенинников:

"Сколь дики помянутые пляски, столь странен крик при том происходящий, однако они столь от этого забавы имеют, что ежели плясать начнут, то до тех пор не перестанут, пока не запышатся и не обессилеют... Иногда они беспрестанно пляшут часов по 12 и по 15, с вечера до самого утра, и ни один в юрте не останется, кто бы не пожелал тем забавляться, самые дряхлые старики не жалеют терять при том последней силы"[45].

Г.В. Штеллер отметил, что "для всех таких развлечений у них употребляется ночное время, чаще, чем дневное"[46]. К сожалению, иногда посторонние наблюдатели, импортированные образцы сдержанного поведения, слабость к алкоголю тормозят их непосредственные реакции.

Старики на вопрос: "Проводился ли раньше праздник Алхалалалай?", - отвечают: "Проводился, когда мы маленькими были", и рассказывают о Рождестве, Пасхе или Успении, которые также сопровождались плясками, пением, играми и коллективной трапезой.

Восприятие прошлого у современных ительменов старшего поколения как бы спрессовано. Нередко, собирая родословные даже у вполне образованных людей, бывших учителей, пытавшихся объяснить происхождение своих русских фамилий, я слышала, что "наверное, дед был матросом (или казаком) у Крашенинникова". На мое недоумение, что это было почти триста лет назад, с готовностью поправляли себя: "Ну, может, его дед."

У современных ительменов сохранилось анимистическое восприятие окружающего мира. В каждом месте, где человек останавливается вдали от селения, нужно развести костер, "почаевать" и принести жертву пищей местным "духам" и Нустахчихчу. Объясняя, как к нему обращаются, ительмены говорят: "Как и вы к своему богу - Нустахчихч, помоги!".

Для современных ительменов все обжитое ими пространство исторично, наполнено прошедшими событиями, прошлое взаимодействует с ныне существующим. Их мышлению свойственен некий историко-топографический этиологизм. Все события имеют определенное место, есть места "хорошие" и "опасные", происшедшее здесь ранее сделало их такими. Ительмены среднего возраста с интересом воспринимают современные учения о различной биоэнергетике пространства и отдельных природных объектов. Промысловые былички изобилуют эпизодами видений и встреч с таинственными невидимыми и молчаливыми "незнакомцами". Происшедшие случаи объясняются часто соответствующей

"положительной или отрицательной энергетикой" места, которую там оставили события прошлого: "на этом месте когда-то жила "бабушка" и она помогла выбраться", " говорили, здесь погиб человек - наверное, это он приходил", "в этом месте, наверное, сожгли коряка - поэтому нельзя было там останавливаться", - рассказывают ительмены с невозмутимым видом, а потом улыбаются.

Трудно понять, насколько серьезно ительмены воспринимают собственные рассказы, поскольку ничто так не ценится ими в общении как чувство юмора. И 280 лет назад, по свидетельству исследователей, ительмены рассказывали истории о своих богах тоже посмеиваясь[47].

Почти все ительменские старушки рассказывая о своих крещеных матерях или бабушках, сообщали, что те умели изгнать болезнь, найти пропажу, растолковать сон. Примечательно, что, как и в прежние времена, сохраняется представление о том, что женщины сильны в лечении болезней и ясновидении; роль современной признанной целительницы и ясновидящей также принадлежит женщине, а роль распорядителя обрядов на возрожденном празднике оказалась в руках мужчины, который в этом случае, не возражает против того, чтобы его называли шаманом, не претендуя в иное время на функции знахаря и ясновидца, хотя не отказывает односельчанам полечить их массажем. Видимо, у ительменов сохранилось представление о разделении функций в общении со сверхъестественным между мужчинами и женщинами.

Современный ренессанс ительменского традиционного мировоззрения и обрядности, сконцентрированный в общенародном празднике Алхалалалай, с одной стороны, опирается на этнографические описания и коллективную память о прошлом, с другой, находится во взаимодействии с культурой совместно живущих с ительменами коряков и русских. Русский язык ительменов, который они используют в повседневной жизни, обнаруживает влияния православного вероучения, русского фольклора, советских средств массовой информации.

В настоящее время вместе с мощным процессом возрождения "аборигенной культуры" в ареале проживания ительменов ощущается активность религиозной деятельности различных христианских конфессий, можно отметить распространение знаний о паранормальных явлениях. С 1980-х годов ительмены смотрят теливизор. Поэтому их современная духовная жизнь представляет собой драматичную и динамичную картину взаимодействия традиционной культуры с массовой культурой постмодернистского общества.

Вместо заключения

"Главная черта шаманства в том, каким представляется характер связи людей с космическими сферами. И в этом отношении шаманство уникально. Поздние религии не знают той свободы непосредственного общения с самыми отдаленными уголками внеземных сфер, которая присуща шаманству" . "Среди идей, характерных для мировоззрения (идеологии) шаманства, наиболее важны одушевление, или оживотворение, всего окружающего мира, населенного духами, всеобщая взаимосвязь в природе (включая и людей); равнозначность человека и других форм жизни , тесная связь человеческого коллектива с космосом, возможность для человека приобретать качества духа и посещать иные миры".

(В.Н. Басилов)[48]

Эти слова В.Н.Басилова из статьи "Что такое шаманство" перекликаются с мыслями В.И.Вернадского по поводу связи человеческого разума с космосом, о творческой деятельности человечества и роли интуиции в процессе творчества. "Это как бы выраженное в виде "символа", создаваемого интуицией, т.е. бессознательным для исследователя охватом бесчисленного множества фактов, новое понятие, отвечающее реальности"[49]. Такую способность человека к интуитивному, образному постижению Природы и отражению ее в художественном творчестве В.И.Вернадский и считал космически обусловленной[50].

Процитированные высказывания В.Н.Басилова, как мне кажется, снимают остроту его полемических заявлений о том, является ли шаманство религией или системой мировоззрения. На этом фоне становятся излишними споры о целесообразности методологического подхода к шаманству как к "совокупности экстатических и терапевтических методик, цель которых - вступить в контакт с параллельным миром духов и заручиться их поддержкой для управления делами людей"[51] Мирча Элиаде, а также необходимости исследований шаманства, в связи с проблемой психофизиологической характеристики фигуры шамана. Мне кажется, эти темы неразрывны с изучением шаманства как феномена человеческой культуры. Значительный прорыв в их постановке и понимании в отечественной литературе сделан в работах В.И.Харитоновой[52].

Вся эта полемика представляется следствием досадного взаимонепонимания исследователей, проистекающего от невозможности адекватно выразить "логикой и словами" интуитивный, образный, бессознательный компонент процесса познания объекта исследования. Познание феномена шаманства, видимо, не допускает ни методологической ограниченности исследования, ни жестких выводов и определений. Метод должен быть адекватен объекту. Шаманство, как и

способы его познания, интуитивны и требуют вживания, сопереживания, включения в коллективное видение образа исследуемого нами мира.

Увиденный мной[54] у ительменов праздник Алхалалалай я воспринимаю как воплощенное в коллективное действие мировоззрение, несущее в себе традиционные и инновационные черты, где главным действующим лицом является не фигура шамана, а акт восстановления связи людей с мирозданием. Шаманство ительменов в прошлом и настоящем - это мировоззрение, основанное на вере в необходимость достижения связи индивидуальной и коллективной со сверхъестественными, внечувственными силами, влияющими на жизнь людей, через индивидуальное и коллективное достижение сверхчувственного (паранормального) восприятия и связи с окружающим миром.

Примечания

[1] *Басилов В.Н.* Что такое шаманство? // ЭО. 1997, N 5, с.5.

[2] *Басилов В.Н.*Там же. С. 6.

[3] *Крашенинников С.П.* Описание земли Камчатки. Т. I-II. Изд-е 4, М.- Л., 1949. С. 412-411; *Steller G. V.* Beschreibung von dem Lande Kamtchatka. Neudrack der Ausgabe von 1774. Band 2. Bonn. Holos Verlag. 1996. С.193-194.

[4] *Крашенинников С. П.* Там же. С. 412, 421.

[5] *Steller G. V.* Там же. С.193.

[6] *Крашенинников С.П.* Там же. С.696.

[7] *Крашенинников С.П.* Там же.С.437-438.

[8] *Steller G. V.* Там же. С.193.

[9] Переписью 1989 г. было зарегистрировано 2428 ительменов, хотя в Переписи 1979 г. ительменов было всего 1335. При этом естественный прирост указывался в 197 человек. Это произошло вследствие того, что в начале 80-х годов власти Магаданской области приняли решение переименовать всех "камчадалов" области, имевших смешанное происхождение, в "ительменов" и соответсвенно изменить им запись в паспорте . По данным статуправления Камчатской области в 1996 г. на Камчатке насчитывалось 1242 ительмена.

[10] До 1926 г. потомки оседлых рыболовов Камчатки назывались "камчадалами", их насчитывалось 4207 человек. Так как юго-восточные камчадалы были к этому времени в большей степени руссифицированы, чем северо-западные, было принято решение северо-западным камчадалам официально присвоить их самоназвание "ительмены" (по данным Приполярной переписи 1926 г. их численность оценивалась около 800 человек), а юго-восточную часть камчадалов решением Окрбюро ВКПб Камчатской области было решено " не относить к числу мелких туземных народностей". (*Мурашко О.А.* Ительмены и камчадалы: метаморфозы этнической идентичности// Гуманитарная наука в России: соросовские лауреаты. М.1996. С. 360).

[11] "О занятии разными лицами волшебством", 1753 г.; "О шаманстве различных лиц", 1753 г. Центральный Государственный Архив Дальнего Востока. Томск. Фонд 1011, опись 1, дела 49, 50.

[12] Jochelson Waldemar paper, National Public Library box N6 "The Country of the Kamchadal", *Старкова Н. К.* Верования и культы/ История и культура ительменов. Л., 1990. С .140.

[13] *Тураев В. А.* Ительмены //"Народы России". Москва,1994.С. 167.

[14] Письмо к Н. Е. Вернадской. 21 апреля 1986 г.// Страницы автобиографии В. И. Вернадского. М.,1981, с.157.

[15] *Крашенинников С. П.* Там же. С. 87-767.

[16] *Вдовин И. С.* Ительмены и коряки в первые десятилетия XVIII в. (по неопубликованным материалам участника Камчатской экспедиции А.П.Горланова) // Страны и народы Востока. Вып. XVII. Кн.3. М., 1975, с.57-66. ; *К. Дитмар.* Поездка и пребывание на Камчатке в 1851-55гг. Спб., 1901, с. 353-354; *Тюшов В.Н.* По западному берегу Камчатки//ЗРГО. 1906. Т. 37, вып. 2; *Орлова Е. П.* Верования камчадалов-ительменов (материалы) // Страны и народы Востока. Вып. XVII. Кн.3. М., 1975, с.127-137; *Старкова Н. К.* Там же. С.138-141.

[17] Сказки и мифы народов Чукотки и Камчатки. М., 1974.

[18] *Поротов Г. Г.* «Ое»: Стихи и пьеса-сказка. Владивосток. 1967; *Его же.* «Корел»: Пьесы по ительменским мотивам. Петропавловск-Камчатский, 1969; *Его же.* Акиках, Ачичух, Абабах. Сб. избр. произв. Владивосток,1972; *Его же.* Камчатский мотив. Стихи, поэма. Петропавловск-Камчатский,1984; *Гуторова Т.Е.* «Эльвель». Петропавловск-Камчатский, 1995. С.7-44.

[19] *Крашенинников С. П.* Там же. С. 406-410.

[20] *Steller G. V.* Там же. С. 183.

[21] *Steller G. V.* Там же. С. 177-187.

[22] Сказки и мифы...

[23] *Володин А.П.* Ительмены. Спб, 1995, с. 45-46.

[24] *Мелетинский Е. М.* Палеоазиатский мифологический эпос. М., 1979, с. 43.

[25] *Мелетинский Е. М.* Там же. С. 46.

[26] *Крашенинников С. П.* Там же. С. 415.

[27] *Крашенинников С. П.* Там же. С. 416-421.

[28] *Крашенинников С. П.* Там же. С. 427-427.

[29] *Крашенинников С. П.* Там же. С. 694.

[30] *Крашенинников С. П.* Там же. С. 376.

[31] *Steller G. V.* Там же. С. 183.

[32] Сказки и мифы... С. 566.

[33] *Крашенинников С. П.* Там же. С. 444.

[34] *Володин А.П.* Там же. С. 45-46.

[35] Цит. по: *Пресман А. С.* Организация биосферы и ее космические связи. М., 1997, с.177.

[36] *Пресман А. С.* Там же. С. 176-177.

[37] *Крашенинников С. П.* Там же. С. 409.

[38] *Новик Е. С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. М., 1984, с. 219.

[39] *Крашенинников С. П.* Там же. С. 409-410.

[40] *Steller G. V.* Там же. С. 188, 196.

[41] *Крашенинников С. П.* Там же. С. 409.

[42] *Steller G. V.* Там же. С. 186-187.

[43] *Новик Е. С.* Там же. С. 225.

[44] См. также: *Холоймова К.Н.* и др. Историко-этнографическое учебное пособие по ительменскому языку. Петропавловск-Камчатский, 1997, с. 54-57, где в разделе "Древний праздник" лингвистом К. Н. Холоймовой, одной из создательниц сценария "Алхалалалая", приведен перечень "древних игр".

[45] *Крашенинников С. П.* Там же. С. 429.

[46] *Steller G. V.* Там же. С. 231-232.

[47] *Steller G. V.* Там же. С. 197; *Крашенинников С. П.* Там же. С. 407-411.

[48] *Басилов В.Н.* Там же. С. 10, 13.

[49] *Пресман А. С.* Там же. С.177.

[50] *Пресман А. С.* Там же. С.177.

[51] *Мирча Элиаде.* Словарь религий обрядов и верований. М.- Спб, 1997, с.318.

[52] *Харитонова В.И.* Шаман - колдун - целитель: к проблеме психического здоровья//*Харитонова В.И.* Традиционная магико-медицинская практика и современное народное целительство. Статьи и материалы / Российский этнограф. Вып.23. М, 1995, с.87-96. *Харитонова В. И.* Сексуально-эротический элемент в магико-мистической практике (к проблеме НСС) // Шаманизм и ранние религиозные представления / Этнологические исследования по шаманству и иным ранним верованиям и практикам. Т.1. М,1995, с. 206-254.

[53] *Крашенинников С. П.* Там же. С. 412.

[54] Я наблюдала праздник дважды в 1997 и 1998 годах, предпраздничную подготовку в 1994, 1995, 1997 и 1998 годах.

Марджори Мандельштам Балзер

СОВРЕМЕННЫЙ САХА-ШАМАН

В очерке речь пойдет об одном представителе „новых шаманов", которых в наши дни в республике Саха довольно много. Однако человек, о котором здесь будет рассказано, заслуживает особого внимания. Это Владимир Алексеевич Кондаков – основатель „Ассоциации Народных Целителей".*

Во времена Горбачева Владимир переехал в столицу руспублики г.Якутск из отдаленной, бедной, полной болезней и лишений северной части Саха (Якутии). Как ойуун (саха-шаман), он много ездил по своему краю, оказывая целительскую помощь, а недавно начал нелегкую компанию за легитимизацию шаманизма, дискредитированного советской властью[1]. Он добивается разрешения на совместную работу целителя (шамана) и врача, пытается согласовать действия частных и республиканских сил с целью оживления доверия к шаманизму, создать школу, где шаманское искусство могло бы передаваться будущим поколениям – это парадоксально во многих отношениях. Большинство шаманов одиноки, они соперничают друг с другом, а после стольких лет гонений – эти люди осмотрительны и сторонятся политической деятельности.

Фигура В.А.Кондакова в Республике оценивается неоднозначно. Многие верят не только в его целительские силы, но и в способность помочь народу саха возродить свои культурные ценности. В 1992 г., он был удостоен чести совершить открытое моление (*алгыс*) на ежегодном якутском фестивале *ысхыак*. Кондаков провел несколько больших всенародных сеансов, до пяти часов каждый, с чертами группового гипноза. Но основная его практика - это частные целительские сеансы. Он работает с помощью нескольких ассистентов, одного из которых считает талантливым потенциальным шаманом.

В.А.Кондаков создал и возглавил «Ассоциацию Народной Медицины», которая 29 апреля 1990 г. получила государственное свидетельство от Президиума Верховного Совета Республики Саха/Якутия. Уже в 1991 г. он называл себя шаманом (*ойуун*), объясняя:

"Во-первых, и главное я - саха ойуун. Я еще то, что русские называют „экстрасенс". Я и то, и другое. Мне нравится слово „экстрасенс", которое буквально в русском языке означает «тот, кто обладает сверхчувствами». Это то, чем в действительности является целитель. Иногда я завидую, тем, кто не может так остро чувствовать".

В 1992 г. на мой вопрос, является ли он ойууном, Владимир в присутствии большой аудитории ответил своим низким, глубоким голосом: „Возможно". Следуя этике саха, не допускавшей, чтобы настоящий шаман афишировал себя, он предпочел быть скромным на

публике. Владимир тогда считал, что во всей Якутии существуют не более пяти практикующих народных целителей, которые являются настоящими шаманами. При этом он отметил, что два из них - „черные" (имеющие возможность использовать злые силы).

Владимир пытается создать благоприятные условия работы шаманам и народным целителям. Отсутствие поддержки в столице республики побудило его сконцентрироваться на организации лечебной деятельности в сельской местности. В самом Якутске Владимир арендовал дорогостоящую комнату в многоэтажном офисе для администрации Ассоциации; там же принимаются пациенты. Он надеется изменить отношение обшества к традиционной профессии шамана, стремится к тому, чтобы люди поняли, что в шаманизме есть строгие правила, санкционированные традицией, и внутренняя иерархия. Он обращается ко всем, кто может его услышать:

„Для развития народной медицины нам нужны лучшие, особые условия. У нас должна быть традиционная обстановка, включая очаг и возможность иметь контакт с землей. Если уж мы собираемся располагаться в современном здании, мы должны быть на первом этаже. Еще лучше для нас было бы построить новую, большую каменную юрту (даже в городе). Экстрасенс или oiuun просто не могут работать на втором этаже. Шаман должен путешествовать в верхний и нижний миры".

Наша первая встреча в 1991 году состоялась в доме моих друзей-искусствоведов, у которых я жила. Владимир тогда сформулировал основную цель своей Ассоциации: "Установить, изучить и ввести в практику лучшие традиции и методы саха-целителей". Чтобы проверить мои познания, он спросил, знаю ли я, что у народа саха до прихода русских в XVII веке существовало примерно 14 различных категорий лекарей. Этих специалистов называли, например, *отонут* – целитель, костоправ и травник, от корня *от* - трава; алгысхыт - заклинатель, от *алгыс* – дословно, молитва; *кутурукхут* - помощник шамана, который оберегает шамана от падения в огонь во время транса; *илбиихит* - специалист по массажу; *охо кёртёкёёччу* - бабка-повитуха, „достающая ребенка". Такие специалисты продолжали практиковать до настоящего времени, в том числе - тайно - в советский период, часто проигрывая в конкурентной борьбе профессиональным врачам[2].

В 1992 году Владимир считал, что я, как и другие исследователи шаманизма, поняла 6 главных технических приемов, на которых основано шаманское лечение. Весьма впечатляющий *суллердээхин* или „операция без ножа"; неутраченное искусство *боксуруйуу* - включает высасывание ядов злых духов болезни; *илбийии* - дословно, „выталкивание болезни". Другие методы базируются на

изгнании духов болезней, способствуют гармонизации трех составляющих человеческую душу – *кут* и воздействуют на психику пациента[3]. Владимир в своей практике использует также травы, акупунктуру, прижигание и кровопускание.

Во время наших дискуссий, Владимир напомнил мне, что существует важное различие в обозначении шаманов и шаманок: мужчина - *ойуун*, женщина – *удаган*. Правильно обученные шаманы знают, как использовать их собственный пол и пол их пациентов для контроля баланса силы духов, у которых тоже есть пол. Определенные деревья (например, береза) считаются женскими и используются для лечения мужчин.

Ойуун и *удаган* в течение жизни совершенствуют свое искусство на разных уровнях. Часто (но это не обязательно) они начинают как *кутурукхут*, помощники шаманов. Существуют различные, всем известные категории шаманов. На начальной ступени *ойуун* мог специализироваться на кровопускании, костоправстве и предсказании будущего. Чтобы стать *ойууном*, необходимо иметь хотя бы одного духа-помощника. Ойуун среднего уровня имеет больше духов-помощников, приобретенных во время путешествий, совершаемых в „трансовом" состоянии, в верхний и нижний миры, в соответствии со сложной мифологией саха. Великие *ойуун* были редки даже в прежние времена. Считали, будто они знали сотни различных приемов, обладали бесчисленными животными и другими духами-помощниками.

Цель богатой шаманской философской системы - „сбалансировать силы трех миров, а также силы добра и зла", помочь людям жить в подобающем балансе со среднем миром (землей). Для этого шаман должен уметь путешествовать потенциально по 9-ти уровням верхнего и 9-ти уровням нижнего мира. Направления, восток и запад, также ассоциированы с балансом между силами среднего мира и силами добра и зла. Так, Запад относится к злым и темным силам (*абаахы*), а Восток соотносится с добрыми силами (*айыы*). „Сегодняшняя опасность означает, что средний мир расстроил сам себя, и вышел из состояния равновесия." Шаманы могут использовать как *абаахы*, так и *айыы* для своих целей в восстановлении баланса, например, постараться скорректировать местные экологические проблемы и нейтрализовать других шаманов, спасти скот, найти потерянное, предсказать будущее, увидеть прошлое или вылечить больного.

Детальные объяснения Владимира о шаманских специалистах, иерархиях и космологии хорошо соотносятся, хотя не полностью, с тем, что я слышала от других или читала в работах местных этнографов 4. Мне нетерпелось задать Владимиру более спорный вопрос: как он оценивает силу женщин шаманок в сравнении с мужчинами. С его

точки зрения женщины были более слабыми шаманами, хотя некоторые *удаган* являются исключением - например, знаменитая Алыкардаак, одна из непрямых предков Владимира. По поводу дебатов о том, могут ли шаманы быть разделены на категории „белых" и „черных" , Владимир отвечал:

> Только некоторые шаманы являются чисто белыми или черными сегодня или в прошлом... Чисто черные шаманы особенно редки. Большинство шаманов являются смешанными. Они сами должны чувствовать баланс. Если они сотворят зло, то будут сами наказаны. Злые шаманы будут наказаны после смерти. Это не христианство. Все в природе наказывает злых людей (*сэт этэ тол бит*). Якуты всегда стараются не делать зло или не иметь ничего общего со злыми силами. Якуты бояться *сэт* (возмездия,кары). Это не их христианство. Это существовало еще до христианства.

Владимир считал белого шамана ключевой фигурой к пониманию истории и корней саха, соотнося свою культуру с тюркской и монгольской. В этом понимании он следует этнографу Н.А.Алексееву, имеющему шуточное прозвище *ойуун*. Алексеев считает, что у саха изначально были только белые шаманы, а позже они позаимствовали зловредных черных от своих соседей - эвенков (тунгусов). Это было во времена продвижения предков якутов на Север. Точка зрения Владимира на черных шаманов более сложная:

> Белый шаман был государственным. Он был главой своей общины. Он открывал *ыкыах алгысом*. Он разыгрывал белый шаманский ритуал во время службы культу неба богу *Улу Айыы Тойон*, и он был посланником этого величайшего из небесных богов (девятого неба). Он лечил, но это не было его основной обязанностью. Он давал советы о начале войны. Он был искусен в дипломатии. Он предсказывал погоду; он знал, как спасти свою общину в случае необходимости. Он был главным советником главы племени, если не был им самим. Первый шаман был, вероятно, белым. Его сила была от *Улу Айыы Тойон*. А черный шаманы был местным. Он становился черным шаманом не потому, что он был злым, а возможно из-за трагедий или страданий в его жизни, которым он старался противодействовать. Возможно, обидели его, и он обратился к темным силам за помощью.

Это последнее заявление мне стало более понятным, когда Владимир признался, что однажды он сам использовал темные силы для отмщения. Он сделал это в юности, когда просто пробовал пределы собственных возможностей. По-видимому, кто-то оскорбил его довольно серьезно.

„Я не хотел причинить ему вреда, хотел просто немного напугать. Это была одна из моих первых попыток самостоятельной работы. Я начал около очага, одевшись в традиционную одежду и используя бубен, который сделал сам. Я не знал что будет, но я начал бить в бубен и петь. Вскоре два существа - точно, два - появились по обе стороны от меня. Я не знал, что думать. Я даже спросил себя: „Нормальный ли я"? Многие простые люди и некоторые ученые думают, что большинство шаманов, скорее всего, ненормальны. Но это заблуждение. Мой рассудок работал. Моя логика не была повреждена. Я психически здоров. Затем я осмотрелся и увидел, что нахожусь очень далеко от моего очага. Я удалялся. Потом я вошел в дом того мужчины, который оскорбил меня. Ему было страшно. Я не уверен, что это произошло. На следующий день я лично пришел к нему. Он посмотрел на меня с ужасом".

Моя близкая якутская подруга - музыкант, этномузыколог и директор музея Айза Решетникова - присутствовала при нашем разговоре. Она спросила: "Вы, действительно, не знаете, что произошло? Почему он был напуган?" „Нет, - ответил Владимир. - И я никогда не спрашивал и не разговаривал с ним об этом".

В тот же вечер Владимир, услышав, что у Айзы разболелась голова (она очень переживала из-за болезни матери), предложил облегчить ей болевые симптомы. Он попросил ее закрыть глаза, встал напротив нее и посчитал для расслабления. Затем он медленно поводил руками вдоль ее головы, спины, ног, вокруг всего тела, держа при этом руки в нескольких сантиметрах от нее. Он проделывал базовые „биоэнергетические" движения, которые стали очень популярными среди народных целителей и экстрасенсов. Он извлек из нее то, что он назвал загрязнением, повторяя этот процесс (как я тихонько подсчитала), девять раз - наиболее священное число в саха религиозной системе. Дважды она откидывалась назад, ему на руки. Сначала несильными, а затем все более энергичными движениями рук над грудью Айзы, Владимир отгонял прочь ее „больную энергию". Легко прикрыв глаза пациентки рукой. он наклонил ее голову, „высосал" что-то. но опять не трогал ее. Выведя Айзу из полугипнотического состояния после примерно пятнадцати минут работы, он начал массировать ее больные ноги, а затем предложил ей продолжить это самой. Он посчитал вместе с ней, чтобы вернуть ее в состояние полного сознания[5].

Биоэнергетический сеанс Владимира действительно помог Айзе почувствовать себя лучше в тот вечер. Но разговор, состоявшийся до сеанса, ее беспокоил. Айза поведала нам о болезни матери, которой была неудачно сделана онкологическая операция. Известно, что в

советских больницах, в отличие от западных, обычно об онкологическом диагнозе сообщают не пациентам, а их ближайшим родственникам. Лечащий врач сказал Айзе, что должен повторить операцию, так как первая не дала желаемого результата. Зная об ужасных последствиях подобного лечения, Владимир предложил Айзе:

„Почему бы не привести ее сначала ко мне? Мы не можем ничего сделать сейчас. Она уже была прооперирована. Они уже навредили ей. Мы обычно не берем раковых больных, которые перенесли операцию. Большинство из этих так называемых современных операций в советских больницах – с плохим исходом". Он добавил: „Когда у нас пациент с опухолью – конечно, все зависит от того, где находится эта опухоль, и какая она - но бывает, что растворяем/уничтожаем саму опухоль. У нас есть свои способы. Это кое-что, чему современная медицина может поучиться у нас".

В 1991 г. в Саха другим известным целителем считался 27-летний шаман из Вилюйского района, чья репутация стремительно выросла после того, как он помог „растворить" опухоль у одной местной женщины-врача, благодаря чему она избежала операцию. Этот молодой человек произвел стильное впечатление на Владимира. Он описал его, как могущего потенциально стать „саха-*ойуун*".

Владимир - высокий светлобородый внушительный мужчина лет 50-ти. Мне показалось, что он чувствовал себя более уютно, говоря о молодом вилюйском шамане, чем о себе самом. Они были земляками. Оба были знакомы и (тайно) работали с двумя величайшими и старейшими шаманами в вилюйских деревнях.

„Он работал с Никоном, очень сильным целителем, особенно знаменитым в качестве *отохут*. В их поколении в том районе было два великих ойууна - Герасимов (мой учитель) и Никон. Эти двое не были врагами, хотя, конечно, между ними была конкуренция".

Эти великие учителя-шаманы отчаялись найти преемников в советском окружении; они говорили: „После нас здесь не будет настоящих шаманов". Но сначала появился Владимир, а затем и несколько других кандидатов.

Собственная история Владимира довольно драматична. „Я родился в тайге, недалеко от большого озера. Мы жили рядом с деревней, но обособленно, как обычно живут якуты. Мы даже не пили чай, а заваривали чагу. Рядом стоял балаган. У меня была только одна старшая сестра, и я был очень одинок. Так я рос".

В детстве Владимир наблюдал работу шамана, который жил в соседнем *пойане*. Д'анна был шаманом среднего уровня. Он делал *илбийии* (ритуальный массаж) и знал травы. Осенью, когда у многих болели глаза из-за заражения, он помогал им. Он знал заклинания. Владимир был удивлен, когда шаман сказал ему, что у него

экстраординарный талант.

„Когда мне было только 5 лет, и моя старшая сестра читала вслух „Могучий Мюлдю Беге" . Я конечно, не умел читать, но полностью запоминал текст. Люди думали, что я научился читать"[7]. „Сначала я думал,- сказал Владимир,- что у всех есть подобный талант. Только когда мне исполнилось тридцать лет я понял, что я в действительности обладаю способностями к гипнозу. Но даже в детстве, я мог передавать мои мысли другим людям. Они этого не замечали. Владимиру в детстве казалось, что если 2 дерева шуршат, то он может телепатически общаться с ними".

Владимир чувствовал тягу к познанию прошлого Саха, а потому решил стать историком. Через историю он обрел еще большую любовь к „древней материальной и духовной культуре своего народа". Владимир получил историческое образование - стал школьным учителем на многие годы тихой жизни в северной советской деревне. Уже взрослым, он был вдохновлен двумя великими целителями: шаманом Егором Герасимовичем Герасимовым и доктором-парапсихологом.

> В 1968 я нашел Егора Герасимова (*Бадыл ойууна*). . . Пожилая женщина попросила, чтобы я нашел его, послала меня к нему. Он очень обрадовался, увидев меня, помог женщине. Тогда люди смеялись над этим, над его способом лечения. Это было запрещено. Но многие приходили к нему. Я вошел – там уже собралось около тридцати человек. Его балаган был переполнен. Можно было различить только спины. Но я различил его голос - низкий, низкий бас: „Ну, кажется, большой человек пришел". Только через минуту до меня дошло, что он говорит обо мне. Толпа расступилась и люди пристально посмотрели в мою сторону. Они махали мне, и он смотрел на меня с радостью в глазах. „Ты - не слаб, - сказал он. - Ты поможешь лечить больных. Завтра мы поговорим".

Владимир вспоминал, что усадьба Герасимова была устроена так, чтобы можно было принять максимальное число пациентов. Приехавшие располагались в больших палатках недалеко от его балагана. Н а улице для них были расставлены столы, где помощница Герасимова подавала им чай.

„В ту ночь я не мог уснуть. Меня одолевали комары и что-то еще. Утром я увидел целителя, лечившего людей одного за другим. Я наблюдал за ним целый день, зовя его духов перед огнем. Он попросил меня остаться - сначала на 10 дней, а затем и на более долгий период".

Владимир, как и другие шаманы, знал о том, что, чтобы вылечить собственную болезнь, ему надо лечить других.

„Герасимов показал мне все... Он был природным гипнотизером, настоящим целителем.... Но он тоже страдал от своих

собственных сил. Если бы он был ученым, он был бы великим ученым. Он мог лечить даже костный туберкулез, саркому и другие серьезные болезни".

В годы Советской власти, в атмосфере репрессий вокруг шаманизма, Герасимов был очень осторожен, он не афишировал свою практику как „шаманизм", не делал те удивительные вещи, чудеса, которые делали еще в старые времена.

„Он зажигал огонь и звал своих духов. В этом не было ничего сложного - только множество фантастических танцев. У него не было даже бубна, советские активисты забрали его".

Герасимов очень заботливо принимал своих пациентов, которыми были в основном тяжело больные старики.

"Сначала он сам выяснял, что болит, а потом лечил. Только после этого спрашивал пациента : „Откуда ты?", но иногда не спрашивал даже этого. Но он говорил каждому, чтобы его позвали, если в этом будет настоящая необходимость".

Сам Герасимов был серьезно болен только три раза. Каждую свою болезнь он связывал с возрастанием шаманской силы.

„Под конец жизни, он стал очень сильным. Он сделал очень важные предсказания о 80-х годах, но он не дожил, до того, чтобы увидеть это. Он сказал мне, что я должен делать, но велел держать это в секрете. „Не говори никому до тех пор, пока тебе не исполнится 40 лет. Потом это станет твоим делом. Говори только твоим настоящим пациентам, но не говори больше никому. Многие будут против тебя. Некоторые будут завидовать. Не бери никаких денег. Многие скажут тебе, что ты не шаман, но это временно. В действительности иногда мои собственные духи покидают меня. И я чувствую себя брошенным. Но каждый раз я становлюсь сильнее. . . Придут лучшие времена для шаманов, но я боюсь, что к этому времени останется только несколько талантов".

Герасимов научил Владимира, как вызывать его (Герасима) дух, когда дела будут плохи. Великий кузнец передал ему свой бубен „с соответствующим алгысом". Бубны были редки – из-за репрессий.

„Во времена христианизации, шаманы также подвергались преследованиям,- сказал Владимир в 1991 г. - У них отбирали бубны, некоторых даже убивали. Но с приходом Советской власти стало гораздо хуже. . . Шаманы серьезно наказывались, если у них находили бубны".

Судьба Владимира и трагична – как в официальном, так и в личном плане. Его очень талантливая 19-летняя дочь умерла в 1991 году, после переезда семьи в Якутск, где она училась в университете. Она читала русскую классику, знала греческую литературу, а также литературу саха: „от Илиады до Эллей"[9].

Завершая разговор со мною, Владимир сделал акцент на благоприятных аспектах шаманизма. Он размышлял по поводу непонимания целительских сил *ойуунов* в советский период. Он подчеркнул, что „шаманизм требует тщательного изучения; используя его, человек должен быть очень осторожен"[10]. Его уверенность в шаманизме окрепла в борьбе с теми, кого он называет „маленькими людьми" - с теми, которые считают шаманов сумасшедшими. Называя шаманизм „опытом многих поколений", он рассказал о некоторых своих успехах. Благодаря ему один пациент (отец вилюйского молодого шамана) поправился после сердечного приступа. „Я вылечил его отца, и после этого он поверил в своего собственного сына". В 1991 году с маленькой „бригадой" народных целителей, Владимир разъезжал по Кодянскому и Усть-Алданскому улусам. Там они вылечили 4-х человек от желчекаменной болезни, используя комбинации „бесконтактного массажа" и „гипноза". Группа пользовалась также „шаманскими секретами", включая природные свойства магнетизма, при лечении нервных заболеваний.

„Хороший целитель лишь посредник между высшими силами и людьми через понимание природы... Каждый народный целитель должен помогать всему хорошему, светлому. должен бороться против сил, мешающих им"[11].

Личная связь Владимира с природой была подтверждена в священный момент во время *ыхыак* в Намском улусе, который он открывал *алгысом*. В 1991 г. он описывал это так:

> Я обратился к духам, повторяя молитву - без бубна, как белый шаман. Я вступил в связь с Вселенной, наливая Земле кумыс, через огонь. Затем был связан с духами неба, разбрызгивая кумыс Великому Верхнему Богу Неба. И начался дождь, прямо в этом месте, где мы были - легкий и недолгий. Мы принесли дождь в деревню. Природа, вся природа, слушала. Я видел это. Я чувствовал это.

В 1992 г. я сопоставила это знамение с его признанием: „Иногда я завидую тем, кто не чувствует так сильно". Масштабы его восприятия кажутся значительнее по сравнению с нашими: большинство из нас пытается понять маленький кусочек среднего мира. Он компенсировал свою боль, свое пожертвование, чувством миссии, баланса всего сущего. Его уверенность в шаманизме окрепла в борьбе с теми, кто считает шаманов помешанными.

„Бояться нужно не духов, - говорил он, - ими можно управлять; но - людей. Людей я боюсь. Людей - с их жадностью, непониманием, злобой". Он напомнил: „Шаманизм - великая философия. Шаманы не глупы. Никогда такими не были".

Примечания

1. Очерк представляет собой небольшой отрывок из статьи, опубликованной в кн.: Perilous States. Ed. G. Marcus. Chicago: University of Chicago Press. 1993, p. 131-164. Интервью, имеющие отношения к этой статье, были сделаны в Якутске в 1991, 1992 и 1997 гг. Поддержку в организации поездки мне оказал IREX (Международный фонд по исследованиям и обмену), которому я хочу выразить свою признательность. В 1977 г. Владимир Кондаков познакомился с неудачным перводом моей статьи и помог мне сделать в ней необходимую правку. Я очень благодарна ему и моим друзьям, у которых я останавливаюсь в Якутске – искусствоведам Зинаиде Ивановне Ивановой и Владимиру Харлампьевичу Иванову-Унарову.

**Прим. отв. редактора:* „Ассоциация народных целителей", организованная в г.Якутске, была непосредственно связана с ВНИЦТНМ „ЭНИОМ". Многие целители Якутии приезжали сюда на стажировку и для обмена опытом. По моим наблюдениям 1992 г. в Якутске, несмотря на многочисленные разговоры о якутском шаманстве, в практике тех, кто работал вместе с В.А.Кондаковым и обучался на курсах при его Ассоциации, использовались известные целительские методики, которые широко преподаются сейчас в различных организациях, обучающих биоэнерготерапевтов и эниосуггестологов. Разумеется, каждый из практикующих пытался привлечь клиентов какими-то особыми методами, среди них была музыка, пение, дыхательные манипуляции и т.д. См. подробно: Харитонова В.И. Эттении – обряд рассечения тела // VITA: Традиции. Медицина. Здоровье. 1995, № 2, с.2-6.

Примечания.

[1] *Balzer, M. M.* Introduction. In Shamanic Worlds. Ed. M.M. Balzer. Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe. 1997. В этом сборнике опубликована статья В.Н.Басилова „Chosen by the Spirits", с. 3-48.

[2] *Balzer, M.M.* „Dilemmas of the Spirit: Religion and atheism in the Yakut-Sakha Republic." In Religious Policy in the Soviet Union. Ed. Sabrina Ramet. Cambridge: Cambridge University Press.1992, p.236.

[3] *Кондаков В.А.* Эмтээхин Кистэлэнг Нэриттэн (Несколько рецептов народного целительства). Якутск: Ассоциация Народной Медицины. 1992. С.42-47.

[4] *Алексеев Н.А.* Традиционные религиозные верования якутов в XIX – начале XX века. Новосибирск, 1975; *Кулаковский А.Е.* Научные труды, Якутск, 1979.

[5] Волна „биоэнерготерапевтов" захлестнула Россию. Некоторые целители из республики Саха обучались в Москве у Джуны или у Кандыбы в Киеве. Я была объектом биоэнергетических техник, получая временное облегчение головной боли, но не с Владимиром. Данный метод основан на вере в ауру и энергетические поля. Владимир чувствует, что существуют определенные болезни, которые трудно лечить посредством шаманской техники. Среди таких можно назвать туберкулез, глазные заболевания, малярию, эпидемии наподобие оспы, испанский грипп.

[6] Этот вилюйский шаман живет со своими родителями в маленькой изолированной деревне. Его собственная мать ужасается его известности. Я личное побывала у него в 1991 г. По его просьбе я не называю его имя в печати. Я надеюсь на продолжение работы с ним в будущем. Он обнаружил достаточно

телепатических способностей, заставляя меня пересмотреть мое собственное представление о шаманизме. Говорят, что он узнает о том, если где-то произносится вслух его имя.

[7] Ср.: *Сенкина Н.В.* В.А. Кондаков : целитель - лишь посредник между высшими силами и людьми.// Молодежь Якутии, 14 марта 1991, с. 5.

[8] *Ким Н.* Я чувствую влияние белых сил. Интервью с Владимиром Алексеевичем Кондаковым.// Якутия, 1992, 15 августа, с. 2.

[9] Этот коментарий - каламбур из названия греческого эпоса „Илиада" и имени Саха предка Эллея, героя якутского эпоса и основателя ежегодного праздника Ысыах. См. работу якутского этнографа Ксенофонтова: *Ксенофонтов Г.В.* Elleiada: материалы по мифологии легендарной истории якутов. Москва, 1977; а также: Ксенофонтов Г.В. Шаманизм: избранные труды. Якутск 1992.

[10] *Сенкина Н.В.* В.А.Кондаков... С.5.

[11] *Сенкина Н.В.* В.А.Кондаков... С.5. Ср.: *Басилов В.Н.* Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992, с. 23-29. Принципы характеристики конкретного шамана были предложены В.Н.Басиловым, см.: The 'Shamanic Disease' in Uzbek Folk Beliefs" // Shaman 3(1), 1995, p.3-13.

ПСИХИЧЕСКИЕ МИРЫ ШАМАНСТВУЮЩИХ

Ст. Криппнер

ИЗМЕНЕННЫЕ СОСТОЯНИЯ СОЗНАНИЯ И ШАМАНСКИЕ РИТУАЛЫ

Шаманские ритуалы индейцев Северной и Южной Америки базируются на мировоззрении, в котором жизнь социальной группы, сообщества находится под влиянием духовных сил и сущностей. Чтобы заручиться поддержкой этих сил и сущностей или же умерить их гнев, шаманы прибегают к тому, что люди европейской культуры назвали бы "измененными состояниями сознания", — технике, с помощью которой шаманы получают доступ в область, воспринимающуюся ими как "мир духов".

Шаманское исцеление включает в себя широкий спектр процедур — от боевой магии и поиска "потерявшихся душ" до мобилизации сил всего сообщества на помощь больному. С психологической точки зрения социальные воздействия и ожидание исцеления играют в лечении важную роль, наравне с символами, метафорами и мифическими сказаниями. Многие исследователи используют ярлыки вроде "гипноза" или "трансовых состояний" для описания этих ритуалов вместо того, чтобы оценить их по достоинству и описать ритуалы в их же собственных терминах, отследив, как они связаны с количественными и качественными изменениями в повседневной жизни их участников.

Введение.

Шаманов можно определить как санкционированных социумом практиков, которые СЧИТАЮТ, что ОНИ способны по собственной воле, управляя своим вниманием, получать доступ к информации, недоступной обычным путем, и могут использовать эту информацию для укрепления здоровья, избавления от стрессов и болезней как отдельных членов своего общества, так и сообщества в целом. Если говорить в более простых терминах, то шаманы входят в "измененное состояние сознания" с тем, чтобы получить доступ в "мир духов" или какой-нибудь иной тип "необычной реальности", где они обретают силу и знания, используемые на благо той социальной группы, которая дает им шаманский статус. Шаманизм, таким образом, можно назвать совокупностью техник, используемых практиками с тем, чтобы служить своему сообществу[1].

Европейцы предрасположены к тому, чтобы экстраполировать привычные термины на феномены незнакомой культуры[2]. Как и другие языковые ярлыки, "шаман" – это попытка социальной группы описать, объяснить мир, в котором эта группа живет. Слово "шаман" происходит от тунгусского *saman* и, в узком смысле слова, описывает феномен, существующий в Сибири и Центральной Азии.

Следует отметить, что, начиная с 1900-х годов, термин ШАМАН ИСПОЛЬЗУЕТСЯ применяется повсеместно[3], но до сих пор рамки ЕГО применения вызывают споры среди этнологов. В ином историческом контексте взаимодействие между людьми породило множество иных, сходных терминов. Например, у бразильских индейцев десана практикующие шаманы делятся на три категории: "ие" — "шаман-ягуар", чья функция гадателя связана с приемом препаратов, изменяющих сознание; "сакака" — шаман, который путешествует (без помощи наркотиков) в водной стихии вселенной; шаман-заклинатель, чья основная задача – исцелять через именование духов, животных, растений и веществ, имеющих прямые связи с источником болезни или же с источником выздоровления. У бразильских индейцев вакуенаи (Wakuenai) шаманы по формам практики подразделяются на две основные категории – владельцев заклятий, и специалистов по контактам с духами через прием (в виде еды или питья) растений, изменяющих сознание.

Измененные состояния сознания

Происхождение таких терминов, как "сознание" и "измененное состояние сознания" также неоднородны. В одном только английском языке существует десятки определений понятия "сознание". В рамках данной работы под этим термином будет пониматься личностный паттерн функционирования механизмов восприятия, познания и эмоциональных реакций как в обычном состоянии сознания, так и в так называемых измененных состояниях сознания, при которых в паттерне видятся или ощущаются заметные изменения и сторонним наблюдателем, и самим индивидуумом. Людвиг определяет "измененное состояние сознания" как "индуцированное различными физиологическими, психологическими или фармакологическими процедурами и веществами, признающимися субъективно, индивидуумом (или объективно сторонним наблюдателем индивидуума) как представляющие существенное отклонение от субъективного опыта психологического функционирования от неких общих норм, свойственных данному индивидууму в бодрствующем сознании"[4].

Кирш[5] утверждает, что наиболее бесспорным свидетельством существования "особого" (distinct) состояния сознания является набор легко различимых физиологических индикаторов. Тарт[6] подходит к проблеме с психологической точки зрения: для него состояние сознания является "обособленным" (discrete), если существуют отличия от некого обычного, базисного состояния, они и создают уникальную конфигурацию психологических подсистем (например, восприятие внешнего и внутреннего миров, интерпретация получаемой информации, памяти, интерпретации на бессознательном уровне, самоидентификация, восприятие пространства – времени, моторной реакции), равно как и энергию, оживляющую и стабилизирующую эту уникальную систему, так, что она функционирует и сохраняет свою идентичность. Рассуждения Кирша и Тарта важно учитывать при исследованиях той роли, которую измененные состояния играют в шаманстве: то, что может быть уникальным для одного индивидуума (или общества), может оказаться обычным состоянием для другого. Техники вхождения в обособленное состояние сознания у шаманов (например, галлюциногены, битье в бубен) могут вызвать весьма различающиеся эффекты у представителей иных культур, исследующих эти техники вне социального контекста, включающие эти эффекты в определенные рамки традиции. Состояние сознания, ценимые одним индивидуумом или социумом (например, сновидения, медитации), другим могут игнорироваться и даже презираться.

Шаманские ритуалы

Несколько веков подряд западные исследователи относились к шаманизму и к ритуалам аборигенов без особого уважения и внимания. Однако за последние годы такие именитые психотерапевты как Джин Ахтерберг[7], Дж.Д. Франк[8] и И.Ф. Торри[9] обнаружили, что ритуалы аборигенов являются высокоструктурованными процедурами, включающими в себя элементы, оказавшиеся полезными и поучительными для европейских практиков, например, использование воображения и измененных состояний сознания для терапии и личностного роста. Однако термины могут вызвать неприятие и отторжение со стороны господствующего общественного мнения: шаманизм зачастую приравнивают к сатанизму, слово "ритуальный" ассоциируется с "ритуальным изнасилованием детей". Тем не менее, ритуалы изучались учеными с психоаналитической, лингвистической, фенологической и иных точек зрения[10].

Мифы можно определить как образные повествования (imaginative narratives), посвященные сущностным, бытийным

человеческим проблемам, имеющие влияние на поведенческие стереотипы. Ритуалы же являются предписанными стилизованными (часто символическими) "перформансами", поэтапно воспроизводящими мифические сюжеты. Они нацелены на повышение социальной солидарности, обеспечивают связь поколений, укрепляют общественные ценности, систему верований, правила поведения. Обычно ритуалы проводятся в определенное время и в определенных местах, специально выбранных людьми[11]. Некоторые авторы употребляют слово "ритуал", "обряд" и "церемония" как синонимы. Поэтому представляется полезным определить обряды как "мини-ритуалы" перехода от одного периода жизни к другому (например, обряды очищения - мытье рук перед тем, как прикоснуться к священному объекту), а церемонии – как комплексные, стилизованные, "макси-ритуалы", зачастую включающие в себя серии ритуалов (например, коронационные церемонии, четырехдневная церемония "Танец Солнца").

Церемонии имеют тенденции к подтверждению в ритуалах скрытого, имплицитного мифа, и, таким образом, с течением времени могут стать стереотипными, с большим акцентом на форму, а не на ощущение. Обряды, ритуалы и церемонии "живы" в той степени, в какой скрытый в них миф является предметом страстной веры исполнителей, независимо от того, осуществляются ли они каждый раз строго одинаково или же в них допускается некая импровизация. Мифы и их воплощение в ритуалах настолько тесно переплетены, что трудно установить, что первично. Например, некое памятное событие может быть воссоздано в ритуале и объяснено через миф. В центре внимания данного эссе – шаманские ритуалы посвящения, исцеления и духовные ритуалы, так как именно эти три категории ритуалов как нельзя лучше представляют "перформанс" мифических тем для социально-значимых идей.

Целительство в шаманской практике встречается повсюду. В различных регионах функции шамана могут различаться, но повсеместно их призывают для того, чтобы предсказать и предотвратить заболевание. Если же болезнь уже пришла — чтобы диагностировать и излечивать[12]. Клейнман различает два типа заболеваний: недуг (disease) и болезнь (illness). Под "недугом" он понимает дисфункцию биологических и психологических процессов, а под термином "болезнь" — переживание и субъективно воспринимаемое значение случившегося недуга. Это является главной функцией системы здравоохранения и первой стадией исцеления. Болезнь, включающая реакцию клиента, в терминах внимания, восприятия, названия, оценки эмоциональной

динамики и коммуникацию с семьей и социумом, трансформируется в поведение и переживание неким уникальным образом, как для индивидуума, так и для социума, и для культуры. Реакция клиентов на свой недуг получает значимое объяснение и, во многих случаях, — контроль над дисфункцией и выздоровлением[13].

Значимое с медицинской точки зрения детерминировано культурой. Таким образом, можно различить излечение (устранение симптомов недомогания и восстановление здоровья клиента) и исцеление (обретение целостности или гармонии с социумом, космосом, собственным телом, разумом, эмоциями и духом). Больной может оказаться неизлечимым, так как его болезнь смертельна. И в то же самое время он может быть исцелен на ментальном, эмоциональном и духовном уровнях, будучи обучен пересмотру своей жизни, нахождению в ней смысла и примирению со смертью[14]. Шаманские методы исцеления и излечения почти полностью ритуализированы, и, как правило, ритуалы включают в себя изменения состояния сознания — как у шамана, так и у его клиентов.

Понятие шаманской инициации может отличаться от "призыва"; под последним понимается ситуация, когда индивидуум выбирает (или вынужден выбирать) путь духовного, профессионального или социального служения. После призыва, как правило, следует период обучения и подготовки, заканчивающийся формальным посвящением, инициаций в ту роль, которую индивидуум призван играть. Инициация подразумевает ритуал, а призыв – нет, будь то спонтанное переживание (например, зов духов, услышанный во сне), назначение (например, призыв, переданный по наследству). Индивид может быть призван стать шаманом, воином, актером, монахом, сменить свой пол. Обычно за призывом следует период обучения и подготовка, тогда проводится одна или несколько инициаций. В последнем случае, инициация обозначает переход от одной ступени посвящения на другую. Зачастую заключительный ритуал посвящения проводиться публично, с тем, чтобы перед всеми подтвердить, что курс обучения индивида успешно завершен и что этот человек теперь может играть в социуме уготованную ему роль.

Как в целительных, так и в посвятительных ритуалах можно найти элементы социальных духовных практик, но большинство духовных "перформансов" осуществляется исключительно с целью поклонения, почитания либо задабривания божества или других сверхъестественных сущностей. Изменения состояния сознания зачастую оказываются ключевыми моментами в духовных ритуалах: медитация, молитва, визуализация, танцы, пение, сакральные

сексуальные практики, даже принесение себя в искупительную жертву какому-нибудь разгневанному богу, богине или духу. Иногда сущность "овладевает" шаманом, медиумом или другим лицом, проводящим духовный ритуал. Эта "инкорпорация" может быть и добровольной, и принудительной, полезной или вредоносной. Если инкорпорация духа благодетельна, то считается, что практикующий благосклонно отмечен свыше, что повышает его оценку в глазах социальной группы, но, если сущность проявляет себя злонамеренно, проводятся ритуальные процедуры "освобождения" ("depossession"), экзорцизма или возвращения души. Джайлек[15] указывал на то, что некоторые авторы используют уничижительный термин "состояние одержимости" по отношению к феноменам тех культур, чьи духовные ритуалы не получили одобрения западных или прозападных религиозных авторитетов. Сходные переживания в контексте западной культуры были бы названы "экстазом" и оценивались бы как "Божья благодать". Это еще раз показывает, как социальные термины отражают господствующие религиозные, политические и экономические идеологемы культуры.

Литература о целительных шаманских ритуалах и измененных состояниях сознания весьма обширна. В данной работе мы ограничимся обсуждением некоторых Северо- и Южноамериканских шаманских практик.

1. Ритуальное использование грибов и пейота в Мезоамерике

Нахуатлос (специалисты по языку нахуатль) недавно расшифровали стихи, в которых прославлялись психоделические ("проявляющие разум") растения и эффекты от их воздействия, в то время как этномикологи (специалисты, изучающие роль психотропных грибов в разных культурах) выявили упоминание грибов в до-колумбовых кодексах, цветных пиктограммах Мезоамерики. Один из таких кодексов, находящийся в Микстекском скриптории, воссоздает миф о творении, в котором бог Кецалькоатль несет на спине — подобно тому, как жених несет невесту — женщину, украшенную грибами. По завершению Конкисты, испанские церковные и военные власти запретили употребление растений психоделиков. Тем не менее, некоторые индейцы отождествляли пейот с младенцем Иисусом, а также со Св. Петром, украшали стены церквей цветными изображениями психоделических вьюнка-ипомеи и маленьких детей, которые, как считалось, были воплощением духов-хонгитос (т.е. маленьких грибов)[16].

Ритуальный прием психоделических веществ не исчез полностью. В некоторых отдаленных районах этот обычай сохранился,

ускользнув от преследований инквизиции. В 1955 году экспедиция Уоссона повстречалась с донной Марией Сабиной (Sabina на языке масатеков – знахарь, мудрец, шаман), которая, по просьбе представителя местной власти, пригласила их вместе с ней вкусить грибов (первичное название – *Psilocyle mexicana*). По мнению Уоссона, донья Мария была "художником, мастерски владеющим своим искусством", и примером "необыкновенной шаманки, достойной титула виртуоза"[17]. Позднее донну Марию посетил Эстрада[18], который беседовал с ней по-масатекски и сумел по отрывочным рассказам составить ее биографию. Он также перевел ее стихи, которые она спонтанно декламировала, отдавшись во власть *хонгитос*, например:

Мать добрых ладоней,
Мать добрых рук,
Твои слова – лекарство,
Твое дыхание исцеляет.
Такова работа нашего полного нектара цветка,
Нашего росистого цветка,
Наши прорастающие бутонами дети,
Наши пускающие ростки дети…
Ты – Христос, ты – мой Отец,
Мы собираемся исцелять, исцелять с помощью трав,
Вот для чего наши прорастающие бутонами дети,
Наши пускающие ростки дети.
Такова работа нашего полного нектара цветка,
Нашего росистого цветка.

Ротенберг[19], изучавший *veladas* (т.е. грибные ритуалы), провозгласил донну Марию "великой поэтессой-импровизатором", чьи работы проложили себе путь на экраны кинотеатров, в студии грамзаписи и поэтические семинары. Он обнаружил, что во время шаманского зова она увидела открытую книгу, увеличивающуюся до тех пор, пока не стала размером с человека. Донье Марии было сказано:"Это Книга Мудрости. Это Книга Языка. Все, что в ней написано, предназначено для тебя. Эта Книга – твоя, с тем, чтобы ты могла работать". Ротенберг отмечает, что приняв зов, донна Мария стала "женщиной языка". Уоссон[20] добавляет, что ее шаманский язык демонстрирует связи как с ее сибирскими предшественниками (где грибы, также "говорят" устами шамана) и с Мудрецами Нахуатль (которые достигали тайного значения с помощью *amoxtli* или "священной книги").

Во время двух моих интервью с донной Марией в 1980 году, она держалась сострадательно и в то же время царственно. Перед тем

как сфотографироваться, она переоделась в *huipile* - традиционное платье. Донна Мария быстро провела обряд очищения для нескольких членов нашей группы и благословила их, включая и того, кто, попав под воздействие харизмы этой женщины, безудержно разрыдался. Донна Мария заметила, что ее тело стало слишком хрупким для *hongitos,* но, что в былые дни она и ее клиент вместе вкушали грибы в ходе священного ритуала, в процессе которого Иисус Христос раскрывал причины или проблемы, а также средства для исцеления, или и то, и другое вместе[21]. Уоссон[22] отметил, что *veladas* берут свое начало в мифические времена, когда Piltzintecuhtli, Благородный Мудрец, получил священные грибы в дар от Кецалькоатля, и что частые упоминания доньей Марией Иисуса свидетельствуют о синтезе христианской и доколумбовой религий.

Рамон Медина Сильва (Ramon Medina Silva) – еще один знаменитый знаток ритуалов — принадлежал к племени гуичол (Центральная Мексика). Фюрст отзывался о нем так: "Почти с самого начала он воспринимался как живое воплощение всего, что было написано о шаманах как о виртуозных художниках своего общества"[23]. Дон Рамон был внуком *mara'akame* (шамана) и братом шаманки. У гуичолов религия и искусство тесно переплетены; дон Рамон добился известности как искусный декламатор и певец священных мифов и песен. Именно дон Рамон преобразовал искусство повествовательных картин (yarn paintings) гуичолов из беспорядочного скопления декоративных символов в повествовательную систему, раскрывающую мифологию племени[24].

Повествовательную живопись называют *nearika,* но этим же словом обозначаются и другие виды ритуального изобразительного искусства - плетение циновок, например. Как правило, центральной темой изображений на циновках является пейот. Игер и Коллингз отмечают: "Пейот и его ежегодные поиски являются центром, вокруг которого вращается практически вся культурная деятельность, так что в жизни гуичолов почти не остается аспектов, несвязанных прямо или косвенно с ним"[25]. В искусстве гуичолов изображение пейота встречается особенно часто. Эти изображения многообразны, и дело не только в религиозной значимости пейота, но и в его симметричной форме, стимулирующей изощренность творчества, и в то воздействии, какое ощущает художник, съевший побег кактуса.

Многие повествовательные изображения теснейшим образом связаны с ежегодным ритуальным паломничеством на высокогорное плато *Wirikuta*, где индейцы собирают пейот и "находят свои жизни"[26]. Жизнь гуичолов насыщена духовными ритуалами, но важнейшие из них

связаны с *hikuri* или пейотом (Lophophora williamsii). Лишь в редких случаях пейот употребляется вне священного периода - в январе, или в октябре, когда совершается паломничество в пустыню, где он растет. Главным побудительным мотивом к паломничеству является забота о хорошем урожае кукурузы: для этого нужен дождь. Кукуруза же у них ассоциируется со священным оленем (т.е. с *hikuri)* - вода и пейот появились на свет из его лба. Считается, что пейот пребывал и в первом початке кукурузы, и в первом оленьем роге.

В 70-е и 80-е годы я несколько раз встречался с доном Хосе Риосом — *маракаме* и долгожителем из племени гуичол; когда он умер, ему было примерно 110 лет. Дон Хосе был также известен как "матсува" (Matsuwa); это слово в переводе с языка гуичол означает "биение энергии". Он жил в Эль-Колорин, маленькой деревушке в штате Найарит, в Мексиканской Сьерре. Дон Хосе был преуспевающим фермером, выращивающим кукурузу, но после несчастного случая -- аварии на производстве -- он потерял правую руку. Это событие было воспринято как зов мира духов, и дон Хосе часто говорил: "Когда вы слушаете, как я пою священные песни, то, знайте, пою это не я, то *Kanyumari* поет мне в ухо. А я передаю эти песни вам. Это он учит нас и указывает нам дорогу. Вот так все устроено"[27]. Дон Хосе утверждал, что *Kanyumari* научил его, как исцелять болезни, — в основном, через молитвы духам, через высасывание вредоносных частиц из тела клиента, а также используя молитвенные стрелы (prayer arrow) для балансировки "энергетических полей", невидимых простому глазу излучений, исходящих из таких жизненно важных центров, как сердце, половые органы, желудок и мозг. В ходе пейотных церемоний дон Хосе иногда пел и скандировал несколько дней и ночей подряд, сидя на *uweni* — шаманском стуле, не дающем манифестированной энергии рассеяться.

2.Ритуальный прием аяуаски* в Амазонии

По предположениям Фюрста[28] ритуальный прием аяуаски в верховьях Амазонки начался не позднее 3000 л. до н. э. Рейчел-Долматоф[29] писал о том, что, по словам его информаторов, они использовали эти вещества для "путешествий" в мифический мир, где они "виделись" с племенными божествами. Наиболее известным из этих препаратов является смесь, называющаяся аяуаска, а также *йаге, капи* и т.д. — в зависимости от племени, где эту смесь применяют. Универсальным ингредиентом во всех этих препаратах является *Banisteriopsis caappi*, часто называемая "виноградной лозой души";

добавляются и другие растения, вроде *Pychotria viridis,* усиливающие эффект.

Луна[30], проводя в 1985 году полевые исследования в перуанской части бассейна Амазонки, познакомился с метисом доном Пабло Амаринго (Pablo Amaringo), в прошлом шаманом-целителем. Он показал ему серию пейзажей, поражавших точно проработанными деталями. Когда дона Пабло спросили, как он выучился живописи, он ответил, что, когда он был под воздействием *аяуаски,* духи показали ему как смешивать краски и получать целую гамму оттенков. Луна был знаком с искусством, стимулированным подобными составами, и попросил дона Пабло написать некоторые из его визуализаций, вызванных *аяуаской.* Несколькими днями позже дон Пабло завершил две таких картины; и в них. и почти во всех последующих, центральной темой был шаманизм Амазонии. Кончилось все тем, что Луна и Амаринго совместно создали книгу "Видения Аяуаски"[31], где опубликованы сотни изображений животных, растений, духов и мифических существ. Сравнение работ дона Пабло с работами Такано[32], Сионы[33], Канелос Кича[34] и Шипибо[35] показывает, что подобные образы формируются под влиянием культурного контекста, известного индивиду. Эти образы дают массу ценной информации о культуре, в которой живет художник, и ее господствующей мифологии[36].

Последний опыт работы дона Пабло с *аяуаской* был в 1977 году; с тех пор он ищет откровений в снах и дневных "видениях" (т.е. в ярких образах, возникающих в воображении, которым приписывают большое значение). Один из таких образов побудил его заговорить на публике о мире духов и о тех трудных временах, которые настали для человечества, используя для этого свою живопись. В результате дон Пабло открыл в Пукалльпа (Перу) школу изобразительного искусства, чья основная творческая задача – документировать образ жизни Амазонии. Для осуществления этого школа учит местную молодежь заботиться о сохранении амазонской экосистемы. Их учат внутренне визуализировать то, что они собираются изобразить; другими словами – регулировать свое внимание так, чтобы вызвать мысленные образы, которыми можно было бы поделиться с другими.

Добкин де Риос[37] исследовала ритуальный прием *аяуаски* городским шаманом Гильдебрандо (Hildebrando), более известным как дон Хильде. Добкин де Риос опросила 97 человек, которых дон Хильде принял за время ее пребывания в Пукалльпа. Она отметила, что клиент играет активную роль в проведении ритуала *аяхуаски*:

"Неотъемлемой частью психоделического воздействия является способность растения пробуждать экспрессивные переживания,

сравнимые по силе с лучшими театральными постановками. Опыт каждого клиента во время целительного ритуала многомерен: он (или она) — и актер, и драматург, и режиссер-постановщик, и костюмер, и гример и даже музыкант. Сверкающий, быстроменяющийся калейдоскоп цветов, образов, геометрических структур и контрапункт создают для индивида уникальный, по сравнению с обычным восприятием, опыт. Ведущим же спектакля является целитель. С помощью музыки, заклинаний, свиста и даже перкуссионных звуков он вызывает определенные явления, важные для клиента".

Эти видения задаются культурой клиента. С самого раннего детства житель Амазонии, будь он горожанин или фермер, слышит разговоры о применении *аяхуаски*, слушает, как люди, уже имевшие этот опыт, подвергают его ретроспективному анализу, и считает, что психоделик есть определенная соответствующая реакция. Добкин де Риос[38] приходит к выводу, что "стереотизация психоделических видений встречается достаточно часто", так как вокруг психоделического опыта существуют определенные ожидания.

С течением времени дон Хильде все реже и реже прибегал к *аяхуаске*, в большей степени полагаясь на такие "аутогенные" способы изменения сознания, как обострение наблюдательности и интуиции. Он также утверждает, что развил у себя "телепатические" и "ясновидческие" способности, и, если клиент настолько болен, что не может сам прийти на прием, то дон Хильде ставит диагноз по лоскуту одежды больного. Дон Хильде утверждает также, что использует "психокинез" для уничтожения враждебных сил, мучающих клиента, чтобы остановить рост злокачественной опухоли, или чтобы оградить "защитными экранами" людей, водящих дурную компанию. Использование подобных способностей, несомненно, требует значительного изменения обычного состояния сознания.

Масатеки, гуичолы и народы Амазонии использовали психоделики заданными структурированными способами, и это стало неотъемлемой частью многих духовных, посвятительных и целительных ритуалов. В таком качестве эти техники, помогая поддерживать структуру социума, одновременно способствуют личностному росту индивида в рамках данной общности людей. В 1992 году, конгрегация Санто-Дайме (Santo Daime), расположенная поблизости от Рио-де Жанейро, пригласила меня принять участие в ритуале приема *аяхуаски*. Этот обычай возник в 20-30-е годы и первоначально существовал только в сельской местности[39]. За последние двадцать лет Санто-Дайме ("Молитва во здравие") не только сохранился в сельве, но и расширился, распространяясь в города.

Хотя данный обычай ориентирован в первую очередь на христианские ценности, я заметил несколько упоминаний афробразильских божеств в тех песнях, которые мы пели, дожидаясь своей очереди выпить *аяхуаски*. Церковные *trabalhos* ("ритуальные труды") были высоко структурированы: под звуки погремушек, священнослужители обучали новичков ритмичному танцу "справоналево" и мягко направляли их, если они ошибались. После подготовительного двухчасового периода пение и танцы прекратились, и всем была предложена темно-зеленая жидкость в стаканах. Собравшиеся выпили и снова заиграла музыка (причем к погремушке-маракасе присоединились гитары), а затем последовал период безмолвного размышления. Этот цикл повторялся четыре раза, так что все участники могли выпить смесь от одного до четырех раз, или не пить вообще.

Для меня опыт *аяхуаски* был связан с интенсивным изменением в сознании. Однако, не произошло никаких заметных изменений в восприятии, интерпретации получаемой информации, памяти, интерпретации на подсознательном уровне, самоидентификации или моторной реакции. Наибольшие подвижки у меня произошли на уровне эмоций и восприятия пространства-времени. Редко я ощущал себя настолько умиротворенным и сосредоточенным; почти никогда у меня не было столь полного погружения в "здесь и сейчас". У окружавших меня людей были самые различные переживания. У бывшего со мной друга произошли серьезные изменения в самоидентификации, — он ощутил, что превратился в огромный изумруд. Моя знакомая, после того, как у нее всплыло одно болезненное воспоминание, была охвачена горем, и ее отвели в заднюю комнату для индивидуальной консультации. У нескольких присутствующих возникали физические реакции, их стошнило. Я не могу сказать, что ритуал *аяхуаски* вызвал у всех однотипные особые или обособленные состояния сознания, но в моем случае переживание оставалось стабильным в течение приблизительно двух часов.

Позднее я также принимал *аяхуаску* во время ритуалов, проводившихся в церкви "Unio do Vegetal" в Бразилии. Там все проходило весьма статично: ритуал начался с чтения текстов, созданных основателем этого религиозного движения, затем следовали периоды длительного созерцания под музыку, записанную на пленку. В конце церемонии всех участников пригласили поделиться своими переживаниями. В ходе этих ритуалов у меня были очень яркие зрительные образы при закрытых глазах; я отметил также незначительные изменения в визуальном восприятии. Важнейшим

моментом в этих опытах для меня были внутренние озарения (инсайты) и "уроки", сопровождавшие визуальные образы. Последующее обсуждение воспринималось как волнующее и очень значимое.

3.Ритуальные танцы и песнопения на северо-западе Тихоокеанского побережья.

Коренные жители Америки считают, что ритуальные движения обладают магической силой, отсюда то значение, которое гуичолы придают Оленьей пляске, гопи – танцу бизонов, а индейцы равнины – Солнечной пляске. Среди говорящих на языке салиш индейцев основными ритуалами являются пляски "духа-целителя". У индейцев этих племен дух-целитель обретался ритуальным путем, через поиск видения (vision quest) или посвящение в тайное общество. Сущности из мира духов становились пожизненными помощниками посвященного, одаривая его сверхъестественной силой, именем, песней, танцем и многими другими знаками идентичности. Поиск шамана отличался от поиска простого члена племени; длился дольше, требовал большей энергии и большей стойкости в перенесении невзгод и приводил не к одному, а к нескольким духам[40].

Шаманы-ученики у намьямо с острова Ванкувер утверждали, что их духами-покровителями были мифические чудовища, а не духи-животные, как у простых людей. Прибрежные салиш из британской Колумбии считали, что шаманы получают силу от огня, гром-птицы и земли–выдры[41]. У Upper Stalo из Долины Фрезера довольно часто шаманы и простые люди имеют одних и тех же духов–хранителей, но к простым людям духи иногда приходят без поиска, сами, и дарят им лишь одну песню и танец, а вот шаманам–ученикам, ищущим встречи с ними, духи даруют сверхъестественные способности[42]. У племенной группы Puget Sound существует два обособленных класса духов — для шаманов и для простых людей[43]. Пляска духов практиковалась практически всеми прибрежными племенами, за немногими исключениями, — так, например, шусвапы отдавали предпочтение "таинственному пению" (mystery singing), которое практиковалось зимой, когда, как считалось, все люди получают немного шаманской силы[44].

Джайлек[45] описал различные методы, которыми племена, говорящие на языке салиш, добиваются изменения состояния сознания во время традиционного поиска духа–целителя (guardian spirit quest):

1. Ищущие изолировались от социума, что сочеталось с длительными ночными бдениями. Пребывая в состоянии постоянной бдительности и монотонной деятельности, юноши обычно совершали в одиночку путешествия в необитаемые места, при этом они сообщали о

своих визуальных переживаниях: снах, гипногогических (предшествующих засыпанию) и гипнопомпических (следующих за сном) образах.

2. Метод двигательной гиперактивности и психического возбуждения, связанного с непрерывным ощущением страха и эмоцианальным стрессом, с последующей усталостью и истощением: ищущие или бегали всю ночь напролет, или проделывали выматывающие "на износ" физические упражнения, или же бросались в воду в местах, где был реальный риск утонуть; потом они сообщали о "мистических снах и видениях", посетивших их в последующий период общего ослабения и лихорадки.

3. Метод, связанный с обезвоживанием (стимуляция рвоты и выделительных функций в сочетании с ограничением питья и длительными сеансами монотонного пения и молитв в "индейской парной"), гиповентиляцей (индейцы ныряли и старались пробыть под водой как можно дольше); с пребыванием на жаре или в холоде, с причинением самому себе боли и лишением сна. Все это приводило к состояниям, которым до недавнего времени наклеивался ярлык "галлюцинаций" или "спонтанных дисассоциативных состояний".

Как видим, традиционные культуры Тихоокеанского побережья не пользовались ни растениями–психоделиками, ни другими психоактивными препаратами; и тем не менее, у них было множество ритуалов, с помощью которых они достигали желаемого эффекта, — призывали духов–хранителей.

После видения духов–хранителей, неофиты, как правило, отправлялись к шаману племени, чтобы удостовериться в подлинности своих переживаний. Во многих случаях поиск духа включает в себя "болезнь силы"; она также диагностируется и лечится шаманом. В некоторых случаях ключи к диагнозу шаман обретал во сне. Путь к выздоровлению может лежать через раскраску лица в соответствии с фигурами определенной пляски духов или через приобретение для больного соответствующего костюма и исполнения правильных песни и танца[46]. В последнем случае за ритуалом посвящения (поиск духа) следует обряд перехода (пляска духа), отмечающий перемену в жизненном статусе посвящаемого[47].

Ритмичный звук бубна или барабана крайне важен в этих ритуалах; неистовый грохот бубнов из оленьей кожи в непосредственной близости от посвящаемого является частым "фоном" обрядов инициации[48]. Нихир[49] выявил изменения в ЭЭГ у людей, слушавших низкочастотный высокоамплитудный звук малого военного барабана с отключенными пружинами - инструмента, сходного по

звучанию с бубном оленьей кожи индейцев-салиш. Он также сообщил, что реакции участвовавших в эксперименте указывали на изменения состояния сознания. Этот эксперимент был повторен по более сложной методике и на более совершенной аппаратуре Максфилд[50], которая получила примерно те же результаты, подтвердив, таким образом, способность монотонного ритма изменять состояние сознания.

Шаманы эскимосов Аляски говорят, что "путешествуют" в мир духа во время ритуалов, проводимых в темном углу: раздевшись донага, они поют и бьют в бубны[51]. Роджерс[52] считает, что ритмичные звуки бубна и монотонное скандирование, применяемое шаманами, вызывает изменение состояния сознания. Говоря об эскимосах–аммасаликах Восточной Гренландии, Кэлвейт отмечает, что их "непрерывное трение камня о камень может считаться простейшей формой наведения транса. Монотонность, одиночество и повторяющиеся ритмичные движения соединяются с желанием встретиться с духом–помощником. Подобное сочетание оказывается настолько мощным, что полностью стирает все обыденные мысли и отвлекающие ассоциации"[53].

В 1986 году я участвовал в работе конференции по измененным состояниям сознания. Выступавший передо мной коллега завершил свой доклад 20-минутной монотонной игрой на бубне. Меня огорчило, что он не подготовил собравшихся к этому опыту и не попросил людей, склонных к эпилепсии, выйти из аудитории. В начале своего выступления я, как бы невзначай, предложил тем, кто все еще находится под воздействием игры на бубне, встретиться в перерыве. И действительно, в зале оказалось три человека в различных состояниях дезориентации. Их состояние было несколько отличным, и мне пришлось работать индивидуально. Каждого из них я вывел из здания и предложил найти приятное, комфортное место, где он мог бы дождаться, пока я проведу "детоксикацию". Позднее, выслушав описание изменений в состоянии сознания, я предложил каждому из троих по несколько простых упражнений, как то: работа с дыханием, визуализация, работа с аффирмациями или с кинестетическими образами, помогая тем самым восстановить их личностную ориентацию.

Коллективное внушение играет также важную роль, создавая на социальном уровне определенные установки на "смерть" и "возрождение" у посвящаемых. В течение жизни члены племени приобретали целый комплект ожиданий того, что произойдет с ними после ритуала, еще задолго до прохождения через него[54]. Как результат этого - пляски духов и другие ритуалы коренных жителей Тихоокеанского побережья служат социализации группы, охраняют

культурное наследие и представляют индивиду возможность рекреации и межличностного взаимодействия[55]. Для понимания этих ритуалов большое значение имеет теория Кирша о роли ожиданий в гипнозе и психотерапии[56]. Гипноз, как и многие другие базирующиеся на психотерапии ритуалы, формирует и поддерживает значимые ожидания, которые, в свою очередь, реорганизуют сознание и поведенческие стереотипы в нужную (с точки зрения клиента и шамана) сторону. Например, идеомоторное поведение, характерное для гипнотического состояния (кисти рук становятся тяжелее или легче, движения пальцев обозначают позитивную или негативную реакцию), напоминают позы, жесты и коллапсирующе–ритмичные движения, типичные для многих ритуалов коренных жителей Америки. Во всех случаях участники отмечают непроизвольность этих движений. Кирш подозревает, что здесь главную роль играет ожидание, но признает, что эти моторные реакции переживаются как происходящие автоматически, без осознанного намерения.

В 60-х годах прошлого века один из епископов (это было на северо-западе США) повелел своей индейской пастве отказаться от традиционных танцев, перестав обращаться к шаманам, прекратить "полтачить" (отправлять ритуалы), пить и играть в азартные игры. Официально пляска духов на Вашингтонской территории была запрещена указом генерального инспектора (Superintendent) по делам индейцев в 1871 году. В Британской Колумбии танец духов был запрещен с 1881 по 1951 принятием так называемого "Закона о полтаче". Система школьного образования также использовалась для того, чтобы внушить юным индейцам, что танцы и ритуалы — удел канувшей в прошлое эпохи варварства. В 1914-ом году местный правительственный агент по делам индейцев объявил традиционные танцы "отжившими"[57]. Эта традиция начала бурно возрождаться в 60-е годы, а в январе 1971 года Джайлек насчитал примерно 800 человек из практически всех земель племени индейцев–сэлиш, которые были или активными участниками, или зрителями в пляске духов, сопровождавшей открытие длинного дома в Цичтене. В Британской Колумбии[58], впервые за несколько десятков лет, традиционные маски и костюмы демонстрировались публично, что свидетельствовало о прекращении давления со стороны властей и церковных иерархов. Джайлек[59] взял интервью у одного из новопосвященных, который рассказал:

"С тобой работают старые танцоры, потому что у них есть сила, и они кусают тебя за бок, чтобы вложить силу в тебя. Когда они работали со мной, я терял сознание раза три, они продолжали делать это

со мной, каждое утро и каждый вечер ...Только на третий день я во сне увидел, как должно быть раскрашено мое лицо, я увидел, как мне следует танцевать; я увидел себя и услышал свою песню. После этого на меня надели шапку и "униформу" и взяли мою колотушку. Когда начинаешь петь, колотушка двигается точно в ритме твоей песни, и так они узнают, какой ритм нужно выбивать для тебя ... Иногда что-то видишь. Свою няньку, того, кто все время наблюдает за тобой ... Мы называли это своим ... "животным силы".

История репрессий против ритуалов коренного населения показывает, насколько важным для социальных институтов является поддержка и усиление "законных" способов перехода в измененное состояние сознания при одновременном запрещении "незаконных". Отмена этих запретов произошла благодаря тому, что коренные жители научились накапливать и правильно распоряжаться силой, — юридической, политической, экономической и (возможно) духовной.

Заключение

Роджерс[60] сформулировал три ключевых принципа шаманской концепции исцеления: сила по своей сути такова, что ее можно контролировать заклинаниями, магическими формулами и ритуалами; вселенная управляется мистической силой, которую, в свою очередь, можно направить в нужную сторону через тщательное соблюдение запретов на некоторые поступки, с одной стороны, и столь же тщательное соблюдение жестких обязательств по отношению к людям, местам и предметам, с другой; дела человеческие находятся под влиянием духов, душ умерших и иных сущностей, чьи действия, тем не менее, до некоторой степени поддаются влиянию людей. Это - основные постулаты шаманского мировоззрения, которое, отличаясь деталями в различных регионах, в целом осталось необычайно схожим во всех культурах[61].

Шаманы применяли множество методов для восстановления силы своих клиентов: произнесение заклинаний, священные песнопения, символические ритуальные акты, вызывание духов, толкование сновидений и траволечение[62]. Поскольку они предписывали стилизованное (подчас символическое) поэтапное выполнение мифических сюжетов, то ритуал играл важную роль не только в исцелении, но и в повседневной жизни коренных народностей. И напротив, важность ритуала снизилась в современных индустриально–технических социумах, в которых лишь дни рождения, даты окончания школ и университетов, а также даты смерти и бракосочетания признаются большинством как эпизоды перемен, достойные того, чтобы отметить эти события подобающей церемонией. Впрочем, в

современном обществе разные институты, например, церкви и различные "братства", также используют ритуал — существуют праздники национального значения, установленные в честь людей и событий, имевших историко–политическое значение. Во всех случаях ритуал служит одной или нескольким целям: связать индивида с большой социальной группой либо движением, обеспечить выход сильных эмоций (например, горя или патриотизма), установить сакральное время и пространство для поклонения и почитания, поддержать передачу традиций и ценностей, продемонстрировать образ жизни (например, работу, игру, любовь), который является достойной с точки зрения превалирующей в данной группе мифологии.

Современные социумы можно назвать мифо- и ритуально-депривированными. Большинство из оставшихся в них ритуалов облегчены и более не переживаются как сакральные магические акты. Тот факт, что современные социумы скорее гетерогенны, чем монолитны, — еще один аргумент в пользу того, чтобы каждое сообщество, семья и индивид начали осознавать свои собственные ведущие мифы и создавать их активирующие ритуалы. Тернер называет ритуалы "кладовыми значимых символов, определяющие ценность информации и передающие жизненно-важные для социума ценности"[63]. Такие внешние знаки, как шрамы на теле, особая одежда и украшения символизируют преображение, которое, как предполагается, произошло во время ритуала или смежных с ним событий.

Уэйфер указывает на то, что изменения в сознании могут быть "рационально" объяснены как с точки зрения практикующего шамана, так и с позиций ученого–антрополога. Но объяснение, в котором термины человека традиционной культуры просто заменены на термины западного ученого, "проигнорирует большую часть того, что представляет интерес в феномене". Вместо этого он рекомендует составить перечень измененных состояний сознания, согласуясь с событиями повседневной жизни. Как любой другой социальный феномен, ИСС укоренены в мире повседневности, где разум тесно переплетен с фантазией. Уэйфер утверждает, что это влечет за собой "попытки воспроизвести взаимодействие рассудка и воображения так же, как был интерпретирован транс участников событий, включая и меня"[64].

Приведенные нами примеры измененных состояний сознания в нескольких культурах Северной и Южной Америки показывают, насколько разнятся критерии, по которым каждый социум устанавливает, что такое "измененное состояние сознания", и является ли оно "нормальным", "обычным" или "особым". Многие исследователи

пытались ввести в научный оборот такие термины, как "трансоподобное состояние"[65], "ауто-индуцированное трансовое состояние"[66] и "состояние гипнотического транса"[67], полагая, что эти термины имеют универсальное значение, хотя, строго говоря, они мало что означают даже по-английски. Использование психоделиков в Мезоамерике и Амазонии, действительно, могут перенести опьяненного ими индивида в то, что он воспримет как "иной мир". Люди западной культуры прибегают к иным знаковым конструкциям каждого из упомянутых феноменов и, таким образом, теряют большую часть их богатства и значимости.

Многие ритуалы аборигенных культур, ведущие к изменению состояния сознания (например, пляски духов, ритуальный прием грибов и пейота), были запрещены европейскими завоевателями и переселенцами. Этот уничижительный подход к измененным состояниям сознания эхом отражается во взглядах тех современных психотерапевтов, которые обычно оценивают слышание голосов, визионерство или восприятие "энергетических полей" как симптомы психических заболеваний. Но, как показывает опрос среди студентов США, каждый из десяти утверждает, что слышал Бога "как реально зовущий голос"[68], причем, в ходе сходного исследования 17% американских респондентов сообщили о "ярком впечатлении от визуального, слухового или осязательного контакта с потусторонней сущностью. При этом удавалось установить, что впечатление не было вызвано какой-либо внешней физической или "естественной" причиной"[69]. Подобные необычные переживания довольно часты среди "фантазийных"(fantasy prone) индивидов[70] — этот термин западные психологи начинают применять к современным шаманам.

Индустриальные страны не только мифо- и ритуало-депривированы, им не хватает и санкционированных культурой измененных состояний сознания, которые способствовали бы не временному снятию стресса и стимуляции, а личностному росту и исцелению.

Согласно данным Бургиньон[71], 89% людей, входивших в 488 сообществ, которые она обследовала, вызывали у себя изменение состояния сознания социально одобряемым способом, как правило, в сопровождении ритуалов. Кац[72] обнаружил, что в культурах коренных народностей, исследованных им, измененные состояния сознания играют ключевую роль в образовательных программах. Клейнман и Санг[73] установили, что у коренных народов традиционные техники исцеления при серьезных заболеваниях дают процент выздоровлений, превышающий среднестатистический процент спонтанных ремиссий.

Они призвали к более широкому взгляду на этот феномен.

В 1970-ом году я познакомил межплеменного знахаря и шамана по имени Раскат Грома (Rolling Thunder) с Ирвингом Ойлом, врачом-остеопатом. Для Раската Грома эта была первая в жизни встреча с представителем европейской медицины и, когда я оставил их вдвоем, он держался очень настороженно. Несколько часов спустя они подошли ко мне будто давние друзья. Ойл сообщил: "Мы сравнили наши методы. Раскат Грома сказал, что когда к нему приходит больной, то он ставит диагноз, проводит ритуал, а потом выдает пациенту лечебное средство, восстанавливающее здоровье. Я ответил, что когда ко мне приходит пациент, то я ставлю диагноз, затем провожу ритуал выписывания рецептов и лечебных предписаний, благодаря которому пациент получает средство, восстанавливающее здоровье. В обоих случаях, большое значение имеет магия — магия, которая называется "вера в своего врача"[74].

Тысячелетиями целительные шаманские ритуалы даровали веру, восстанавливали надежду и усиливали творческий потенциал; сегодня эти ритуалы вновь привлекают к себе внимание, а их тайны познаются с помощью новых научных технологий и нового, уважительного отношения.

Примечания:

[1] *Heinze R.-I.* Shaman of the twentieth century. New York: Irvington, 1990; *Krippner S., Welch P.* Dimensions of Spiritual Healing: From Tribal Shamanism to Contemporary Health Care. New York:Irvington, 1992.

[2] *Gergen K.J.* Therapeutic professions and the diffusion of deficit// Journal of Mind and Behavior 11, 1990, p.358.

[3] *Eliade M.* Schamanism: Archaic Techniques of Ecstasy. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1964, 3f.

[4] *Ludwig A.M.* Altered states of consciousness // Archives of General Psychiatry 15, 1968, p.225.

[5] *Kirsch I.* Changing expectations: A key to effective psychotherapy , Pacific Grove, CA: Brooks/Cole, 1990:2.

[6] *Tart C.T.* States of Consciousness. New York: Dutton: 1975, 5f.

[7] *Achterberg J.* Imagery in Healing: Shamanism and Modern Medicine. Boston: Shambhala. 1985.

[8] *Frank J.D.* Persuasion and Healing. Rev. edition. New York: Schocken Books 1973

[9] *Torrey E.F.* Witchdoctors and Psychiatrists: The Common Roots of Psychotherapy and Its Future. New York: Harner - Row. 1986

[10] *Bell C.* Ritual Theory, Ritual Practice. New York: Oxford University Press. 1992; *Heimbock H.-G. & Boudewijnse H.B.* (Eds.) Current Studies on Rituals: Perspectives for the Psychology of Religion. Atlanta, GA: Editions Rodopi. 1991

[11] *Sullivan L.E.* Icanchu's Drum: An Orientation to Meaning in South American Religions. New York: Macmillan. 1988, pp. 145,158.

[12] *Heinze R.-I.* Shaman...

[13] *Kleinman A.* Patients and Healers in the Context of Culture. Berkeley: University of California Press, 1980, p. 72.

[14] *Krippner S., Welch P.* Dimensions of Spiritual Healing: From Tribal Shamanism to Contemporary Health Care. New York: Irvington, 1992, p.25.

[15] *Jilek W.G.* Indian Healing: Shamanic Ceremonialism in the Pasific Northwest Today. Blaine, WA: Hancock House, 1982, p. 23.

[16] *Wasson R.G.* The Wondrous Mushroom: Mycolotry in Mesoamerica. New York: McGraw-Hill, 1980, ch7.

[17] *Wasson R.G.* A retrospective essay// Estrada A. Maria Sabina: Her Life and Chants. Santa Barbara, CA: Ross-Erikson, 1981, p.225.

[18] *Estrada A.* Maria Sabina: Her Life and Chants. Santa Barbara, CA: Ross- Ericson, 1981, p.120.

[19] *Rothenberg J.* Preface// Estrada A. Maria Sabina: Her Life and Chants. Santa Barbara, CA: Ross-Erikson, 1981, 10f.

[20] *Wasson R.G.* A retrospective essay... P.18.

[21] *Krippner S., Winkelman M.* Maria Sabina: Wise lady of the mushrooms// Journal of Psychoactive Drugs, 1983, N15, pp.225-228.

[22] *Wasson R.G.* A retrospective essay... P.17.

[23] *Furst P.T.* The art of "being Huichol."// K. Berrin (Ed.), Art of the Huichol Indians. New York: Harry N. Abrams 1978, p.23.

[24] *Furst P.T.* The Art of "being Huichol"... P.27.

[25] *Eger S., Collings P.R.* Huichol women's art// K. Berrin (Ed.), Art of the Huichol Indians. New York: Harry N. Abrams, 1978, p.39.

[26] *Maybury-Lewis D.* Millennium: Tribal Wisdom and the Modern World. New York: Viking Penguin, 1992.

[27] *Halifax J.* Shaman: the Wounded Healer. New York: Crossroad, 1979, p.251.

[28] *Furst P.T.* Hallucinogens and Culture. Novato, CA: Chandler and Sharp, 1976.

[29] *Reichel-Dolmatoff G.* The cultural context of an aboriginal hallucinogen: *Banisteriopsis Caapi*// Furst P.T. (Ed.) Flesh of the Gods: The Ritual Use of Hallucinogens. New York: Praeger, 1972, p.97-102.

[30] *Luna L.E.* Icaros: Magic Melodies among the Mestizo shamans of the Peruvian Amazon// Langdon E.J.M., Baer G. (Eds.) Portals of Power: Shamanism in South America. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1992, pp.231-253.

[31] *Luna L.E., Amaringo P.* Ayahuasca Visions: The Religious Iconography of a Peruvian Shaman. Berkeley, CA: North Atlantic Books, 1991.

[32] *Reichel-Dolmatoff G.* The cultural context...

[33] *Langdon E.J.M.* Shamanic Power in Siona religion and medicine// Langdon E.J.M., Baer G. (Eds.) Portals of Power: Shamanism in South America. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1992, pp.51-61.

[34] *Whitten D.S.* Ancient tradition in a contemporary context: Canelos Quichua ceramics and symbolism// Whitten N.R. (Ed.) Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador. Urbana: University of Illinois Press, 1981, pp.749-775.

[35] *Gebhardt-Sayer A.* The Cosmos Encoiled Indian Art of the Peruvian Amazon. New York: Center for Inter-American Relations, 1984.

[36] *Luna L.E., Amaringo P.* Ayahuasca Visions... Pp.43-44.

[37] *Dobkin de Rios M.* Amazon Healer: The Life and Time of an Urban Shaman. Bridport, Dorsey, England: Prism, 1992, p.158.

[38] *Dobkin de Rios M.* Amazon Healer ..., p.156.

[39] *Richman G.D.* The Santo Daime doctrine// Shaman's Drum, Winter 1990-1991, pp.39.

[40] *Jilek W.G.* Indian Healing... 10f.

[41] *Barnett H.G.* The Coast Salish of British Columbia. Eugene: University of Oregon Press, 1955.

[42] *Duff W.* The Upper Stalo Indians of the Fraser Valley, British Columbia. Victoria: Provincial Museum of British Columbia, 1952, p.97.

[43] *Elmendorf W.W.* The Structure of Twana Culture. Pullman: Washington State University Press, 1960.

[44] *Tiet J.* The Shuswap. New York: American Museum of Natural History, 1905.

[45] *Jilek W.G.* Native renaissance: The survival and revival of indigenous therapeutic ceremonials among North American Indians// Transcultural Psychiatric Research Review 15: 1978, 117-147; *Jilek W.G.* Indian Healing... 36ff.

[46] *Duff W.* The Upper Stalo Indias... P.107.

[47] *Jilek W.G.* Indian Healing... P.44.

[48] *Jilek W.G.* Indian Healing... P.47.

[49] *Neher A.* A physiological explanation of unusual behavior in ceremonies involving drums// Human Biology, 1962, N34, pp.151-160.

[50] *Maxfield M.C.* Effects of Rhythmic Drumming on EEG and Subjective Experience. Unpublished doctoral dissertation. Palo Alto, CA: Institute for Transpersonal Psychology, 1990.

[51] *Rogers S.L.* The Shaman: His Symbol and His Healing Power. Springfield, IL: Charles C. Thomas, 1982, p.124.

[52] *Rogers S.L.* The Shaman...

[53] *Kalweit H.* Dreamtime and Inner Space: The World of the Shaman. Boston: Shambala, 1988, p.100.

[54] *Leighton A.H.* The therapeutic process in cross-cultural perspective: A symposium// American Journal of Psychotherapy, 1968, N124, pp.1177.

[55] *Amoss P.T.* The Persistence of Aboriginal Beliefs and Practices among the Nooksack Coast Salish. (Unpublished doctoral dissertation.) Seattle: Department of Anthropology, University of Washington, 1972, p.187.

[56] *Kirsch I.* Changing expectations: A key to effective psychotherapy. Pacific Grove, CA: Brooks/Cole, 1990, p.198.

[57] *Jilek W.G.* Indian Healing... P.14.

[58] *Jilek W.G.* Indian Healing... P.18.

[59] *Jilek W.G.* Indian Healing... 72f.

[60] *Rogers S.L.* The Shaman... P.43.

[61] *Heinze R.-I.* Shaman...

[62] *Rogers S.L.* The Shaman... 4f.

[63] *Turner V.W.* The Drums of Affliction: A Study of Religious Processes Among the Ndembu of Zambia. Oxford: Clarendon, 1968, p.2.

[64] *Wafer J.* The taste of Blood: Spirit Possession in Brazilian Camdomblи. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991, p.106.

[65] *Barbosa T.* The presence of the gods: Afro-Brazilian trance rituals// Shaman's Drum, Summer 1989, p. 41.

[66] *Adair, Deuschle, Barnett*.....1988, p.7.

[67] *Dowd E.T.* Cognitive-developmental hypnotherapy// J.W. Rhule, S.J. Lynn, and I. Kirsch (Eds.), Handbook of Clinical Hypnosis. Washington, DC: American Psychological Association, 1993, p.218.

[68] *Posey T.B., Losch M.E.* Auditory hallucinations of hearing voices in 375 normal subjects// Imagination, Cognition and Personality, 1983-1984, N3, pp.99-113.

[69] *Palmer J.* A community mail survey of psychic experiances// Journal of the American Society for Psychical research, 1979, N73, pp. 221-251.

[70] *Lynn S.J., Rhue J.* Fantasy proneness: Hypnosis, developmental antecedents, and psychopathology// American Psychologist, 1988, N43, pp. 35-44.

[71] *Bourguignon E.* Possession. San Francisco: Chandler and Sharp, 1976.

[72] *Katz R.* The utilization of the traditional healing system// American Psychologist, 1982, N27, pp.715-716.

[73] *Kleinman A., Sung L.* Why do indigenous practitioners successfully heal?// Social Science and Medicine, 1979, N13, pp.7-26.

[74] *Krippner S., Villoldo A.* The Realms of Healing. 3rd edition. Millbrae, CA: Celestial Arts, 1986, p.5.

Е.А.Файдыш

ВСЕЛЕННАЯ ШАМАНА:
восприятие мира в "шаманском" состоянии сознания

Мы с раннего детства привыкаем к окружающему нас миру. Законы его столь глубоко укореняются в нашем сознании, что мы считаем их бесспорными и единственно возможными. Однако было бы иллюзией полагать, что наш мир - это всего лишь известное из физики трехмерное пространство и линейное время, привычно воспринимаемая действительность. До рождения пространство каждого из нас ограничено стенами материнской утробы и имеет совсем иную форму и протяженность, но, с точки зрения физики, это то же самое трехмерное физическое пространство. В одной и той же области физического пространства (городе, доме, природном ландшафте) разные люди могут видеть совершенно непохожие миры - вспомним живопись, литературу. Восприятие мира человеком всегда индивидуально и субъективно, следовательно, представления о мире многообразны.

Еще большим разнообразием отличаются образы глубинного бессознательного, с которыми человек сталкивается в сновидениях, мифах и сказках, произведениях искусства. Значительно необычнее визионерский опыт, ощущения при измененных состояниях сознания (ИСС), шаманских путешествиях, мистические и религиозные переживания. Похоже, что именно эти миры более привычны человеческому сознанию, чем окружающее физическое пространство. Взрослея, маленький ребенок довольно мучительно отвыкает от них, возвращаясь в привычный мир через сказки, детские страшилки.

Несмотря на удивительное разнообразие субъективных миров, в них прослеживаются достаточно четкие закономерности, общие черты и инварианты. Например, детские страшилки очень похожи друг на друга в фольклорных традициях, разделенных не только громадными расстояниями, но и временем. Более того, легко обнаруживается их сходство с образами тибетской книги мертвых, являющейся результатом глубокого мистического опыта. Возникает ощущение, что в картинах разнообразных фантастических субъективных мирах мы видим отражения некой иной или иных реальностей, вторгающихся в подсознание людей.

Структура тонкоматериальной реальности

Вселенная, открывающаяся человеку при погружении в ИСС - тонкоматериальные миры, очень сильно отличается от привычной нам.

Прежде всего, потрясает ее невообразимая по сравнению с нашим миром устройство. Она включает бесконечное множество миров непохожих на наш - гораздо более сложных, обладающих более высокой размерностью, другой геометрией пространства и времени, другими физическими законами. Эти миры связаны в единое целое и взаимодействуют друг с другом. Естественно, какие-то связи оказываются сильнее, какие-то слабее, поэтому пространство миров неоднородно, в нем существуют сгущения и разрежения, совсем как в нашей физической вселенной, где звездные миры образуют созвездия и галактики.

Принципы объединения тонкоматериальных миров не столь однозначны, как в реальной вселенной. Они зависят от характера рассматриваемых связей, поэтому с разных точек зрения сгущения и разрежения будут выглядеть по-разному - геометрия этой вселенной виртуальна. Можно объединить миры по принципу исторических связей, тесноты взаимодействия в настоящее время, выстроить их последовательность, исходя из категорий добра и зла, и т.д. Каждая из классификаций будет по-своему верна. Работая с тонкоматериальной реальностью, надо привыкнуть к одновременному существованию различных, часто противоречащих друг другу, описаний одного и того же объекта или явления. Это похоже на квантововолновой дуализм в физике, когда электрон одновременно описывается как волна и как частица, или на виртуальные частицы в современной квантовой механике, которые одновременно существуют и не существуют[1]. В древних эзотерических традициях такой принцип множественности, виртуальности описаний тонкоматериальной реальности используется повсеместно, более того, существуют даже специальные психотехники, позволяющие трансформировать сознание человека, сделать его более приспособленным для восприятия этой реальности.

Остановимся на особенностях взаимодействия миров, их взаимосвязях. Если не упорядочивать миры по конкретным характеристикам, а рассматривать всю совокупность связей, существующих между ними, то многомерное гиперпространство будет напоминать гроздь винограда, где каждый мир, вселенная представляет собою отдельную ягодку. Однако только со стороны наблюдателя, находящегося в гиперпространстве, она напоминает сферу ("ягоду"), изнутри - это бесконечная вселенная (см. рис 1). Интересно, что в визионерском опыте различных древних мистических традиций присутствуют подобные образы. В кельтских мифах шаман, оказавшийся между мирами, видит нашу вселенную меньше горчичного зерна[2]. Самое удивительное, что в сейчас подобные модели, совершенно

не укладывающиеся в привычные представления, стали использоваться в физике. Только теперь вселенная, рассматриваемая со стороны - из гиперпространства - может выглядеть как элементарная частица (электрон, протон)!

Однако в отличие от ягод в грозди винограда, вселенные в гиперпространстве связаны гораздо прочнее. Сеть связей между ними напоминает многомерную паутину, причем паутину виртуальную, так как многие связи появляются на короткое время и исчезают. Есть система достаточно устойчивых связей, образующих своеобразный костяк гиперпространства. Они создают магистральные пути, аттракторы, вокруг которых возникают и пропадают виртуальные тропинки. Свойства таких путей, тропинок (гиперпространственных тоннелей, шлюзов) довольно сильно отличаются от особенностей дорог реального мира.

Во-первых, в гиперпространстве исчезает привычная нам протяженность. Перемещение между очень удаленными в реальном мире точками через гиперпространство может происходить практически мгновенно. Представим наш мир в виде плоского листа (как географическую карту земли). Чтобы попасть из России в Индию, надо преодолеть много тысяч километров. Но если мы сложим лист так, чтобы исходная и конечная точки совпали, переход произойдет мгновенно. Естественно, что все это может случиться только в многомерном гиперпространстве, из которого наш мир выглядит как плоскость (точнее - гиперплоскость)[3].

Во-вторых, очень часто движение по гиперпространственному тоннелю однонаправленно: если вы попали по нему из одного мира в другой, то воспользоваться им для возвращения уже невозможно. Придется искать новую дорогу, что бывает очень непросто.

В-третьих, различные гиперпространственные тоннели могут иметь разные диапазоны прозрачности, то есть, пропускать не все виды вещества и энергий. Большинство из них прозрачны для тонких энергий и не пропускают физическую материю, вещество. Переброс вещества из одного мира в другой в принципе возможен и иногда происходит, но это крайне редкое явление. Если миры имеют различные физические законы или же их материальные составляющие не могут сосуществовать (например, состоят из материи и антиматерии), переброс вещества совершенно невозможен. Не исключено, что сравнительно низкий диапазон прозрачности гиперпространственных тоннелей - это своеобразный защитный механизм.

Важной и непростой задачей является поиск или формирование тоннеля, ведущего в нужный мир, и нахождение входа в него. Из любой

точки нашего пространства, наверное, можно проникнуть в любой мир, однако это может потребовать неимоверных усилий. Проще попытаться найти область, где граница между ними прозрачнее - ведь, когда мы хотим попасть в соседнюю комнату, мы не взрываем стену, а ищем дверь. Простейший способ поиска прохода между мирами использует принцип подобия. Место, из которого совершается погружение в определенный мир, должно быть на него похоже. Например, сибирские шаманы, прогружаясь в нижний мир, используют низменности, пещеры, темное, вечернее время суток и т.д., а в верхний мир путешествуют с вершин холмов, желательно, на рассвете. Иными словами, надо создать модель нужного мира, используя естественный ландшафт и формируя соответсвующую обстановку, эмоциональное состояние, совершая обряды и ритуалы.

Обычно наиболее тонкие границы между мирами находятся в так называемых "местах силы", хорошо известных древним эзотерическим традициям. Издавна эти зоны планеты использовались для мистических и религиозных обрядов, на них строились культовые сооружения, храмы. Там часто создавались специальные конструкции, усиливающие прозрачность границы и поддерживающие избирательный контакт между мирами. Одним из примеров могут служить древние мегалитические сооружения, ступы, мантровые колеса.

Очень важной частью гиперпространственного тоннеля (шлюза) является мембрана (дверь) - проход, через который можно в него проникнуть или из него выйти. Тоннель не открыт все время и для каждого желающего. Мембрана напоминает дверь сейфа со сложным кодовым замком, да еще с вооруженной охраной. Мало найти дверь в тоннель, надо еще суметь в нее войти. Для этого может понадобиться знание очень сложных обрядов и ритуалов.

Тоннели, связывающие нас с ближайшими слоями тонкоматериальной реальности, устроены относительно просто. Через гиперпространственные тоннели происходит взаимодействие между мирами, зачастую обладающими разной физикой, вследствие чего мембрана часто имеет необычную форму. Она может выглядеть как сложная многоцветная радуга, туманная дымка, обладать самоподобной структурой, фрактальной геометрией. Можно выделить следующие факторы, влияющие на прозрачность мембраны:

- временные ритмы (мебрана становится прозрачной - проницаемой - в определенное время суток, месяца, года или через заданный промежуток времени);
- космические ритмы (положение звезд, созвездий, планет);

- направление вхождения в тоннель (мембрана открывается, например, при входе в тоннель с юго-запада);
- коды открытия мембраны (специальные мантры, знаки, обряды).

Существуют другие формы связи между мирами, но они встречаются реже: скажем, переходы в замкнутой капсуле (пузыре), в чем-то вроде кабины лифта, движущейся между мирами. Возможны различные формы упорядочивания связей между мирами. Классификация по уровням проявленности, например, известна с глубокой древности в различных традициях, но наиболее полно изложена в Тантре, Каббале и европейской мистической алхимии. Попытаемся представить ее абрис, основываясь на работах К.Юнга и других психологов.

В древних традициях эту классификацию часто сравнивали с деревом и называли древом мира. Она организована по иерархическому принципу, причем, чем выше уровень иерархии, тем менее он проявлен в материальном мире и тем большее число более низких иерархических уровней входит в него. Иными словами, высота иерархического уровня определяется разнообразием и количеством включенных в него подуровней. Внизу такой иерархии находятся воплощенные сущности: люди, животные, растения, духи природы и т.д., а наверху - сверхсознание, высший, недефференцированный Божественный принцип (Парамашива, Дхармакая, Будда Махавайрочана). Одним из парадоксов многомерной картины мира является то, что находящаяся в бесконечности вершина дерева (сверхсознание), одновременно присутствует в каждом атоме, каждом существе нашей реальности. Вершина является центром, к которому устремляются все уровни иерархии, вливаясь в более высокие, бегущие к стволу, уходящему в бесконечность (рис. 2б). Еще одна метафора, употребляемая для описания этой иерархии - русло реки с множеством впадающих в него ручейков. Используя современную терминологию, можно сказать, что древо мира представляет собой гигантскую фрактальную структуру, имеющую древовидную самоподобную геометрию.

Путешествие в "бесконечные пространства древа мира" начинается с индивидуального подсознания. Именно его глубины открываются в коллективное бессознательное, связывающее отдельные личности в единое целое (см. рис. 2а). Термин "коллективное бессознательное" был введен К. Юнгом; он описывает гигантский информационный банк, хранящий коллективный, надличностный опыт всего человечества[4]. Человек может черпать из него знания, далеко выходящие за его личный опыт, что подтверждается огромным

экспериментальным материалом, включающим погружения в ИСС, наблюдения за людьми в пограничных состояниях сознания, за пациентами психиатрических клиник и т.д. Личный опыт каждого поступает в океан коллективного бессознательного и сохраняется в нем после смерти индивида. Эта информация существует в "размытом", неструктурированном виде, в форме ахетипов[5]. Архетипическая форма представления информации вообще характерна для глубин нашего подсознания и связанной с ним тонкоматериальной реальности.

Общечеловеческое коллективное бессознательное неоднородно и имеет довольно сложную структуру. Его элементами являются "банки данных" личного опыта многих индивидов, объединяемых по различным признакам: национальному, профессиональному, религиозному, родовому, государственному. Отдельная личность может входить одновременно в несколько подмножеств, вливаясь через них в общечеловеческое коллективное бессознательное. Коллективное бессознательное человечества вливается в свою очередь в коллективное бессознательное млекопетающих, далее - животных, всех живых организмов нашей планеты, планетарной биосферы (ноосферы), солнечной системы, нашей галлактики и т.д. (см. рис. 2б). Естественно, принцип архетипа полностью применим и к отдельным уровням иерархии - границы между ними размыты и достаточно условны. Анализируемая иерерхия имеет виртуальный характер, а это означает, что между уровнями можно провести границы и несколько иначе. Вопрос о том, какое описание более правильно, не имеет смысла, если соблюдены общие принципы архетипической организации древа мира.

Поскольку древо мира имеет многомерную структуру, его нельзя изобразить полностью с помощью доступных графических средств. Можно использовать отдельные "срезы" древа, удобные для решения конкретной задачи. Один из таких срезов показан на рис. 3. Он описывает связи подсознания отдельной личности с более глубокими (высокими) слоями коллективного бессознательного. Для удобства привычная иерархия дерева мира перевернута, мы как бы переходим в систему координат отдельной личности. На схеме каждое архетипическое пространство изображено кружком, а гиперпространственные переходы между ними стрелками (не следует забывать, что каждый такой кружок представляет собой трех(n)-мерное бесконечное пространство, см. рис.1). В третьем измерении, где сделан срез, расположены подсознательные пространства других личностей и альтернативные архетипические пространства из тех же классов, что изображены на схеме (например, другие национальные или религиозные эгрегоры).

Схема может проиллюстрировать один из древних способов установления тонкоматериального контакта с иной сущностью (человеком, духом, животным), характерный для шаманизма. Через глубины собственного подсознания погружение идет в архетипические пространства все более высокого уровня иерархии, пока не достигается область, общая с адресатом. Затем начинается движение назад, к более плотным мирам, в которых он обитает. На рисунке пунктирной линией показана траектория такого путешествия к духу оленя, совершаемого шаманом перед охотой. Видно, как происходит спуск к архетипическому пространству млекопитающих, а затем подъем по пространствам животных к подсознанию искомого оленя.

Одним из важнейших измерений древа мира является время, то есть, каждое архетипическое пространство существует не только в настоящем, но в прошлом и будущем. Точно так же можно путешествовать между разными архетипическими мирами настоящего, можно странствовать между разными временными срезами одного и того же мира. Правда, такие странствия намного сложнее и требуют достаточно высокой квалификации.

По всей видимости, древо мира является наиболее общей классификацией тонкоматериальных миров. Однако известно множество других классификаций, так или иначе вытекающих из "древовидной". К ним относится традиционная шаманская картография верхнего, среднего и нижнего мира, деление тонкоматериальной вселенной на божественные и демонические миры, рай и ад (более обобщенной и подробной версией этой схемы являются шесть сансарических миров индуизма и буддизма).

Очень важный аспект древа мира - творение и разрушение вселенной. Практически во всех древних традициях разные уровни древа мира сравниваются с разными этапами творения/разрушения макро- и микрокосмоса. При этом исходят из циклической модели времени, когда этапы творения/разрушения следуют друг за другом. С этой точки зрения модель линейного времени, идея прогресса, является частным случаем более общей схемы, как отрезок линии - частью окружности. Во всех подобных схемах сверхсознание является источником и первопричиной творения, а материальный мир его конечным этапом. Поэтому движение вверх по иерархии древа мира является одновременно погружением в истоки времени, в истоки вселеной и первозданный хаос.

Обитатели тонкоматерпальных миров: архетипические сущности, духи

Важнейшим условием успешности и безопасности путешествий в параллельные миры является знание символов и образов, понимание природы объектов и сущностей, воспринимаемых в ИСС. Эти знания не менее, а может быть, более важны, чем знания картографии тонкоматериальных планов реальности. При переходе в ИСС обычно очень резко меняется характер восприятия. Все объекты утрачивают свою стабильность, принимают самые неожиданные облики, трансформируя привычную форму и размеры. Чем дальше в параллельные миры мы удаляемся, тем менее привычными, менее конкретными становятся архетипические сущности и их образы, но в то же время, значительно возрастает их эмоциональное, трансформирующее действие. Наиболее глубокий мистический опыт вообще невозможно передать словами.

Существуют универсальные закономерности и свойства, позволяющие ориентироваться в подобных мирах. Это так называемые архетипы, или архетипические символы[6]. Архетипический образ не может быть полностью описан в привычном нам логически упорядоченном и структурированном виде. Он характеризуется бесконечной изменчивостью связанных с ним образов, и в то же время содержит нечто неуловимое, позволяющее во всем этом чувствовать единое начало, невыразимое словами. Архетип невозможно задать простым перечислением связанных с ним образов. Сколь подробно и детально не описывали бы мы его, всегда найдется что-то важное, не попавшее в описание. Нельзя провести четкую границу между разными архетипическими образами, которые как бы проникают, плавно переходят друг в друга. Архетип удивительно напоминает многомерный объект, который мы видим только в его отдельных проекциях. Отсюда и бесконечное множество описаний, образов, ликов, и невозможность сведения архетипа к простому их перечислению, и размытые границы между разными архетипическими воплощениями. Очень важным свойством архетипа является и его проявленность в нашем мире на самых различных понятийных, смысловых, семантических и символических срезах.

Анализируя особенности восприятия информации в шаманских состояниях сознания можно выделить три важных класса архетипов:

- Архетипы миров (пространства - времени);
- Архетипы сущностей или, в более широком смысле, объектов (включающих живую и неживую природу);

- Архетипические смыслы, образы, качества.

Все три вышеперечисленных класса являются смыслами. Эта классификация оказывается очень полезной на практике. Работать одновременно со всеми архетипами сразу невозможно, поэтому выделяются отдельные классы архетипических свойств, качеств, на языке которых описываются соответствующие особенности архетипа. Используя геометрическую аналогию, можно сказать, что каждый класс образует многомерную поверхность, на которую проецируется соответствующее качество архетипа. Естественно что для разных классов архетипов будет разным и набор таких проективных поверхностей.

Для архетипа мира (пространства - времени) можно выделить следующие наиболее существенные классы качеств:

- размерность пространства - времени;
- особенности прохода и выхода из этого мира, траектория перехода;
- естественный ландшаф, география;
- обитатели, облик и повадки;
- особенности технико-магической цивилизации (если она есть);
- возможные опасности, способы их преодоления и профилактики.

При дальнейшей детализации каждый из таких классов (проективных поверхностей) будет распадаться на подклассы и т.д.

Для архетипа сущности тонкоматериального мира можно выделить следующие существенные качества:

- включенность в тонкоматериальную иерархию Богов и Духов, место в верованиях, мифологических системах и религиях народов земли;
- тайное имя (имена), родословная;
- места обитания (миры, области миров);
- облик (основные разновидости внешности в которых она обычно появляется, характерные геометрические образы);
- цикл развития (продолжительность жизни, посмертный цикл);
- поведение (образ жизни, повадки, питание, секс-размножение, социальные отношения);
- возможности перемещения между мирами (в плотном или тонком теле, трансформация внешности и поведения при переходе);
- магические возможности;
- правила поведения при контакте (что любит/не любит, боится, способы установления доброжелательных отношений, получения поддержки или помощи);

- методы защиты при возможной агрессии.

Подобные знания о сущностях, духах образуют багаж опытного шамана и мага. Конечно, весь спектр вышеперечисленных качеств извесен далеко не всегда. Особенно сложно узнать настоящее имя духа, так как это дает власть над ним.

Рассмотрим архетип Бога Меркурия, популярного в античной мифологии и средневековой алхимии. Меркурий (греческое имя Гермес) очень сложный бог, олицетворяющий в себе противоположные начала, его основной архетип связан с превращением, трансформацией. Соответственно, он олицетворяет первозданный хаос, в котором перемешаны все виды материи, все силы, присутствует гигантская жизненная энергия, творческая мощь. Эта первичная субстанция носит название agua vitae - вода жизни. Если такая энергия вырывается на волю, над ней утрачивается контроль - она превращается в страшную разрушительную силу, джина выпущенного из бутылки. Демоническую ипостась Меркурия часто символизируют буревесником (весником беды), драконом, разьяренным львом. Ее называют неистовым Меркурием, Эраносом. Овладев воображением человека, она толкает его на безудержное разрушение, упоение битвой, кровожадное исступление (как, например, у берсерков или во время революций, бунтов).

Другой символ Меркурия - кролик[7], казалось бы, мало соответствует его архетипу. Однако он втречается в самых разных не связанных между собой традициях, даже в сибирском шаманизме. На Алтае кролик связан с одним из сыновей верховного духа Ульгеня, Яиком, охраняющим человека от зла, служащим посредником между небом и землей. Иногда его воспринимают как часть, земную проекцию Ульгеня. Только с помощью Яика шаман может подняться на небо, в верхний мир. Тут не трудно увидеть очень большое сходство с архетипом бога Меркурия, посланца богов и помощника людей. Для защиты от злых духов и благосостояния в юрте у очага помещают изображение Яика в виде зайца, иногда просто вешают шкурку зайца-самца[8].

Все это говорит о архетипическом, неслучайном характере символа кролика (зайца). Связью с водой жизни Меркурий символизирует либидо, сексуальную силу, энергию, плодовитость. Кролик во многих культурах воспринимается как символ сексуальной неутомимости, плодовитости. Это общее качество, по-видимому, сделало его одним из олицетворений Мерурия.

Как такие ассоциативные связи описываются в семантическом пространстве, показано на рис.4. Каждый из архетипических образов

(Меркурий, кролик, буревесник и т.д.) проецируются на множество архетипических качеств. Причем каждая "проекция" задается функциями распределения, характеризующими, как сильно то или иное качество представлено в соответсвующем архетипе. В принципе эти функции задаются на всем многомерном семантическом пространстве, но реально рассматриваются только те части, где их значения достаточно велики. Соответственно, там где возникают пересечения функций распределения разных архетипов, особенно имеющих достаточно большие значения, появляются ассоциативные связи типа: архетип - его символ.

Одним из важных аспектов архетипа, его проекций является геометрическая символика. Архетип представляет собой единое целое, многомерный объект, и только в силу ограничений нашего восприятия мы отделяем его геометрическую символику от звуковой, семантической и пр. Геометрическая символика представляет очень удобный и наглядный способ описания архетипа. Геометрическая структура становится как бы каркасом, скелетом на который "нарастают" отдельные компоненты сложного архетипического образа и задаются связи между ними.

Границы между разными геометрическими архетипами достаточно размыты. В то же время возможно одновременное существование нескольких внешне различных геометрических образов, относимых к одному архетипу. Иными словами, одному архетипу может соответствовать несколько различных геометрических образов, а одна и та же гаометрическая форма может символизировать совершенно разные объекты (миры, сущности и т.д.). Например, архетип мужского начала (ян) может символизироваться треугольником или пентограммой вершиной вверх, правой свастикой, вертикальной линией и т.д. Одновременно пентограмма символизирует пять первоэлементов, архетип защиты, Солнце. Та же пентограмма, будучи перевернута вершиной вниз, становится символом Луны, архетипом разрушения, порчи, сохраняя архетипическую символику пяти первоэлементов. Рис. 5 иллюстрирует эти принципы на примере нескольких широко распространенных архетипических форм. В верхней части рисунка (рис. 5а) показан квадрат, символизирующий первоэлемент земли, принцип стабильности. Одновременно во многих традициях его части связываются со всеми первоэлементами. Огонь, металл, вода и дерево расположены по периметру, а земля в центре. Вынося центральную точку за периметр квадрата мы получаем пентограмму.

Для другой топологической трансформации сожмем боковые стороны квадрата к центру и друг к другу. Получим крест. Удлиняя

перекладины креста в стороны по или против часовой стрелки, получим правую (ян) и левую (инь) свастики. Накладывая их друг на друга, приходим к балансирующей две полярных энергии соусвастике. Расширяя из ее центра квадрат, получаем квадрат защиты Бхупуру, создающий защитное пространство вокруг каждой мандалы.

Аналогичные трансформации можно осуществлять и в третьем измерении. Один из примеров показан на рис. 5б. Расширением граней из точек на вершинах мы трансформируем додекаэдр в икосаэдр (один из трехмерных архетипов Шри янтры) и обратно. Тем самым пятиугольная грань превращается в треугольную и наоборот. Мы получаем невозможное на плоскости превращение пятиугольника в треугольник. Далее нетрудно проследить связь между пятиконечной и шестиконечной (два скрещенных треугольника - баланс инь и ян) звездами.

Еще более невероятные превращения возможны, если мы перейдем к четырем и более измерениям пространства. Таким образом, трансформации геометрических архетипов позволяют установить связи между мирами, объектами и сущностями тонкоматариального мира и даже осуществлять их трансмутацию друг в друга (например, алхимические преобразования).

Итак, каждый архетип характеризуется бесконечной изменчивостью связанных с ним образов, и в то же время содержит нечто неуловимое, позволяющее во всем этом чувствовать единое начало, не выразимое словами. Чтобы научиться работать с архетипами, надо, во-первых, получить внутренний опыт их переживания в ИСС, во-вторых, овладеть как можно более широким спектром символов, связанных с основными архетипами.

Один и тот же символ крайне многозначен и имеет множество смыслов. Поэтому при анализе образов и видений шамана ни в коем случае нельзя использовать упрощенную схему символ - значение. Только глубокое знание мифологии и религии может дать действительное понимание символов тонкоматериального мира, проникновение в их глубинную суть.

Картография вселенной шамана

Одним из важнейших элементов шаманской практики являются карты тонкоматериальной реальности. Они могут передаваться в устной традиции, отображаться в геометрии жилища и окружающего ландшафта, изображаться на бубне или костюме шамана, рисоваться на бумаге. В любом случае они являются важнейшим инструментом

навигации в космосе шамана, концентрированным выражением архетипических принципов. Современные исследования по трансперсональной психологии показывают, как важны подобные средства навигации для контролируемых погружений в сложнейшую информационную реальность ИСС.

Попробуем проанализировать конкретные примеры картографии космоса сибирских шаманов. Остановимся сначала на алтайском шаманизме. Здесь мы встречаем хорошо известную трехъярусную структуру мира[9]. Средний мир имеет форму вогнутой чаши, над ним расположен выпуклый свод небес, а еще выше - слои верхнего мира (их может быть от 7 до 9). Для шамана попадание на любой слой связано с преодолением препятствий; чем выше он идет, тем сложнее встречающиеся препятствия. Обычно шаманы достигают пятого препятствия в слое, где находится Золотой кол (одна из форм Древа мира).

Надо отметить, что сибирские шаманы Древо мира представляют не как один ствол, пронзающий все слои тонкоматериальной реальности, а как отражения единой оси, центра, проецирующегося в каждый из миров и связывающего их воедино. Иными словами, в каждом мире есть Древо мира в виде высокого дерева, столба, коновязи, но размеры его ограничены, а вершина не уходит в небеса. Шаман, поднимаясь по нему, оказывается в другом мире. Правда, чтобы осуществить переход, нужно успешно преодолеть препятствия (открыть входную и выходную двери (мембраны) в гиперпространственном тоннеле). Такое восприятие Древа мира ближе к его реальной многомерной природе, но и оно является одной из метафор, так как многомерный объект невозможно отобразить однозначно в нашем трехмерном мире.

Владыкой верхнего мира является творец вселенной Ульгень (иногда его считают сыном высшего небесного духа Кок-Монке адазы). Владыка нижнего мира и его творец - антипод Ульгеня, Эрлик, которого характеризуют как завистливого брата Ульгеня, его первое творение, помощника. Эрлик является властелином мира мертвых, постоянным соперником Ульгеня, но его ни в коем случае не стоит соотносить с дьволом христианской традиции. Он, скорее, напоминает Прометея: Эрлик помог вдохнуть душу в человека после его сотворения Ульгенем, открыл искусство ковки железа и передал его людям, изобрел первые музыкальные инструменты, обучил людей искусству проникновения в другие пространства (шаманизму). Пара друзей-врагов - Ульгень и Эрлик - похожа на тантрический или даосский архетип двух полярных начал, одинаково необходимых для функционирования вселенной.

На границе миров находится обгорелый черный пень, у которого встречаются духи неба и земли, чтобы решать судьбы людей. Сыновья и дочери Ульгеня, его помощники считаются чистыми духами и живут на небе. Из них наиболее известны: Уткучи, принимающий жертву шамана у небесного кола и сообщающий ему волю Ульгеня; Суйла и Карлык, наблюдающие за земной жизнью человека; и, пожалуй, самый главный Яик (Дьяик), посланный на землю охранять человека от зла, быть посредником между небом и землей. Иногда Яик воспринимается как часть, земная проекция Ульгеня. Только с помощью Яика шаман может подняться на небо, в верхний мир. Часто Яика изображают как всадника (обычный облик небесных духов), но его же называют "четырехкосой матерью" (архетип андрогина).

Кстати, несмотря на множество детей Ульгеня и Эрлика, нет никаких упоминаний об их женах; иногда говорят, что их дети "откололись" (отпочковались) от них. Возможно, это тоже косвенное свидетельство андрогинности высших божеств.

У Эрлика множество родственников и слуг; все они, как правило, довольно зловредного характера. Его дочери, красивые, но капризные девицы, любят соблазнять и сбивать с пути шаманов. Сыновья управляют сонмами злых и коварных духов, охотящихся на людей, но они же защищают жилище человека. На рис. 6а представлена карта небесного мира шамана Кондратия Танашева, которую он нарисовал для этнографа Л.Э.Каруновской в 1929 году[10]. Пожалуй, самая интересная особенность карты - её фрактальная геометрия (в 1929 году о фракталах еще никто не слышал). В самом центре карты находится священная гора Ак-Тошон алтай сыны, на которой обитают духи-предки охотников. На её плоской вершине расположен пуп Неба и Земли (небольшое возвышение), из которого растет священный золотой тополь с вершиной, уходящей в небо. В этом месте граница между средним и верхним мирами наиболее прозрачна. Тут же рядом находится молочное озеро - в нем шаман совершает омовение перед подъемом в верхний мир. Воспользоваться золотым тополем как лестницей в верхний мир может только самый умелый шаман; шаман слабый обычно возвращается с горы ни с чем. На рисунке видно, что верхушка золотого тополя пронзает свод неба, за ним (то есть, за пределами нашей физической реальности) находится верхний мир.

В центре верхнего мира, на его девятом слое, расположена красная гора, где стоит юрта высшего небесного духа Кок Монке адазы и его супруги. Из дымового отверстия юрты выглядывает вершина Древа мира, повязанная золотой лентой. В версии шамана Танашева Ульгень является сыном Кок Монке адазы, а Яжил-хан его дочерью.

Слева от горы живут сыновья Ульгеня. В верхних углах карты изображены солнце и месяц. По словам шамана, возле пупа земли расположена область, где живет самый главный земной дух Дьер-су, тоже андрогинный по своей природе. К нему часто обращаются как к Хозяйке Земли-Воды (в переводе с алтайского его имя означает "земля-вода"). Танашев сказал, что на основном рисунке Земля-Вода не видна, и, указав её расположение, сделал дополнительную карту на отдельном листе (см. рис. 6б). Судя по всему, это тонкоматериальное пространство, вложенное в наш мир по принципу матрешки: внутри относительно небольшого объема находится бесконечный мир, внутри данного мира - целое множество подобных вложенных миров и т.д. Это и есть пример самоподобной фрактальной структуры. Схожие описания миров можно найти в различных традициях: миры фей, находящиеся в полых холмах, пространства гоблинов, скрывающиеся в тоненькой пленочке мха на старых камнях, вселенная кельтского шамана, которая меньше горчичного зерна. Мир Дьер-су поддерживает на себе огромная рыба Кер-балык, плавающая в красном озере. Он живет на самой высокой горе Тезимбий, где растет священное дерево (проекция Древа мира в это пространство).

Путь шамана показан линией со стрелками. Он начинается от места омовения в молочном озере позле пупа Земли и Неба. Затем шаман минует две горы, на которых обитают дочери Дьер-су, заходит на гору, из-за которой поднимается солнце, потом попадает в резиденцию Хозяйки Земли-Воды.

В этих картах обращает на себя внимание еще один архетипический принцип: значительное сходство структур всех миров, являющееся частным следствием фрактальной организации пространства. Более простой вариант шаманской карты из алтайской традиции показан на рис. 6в[11]. Там изображены только последовательные этапы пути шамана по дороге в верхний мир (его маршрут). Передвижение начинается из шалаша в левом нижнем углу картинки. Его путь лежит мимо жертвенной лошади (жертвенника и шеста со шкурой жертвенной лошади). Рядом стоит священное дерево, по которому шаман поднимается в верхний мир. На первом ярусе он встречает двух духов-небожителей: Погдыгана, стоящего возле своего дома, и Кочо-кана (с посохом в руке). Следующая преграда - зыбучие пески. Наконец шаман прибыл к Ульгеню и его послу Уткучи.

У народов Сибири были различные варианты шаманизма со своим набором и иерархией божеств, своей картографией шаманских путешествий. Однако в общих архетипических чертах все они довольно схожи. Детальные, подробные описания шаманских путешествий в

специальной литературе - большая редкость. Это связано с трудностью вербальной передачи образов шаманских миров, с сакральностью полученных знаний, языковым барьером. Чтобы передать образы тонкоматериальной реальности, шаман должен быть одаренным поэтом и писателем. Одно из уникальных описаний шаманского путешествия, принадлежит талантливейшему человеку Ивану Гарноку. Рассмотрим карту путешествия этого шамана во время обряда чистого чума[12].

Праздник чистого чума бывает в первые дни февраля, когда оканчивается полярная ночь. На нем шаманы просят у божеств и духов благополучия, удачи, счастья в будущем году. Этот обряд может проводить только большой или средний шаман. Его продолжительность от 3 до 9 дней (число дней обязательно должно быть нечетным). В ходе камлания шаман странствует по нижнему, среднему и верхнему миру. Его проводником и покровителем в этих странствиях является бог (богиня) Хорэ - хозяин (мать) деревьев. Хорэ, как многие другие духи шаманского пантеона, андрогин, поэтому при описании погружения шаман обращается к духу то как к женщине, то как к мужчине.

Использованное здесь описание камлания было сделано А.А.Поповым в 1936 г. Во время девятидневного обрядового действа камлал один из двух последних знаменитых шаманов таймырских нганасан Иван Горнок. Интересной особенностью данного погружения является восприятие многослойных реальностей верхнего и нижнего мира как тел Богов. Шаман странствует по бесконечным мирам и, одновременно, движется в теле божества, между его органами. Такой образ тонкоматериальной реальности является одной из древнейших метафор и встречается в различных мистических традициях. Остановимся на представлениях о строении вселенной у таймырских нганасан. Перед началом погружения Иван Горнок так описывает возникновение земного микрокосмоса: "...Сперва лед был, травы никакой не было, один чистый лед был. В ту пору земли мамка льда девкой была. Ну вот земли мамка, когда зад-то свой вверх показала, тут отец земли, бог, это видел и сверху порозовать (вступить в половое общение, - А.П.) упал. Ну, как порозовал-то, земля-девка-дьявол беременная стала, родила деревьев мамку, чтобы огонь доставать ребятам. Земли мамка гагару родила, тогда густо деревья выросли, оленя корм появился. Тогда все ребята стали жить, рождаться. Рыбу стал давать воды хозяин, земли соском - ягелем опени дикие стали кормиться. На земле их (рыбу и оленей, - А.П.) люди стали есть, все равно, что соском земли стали кормиться. Почему теперь земля стала родить для топки деревья, тальник - для летнего топлива? Для того чтобы все люди разжигали огонь и размножались..."

Слово "дьявол" нганасаны употребляют для обозначения божества и духа независимо от того, доброжелателен он или нет[13]. Более мелких духов, семейные святыни (койка), они называют шайтанами (заимствовано у русских, называющих шайтанами туземных духов). В этом тексте мамка деревьев и есть божество Хорэ, обеспечивающее гармонию биосферы, в чем огромную роль играют её дети - семь духов-гагар, поддерживающих земную твердь.

Тонкоматериальную причину наступившего экологического кризиса нганасаны видели в том, что исчезли сильные шаманы, поддерживавшие гармонию мира людей и мира духов. Добрые духи-помощники стали погибать, а духи-разрушители вошли в силу, стали уничтожать все живое на земле: "...Да, верно, когда шаманы умирают, тогда шайтаны тоже умирают" - так сказал дьявол земли. Когда я, будучи шаманом, шаманил, моя мамка-дьявол так говорила: "Оттого смерти стало много, что шаманы умерли. Шаманов много было, ледовок (погребений) меньше было..."

Вследствие гибели шаманов погибли и духи гагары, обеспечивавшие гармонию животного и растительного мира: "...Сначала, когда земля создалась, семь гагар поддерживали ноги земли. Семь гагар шайтанами были. Они держали ноги земли, и шайтанские (койка) деревья живы были, они были опорами земли. Когда шаманов не стало, много могил стало, ноги гагар стали подрезываться, земли дьявол стал грызть, от этого стали падать шайтаньи деревья. Мы здесь сидим, верно они (деревья) тут и полегли...".

Здесь шайтанские деревья (койка) - священные деревья, в которых обитают шаманские духи. В результате и сама мамка деревьев (Хорэ) потеряла почти все свои глаза (её глаза - шаманы), ноги её ослабли (её ноги - гагары, деревья), уснула и перестала противодействовать злу. Горнок так описывает наступивший апокалипсис:

"...Дерева отец - верхний бог души посылает. Земли мамка стала есть эти души. Земли дьявол, поедающий детские души, уродил мать шайтанских деревьев, предназначенных для нужд умирающих. Мамка, поедающая души людей, схватила гагар за горло, поэтому дьявол стал поедать души людей. Оттого стало много тратиться деревьев для нужд умирающих. Поэтому огонь стали жечь наполовину, оттого только половину огня стали насыпать в рот земли (Речь идет о злом духе земли, раскрывающем свою пасть, чтобы поглотить людей. Когда разжигается огонь, горячие угли идут ему в пасть и этим предохраняют людей от него, - А.П.).... Мамка земли свое сытое брюхо поднять не может, так как половина деревьев идет на могилу людей..."

Цель праздника чистого чума состояла в том, чтобы хотя бы частично восстановить утраченное равновесие. Вначале Горнок будит мамку деревьев (Хорэ) и с помощью жертвоприношений помогает ей восстановить свои силы и способности. Затем они вдвоем отправляются в путешествие: сначала в нижний мир, затем в верхний. Шаман Горнок так говорит мамке деревьев перед началом погружения в нижний мир:

"...Пойдем, я тебе дорогу покажу. Вот мы зайдем в рот земли дьявола, поедающего детей, и спустимся вниз. Вот семь гагар было пожрано. Это пожирающий земли дьявол съел. Вот мы пойдем в брюшину (в желудок. - А.П.) земли дьявола, вот мы

там будем собирать куски языков съеденных им гагар. Вот новый язык выправим. Вместо одного глаза парные глаза просить станем. Ну, что, у тебя силы-то достанет ли? Ну, чем я смогу пособить? Давай, попробую, я тебя подниму..."

Погружение начинается через отверстие (тонкоматериельное), находящееся под чистым чумом (см. рис.7). Чистый чум располагается в месте силы, где есть гиперпространственный тоннель, естественно, обычно там люди не живут, оно используется только для праздника. Вот как описывается первый слой нижнего мира, куда попадают шаман и божество:

"...Вот в эту дыру, как человек, увязающий в глине, мамка деревьев вниз стала падать и падать. Шибко низко упала, только увидел голову, туша (тело)-то такое же, как и лесина, стало у мамки. Вот я правил да лечил, да стала она с большую лесину. Оленьей кровью мазал да спиртом мазал, умирающую мамку правил. Вот тут землю далеко видать, как будто внизу земли оказались, как будто внутри земли утонули. В эту пору мамка сказала: "Ну, парень, давай отдыхать, полежим ночь..."

Утром начинается погружение в более глубокий слой нижнего мира в тело духа земли через его рот:

"...Вот затем головою вниз в землю нырнули. Это рот земли, куда после смерти душа уходит. Вот мы в рот этой, могилы изготовляющей, земли-деревьев мамки вошли, вниз спустились. Очень темное место, зари нету. "Ну, верно оттого темно, что мы попали в самую брюшину земли. На этой земле "нет травы, все камни. Это не камни. Сперва земля ровной была. Потом, когда стали помирать люди, шаманы, земли мамки рот зубами чавкал (жевал) людей, шаманов головы, кости рук и ног чавкал, вот они превратились в крошки. Ты думаешь, камень, это не камень, это деревьев дьявола жвачки. Кости, кожа человека упали сюда, вот это и есть то место..."

Они проходят это страшное темное место и подходят к ледяной сопке с дырой наверху; но внешний облик обманчив, и мамка деревьев объясняет, кто это:

"Я ее знаю, знаешь ли ты или нет. Лед - это голова голодной немощи. Сквозная дыра - это рот. До этого места дошли".

Дальше рассказывается история столкновения двух злых духов (немощей):

"...Почему это [она] все голову поднимает, рот открывает? Ты, парень, не знаешь. Когда голова земли дьявола кусала, чавкала рождающихся детей, шаманов, шайтанов, это чавканье дошло до слуха этого бога, и он пробудился. "Кто меня более, какой немощи зубы чавкают, пай-то мне будет или нет? Мне останется или вовсе кончится? Если ты всю землю опустошишь, тогда я к тебе драться приду. Если ты меня боишься, земли людей оставь, это мне в пай будет". Земли дьявол отвечает: "Но, дедушка, зачем ты разбудился? Я ведь молю тебя. Совсем людей земли кончать думала, да бери, ешь головы. Вот у охотников, живущих на краю земли, головы бери, чавкай, вот людей края земли всех кончай. Так говоря, земли дьявол дедушке голода кланялся. "У остальных людей головы брать немного подождать надо, пусть живут"..."

Они осторожно, чтобы не заметил злой дух, проходят мимо него, идут по голой ледяной земле и попадают к обитателю недавно построенного чума. Как выясняется, эта немочь - работник какого-то злого духа болезни, также охотящегося за душами людей. Интересно, что сначала они обращаются к нему как к мужчине, а затем - как к старой женщине (бабушка). Чтобы пройти, они договариваются о цене,

и обещают принести в жертву кусок ситца (который магически превратится в теплую одежду для духа); при этом просят не вызывать болезни у людей их племени: "...Вот наши люди теперь болеют, к этой немощи в гости пришли. Он не сидел здесь на земле, он сидел на середине дальнего шеста нового чума. Мы сказали немощи: "Какой тебе подарок нужен?". Он говорит: "Мне особенного подарка не нужно. Ведь я только работник. У меня есть хозяин. Хозяин посылал меня смотреть землю:"Есть там люди или нет, посмотри. Как только найдешь людей, пятнай их," - так говорил хозяин" - Если впереди меня голодная немощь придет, наверное всю землю опустошать станет, мне пая не оставит. И вот, сколько людей не найдешь до прихода голодной немощи, пятнай тело (т.е. ставь метки), пятнай ухо. Когда голодная немощь придет, пятнанных брать не станет".... Вот я думаю в этом чуме жить. Вот когда ты перестанешь камлать, нюки снимешь, тогда, наверное, с четырех сторон четыре ветра дуть станут. Как я тогда спать стану? Ветры, наверное, дуть станут. Если очень мне хочешь дать подарок, я тебе посоветую, какой подарок дать, - русский ситец. Им ты обмотай чум, когда нюки снимешь. Тогда четыре ветра дуть не станут. Смотри, у меня парки-то нет. Когда куском ситца чум обматывать станешь, на моем теле эта заплатка как бы паркой будет. Вот больше мне подарка не нужно. Если так сделаешь, ни одного человека не возьмешь, пусть все заболевают, всех оставим живыми". - "Вот, бабушка только, не делай ничего худого людям моей стороны". На это бабушка говорит: "... Вот если бы ты ко мне пришел лечить больного, я бы тебе шею свернула. Вот если бы ты лечил больного, я сердитой была бы. Я думала, что бубен зарычал ради больного, нынче ты новый чум справляешь, свою веру выполняешь, этим ты мне не мешаешь. Оттого мои слова мирные. Вот ты долго стоял здесь, теперь следуй своей дорогой".

В диалоге упомянута еще одна интересная деталь мира шамана: чистый чум, построенный в нашем среднем мире, магически отражается в мире нижнем и превращается в жилище для духа немочи. Они снова идут по голому льду и приходят к краю ледяной земли, где находятся верховья семи ручьев, сливающихся в одно русло. "Ну, что, деревьев мамка, до какой земли дошли?". На это мамка деревьев говорит:

"Парень, вот что, земли мамка, когда в начале корни всякой травы, тальника рождала, мочу свою пускала семью ручьями. Вот это семь кишек, где рождаются души людей всяких, семи орд, русских, юраков, остяков и других. Вот теперь, когда каждый человек из этих семи орд рождается, душа его здесь создается".

В месте слияния стоят три дерева, выросшие из одного корня,- это три немочи, посланные в наказание за инцест (правда, как считает шаман, ими же и спровоцированный):

"Три немощи нашли. Одна крайняя лесина начало болезни - (тестикулы пухнут, средняя лесина начало болезни - брюхо пухнет, третья лесина, самая малая, начало болезни, когда моча сама идет". Вот теперь, до этих трех дедушек дойдя, стали кланяться и говорить: "Дедушка, вы почему вышли, детей и так мало, и так-то нерожающих женщин много, и так-то непроизводящих парней много". Они говорят: "Мы не виноваты. На вашей земле два брата с сестрой вступили в общение. На том месте, где они сошлись, три дерева немощи выросли". "Дедушка, зачем ты говоришь, что ребята тебя разбудили. Ребята не виноваты, они тебя не будили. Вот потому пошли болезни, что ты двух братьев разбудил от сна и внушил им вступить в общение с сестрой. Они не виноваты, ты в этом виноват. Вот поэтому девки стали хворать и у них детей не стало. Оттого много людей, без детей сидят, женщины бездетные стали. В другой раз этого не делай". После этого мамка деревьев и шаман прыгают в реку и смывают грязь от немощи, чтобы не заболеть: "Три немощи дьявола прошли, стали плавать на самой середине воды. "Деревьев мамка, куда мы следуем, мы ведь замерзнем". - "Вот, парень, вы говорили, что немощь нас поедала. Мы следуем по воде,

которая смывает, полоскает грязь со рта этой немощи. Я шайтаньих деревьев мать, меня она тоже кусала. Вот себя умываю этой водой, вот поэтому по ней плыву..."

В конце концов они приплывают к узкому месту между двумя мысами и погода резко меняется: "...У концов этих мысов с обеих сторон песок оказался. Жарко, печет солнце, на лице сухо стало. Ветер стал дуть на этот песок, как пурга стала. Ничего не видать, туман поднялся. Очень темно стало. На одном мысу торчат целые оленьи рога, на другом - посередине обломанные. На этом месте мы остановились..."

Тут они наконец встречают доброго бога подземного мира. Мамка деревьев так объясняет истинную природу увиденного: "Один мыс - это спина немощи вши дедушки. Другой мыс - это спина дедушки, делающего шайтанов и иконы. Почему эти мысы сошлись так близко? Вошки старик хочет на земле всех людей прикончить. Иконы отец, шайтана отец-бог этого дедушку вошки стережет, лежит. Ему жалко стало людей на земле. Иконы отец, шайтана отец, стал драться с дедушкой вошки. И вот рога попомал ему. Теперь силы у дедушки вошки только и стало. Вот теперь они лежат и отдыхают. Это не песок кружится, это от сердитой души их пар идет. И вот когда два таких больших бога отдыхают, тогда все же живут и долганская орда, и самоедская орда. Все, дедушка, до вашего края, места допли, вот кланяемся вам. Вот на нашей земле все люди кончились, пусто стало. Вот, найдя вас, кланяемся, лежите, не вставайте!"

Обратим внимание, что у нганасан, как и у некоторых других народов, рога являются символом силы, энергии. Если рога сломаны, значит, сила потеряна. Аналогичное отмечается у кельтов, в Индии, Тибете: рога никогда не символизировали зло; они могли быть принадлежностью как доброго, так и злого Бога. Еще одна интересная деталь - добрый Бог связывается с православной иконой. Это, естественно, отражение более поздних реалий шаманизма, появившихся после освоения Сибири русскими и принятия христианства многими шаманами.

Но вернемся к камланию. Наши путешественники останавливаются на ночлег. Утром они кланяются двум Богам, охраняющим проход, просят их пропустить, плывут дальше по реке, спускаясь к её устью и попадая в большое озеро. Посреди озера - девять рогатых сопок. Тут мамка деревьев (Хорэ) поясняет, что река, на самом деле, кишка земли мамки, а сопки совсем не сопки:

"Вот ты думаешь, это сопки. Нет, это не сопки. Это место, где спят девять братьев-стариков. Это не девять сопок, это животы их вверх лежат. Ты думал, на этих девяти сопках девять рогов. Это не рога, это дедушек кишки (Penis'ы) торчат на середине живота._ Вот ты сейчас новый чум устраиваешь, добрый день просить стал. Вот если тебе для этого нужна дорога, у основания девяти кишок, разветвляясь, вниз идет отверстие. Вот тут и есть твоя дорога... Ну вот, парень, когда надо будет просить тебе добрый день, ты сюда придешь. Здесь очень мудреная земля." В этом месте происходит переход на следующий слой нижнего мира, где находятся благостные боги, дающие шаманский дар. Шаман видит перед собой девять чумов, в них сидят девять женщин. Горнок просит мамку деревьев подсказать, куда идти дальше: "...Ну, мамка, чем пособишь, доколь будет идти дорога? Когда лететь будем?... Мамка, я ведь земли не знаю. Я ведь не шайтан, как будто бы только вчера родился, оттого ничего не знаю".

Обратим внимание, насколько проработана гордыня у этого знаменитого очень старого шамана, который не стесняется сказать, что он только в начале пути, знает еще очень мало. Именно это отличает истинную шаманскую традицию от современных "шаманов-экстрасенсов" и многочисленных нью-эйджевских подделок.

Путешественники забираются на верх сопки (чума, живота) и проникают внутрь:

"...Вот поднялись на самый верх брюха дедушки. По кишке (Penis) спустились. Внизу кишка совсем узкой стала, насилу пролезли, пока добрались до самого нутра туши. Там мокро, там широко стало. К матери чума попали в гости..." Этот путь уже сложнее - требуются подсказки, чтобы найти верные проходы, нужны усилия, чтобы их преодолеть. Нетрудно заметить самоподобную, фрактальную организацию пространства - сначала девять сопок, потом девять чумов, внутри чума-живота у хозяйки девять дочерей. Хозяйка чума оказывается матерью огня (энергии пищи, в более широком смысле этого слова). Её девять дочерей дают пищу всем рождающимся на свет существам. Но люди - тоже чья-то пища, поэтому одна из дочерей является матерью немочи войны, убивающей людей. В этом чуме шаман рассказывает о том, как плохо стало жить людям, и просит им помочь:

"Наши люди так просто умирают, ведь жалко, самоед ведь тоже солнца желает. Вот поэтому мы счастливый день испрашиваем, дай нам счастливых дней, такие дни очень нехорошие. Болезней очень много, в такую пургу, в этакий мороз, в этакую темную пору донимают нас работами. В эти дни шибко худо, трудно. Что, мамка? Прошу у тебя добрых дней и дошел до этой земли".

Наступает ночь, а на следущее утро старшая мамка дает три дара (неугасимый огонь, улов рыбы и поголовье оленей):

"Ну, ладно, доколе ты живой, бери тальник мамки огня, рождающая женщина пусть этим тальником окуривается. Огонь не будет угасать, вечно будут огонь разводить люди земли. В рыболовную пору рыбная еда будет, рыбу мы прятать не будем... Ну, ладно, оленя корм - ягель бери..."

Шаману обещано счастье, если весной он найдет новорожденного олененка с четырьмя кривыми ногами:

"...Вот, бросишь (ягель на копанище), когда весной семь куч чумов близко сидеть станут, в пору отела телят. Тогда телята будут родиться. Вот в это время уродится теленок с четырьмя кривыми ногами. Потом ты, следуя обратно по дороге, откуда появилась душа теленка, придешь ко мне, тогда счастье будет, счастье дам тебе..."

Получив дары, шаман и мамка деревьев возвращаются на озеро девяти дедушек, и мамка выбирает дальнейший путь по нижней реке (сердечной артерии):

"Вот земли мамка животом вверх лежит. Вот мы по кишкам мамки земли последовали. Вот на большом озере три устья видели. Вот сначала попали в горло, затем в брюшину, затем дальше брюшину прошли. Самая средняя река - это кишка, которая делит брюхо посередине надвое. По этой кишке не станем гонять (следовать), по другой, крайней кишке гонять станем. Вот по ней в спине кровь течет, и там, где она кончается, сердце есть. Вот сзади сердца есть чум. Там немощь есть. Земли мамка сердце в этом чуме держит. Вот

когда ее сердце царапать станут, война будет, и кому-то станет охота воевать. Вот надо пойти туда и спрашивать, будет ли война. Туда пойдем".

Приплыв к чуму, они заходят в него через дверь. Обратим внимание, что путешественники всякий раз в локальное гиперпространство попадают по-разному: иногда пролезая под пологом, иногда через потолок, иногда через дверь; более того, случается, что обратно выйти через вход бывает уже невозможно. Одно из важных качеств шамана - умение определять место расположения прохода. В такой ситуации оказывается Горнок, когда говорит с немощью войны (дурным дедушкой):

"Ну, дедушка, будет ли худой день? Я тебя спрашиваю. Тихий день дашь ли? Мы пришли на это место". Дедушка говорит: "Парень, мирно будет, худо не будет. Вот иконы отец, шайтана отец будто у меня четыре ноги связал, поэтому мирно будет. Со связанными ногами как буду бодать сердце мамки земли?". Мамка деревьев сказала: "У меня больше дела нет, худого года не будет, войны не будет, спасибо, спасибо".

Однако дурной дедушка закрывает входную дверь и не хочет выпускать обратно путешественников.

Тут шаман использовал один из приемов имитативной магии: во время камлания он несколько раз вгонял себе в живот остро отточенный нож по самую рукоятку - тем самым (по принципу подобия) было создано отверстие в теле мамки земли в нижнем мире:

"... Когда шаман тело свое прокалывал, этим как будто дверь открывал. Вот через эту проколотую дыру вышли и пошли дальше по дыхательному горлу. Вот дошли до основания языка мамки земли. Там как будто чум стоит. Зашли туда, одна русская баба сидит". "Ты какая русская баба?" - "Разве вы меня не знаете? Я - мать-икона крещеных, шаманов мать. Вот когда ребята станут делать новых шаманов или новых шайтанов, я дам им железные шкуры - парку. Оттого я мать железа, оттого я мать русской иконы. Вот наверху есть самоедский бог. Я от него рожаю, он - мой мужик. Почему же мой мужик наверх поднялся? Вот он с немощью войны подрался, силы у него не хватило, и он убежал. Вот теперь я стала работницей немощи войны. Что он велит делать, то и делаю. Он говорит: "Ты ведь живешь у основания языка мамки земли. Вот основание языка ты и царапай". И вот когда я царапаю, у русских много разных затей появляется. Много леса рубят, из-за этого деревья шайтана померли".

Деревья шайтана - это священные деревья, в которых живут духи леса. Горнок так описывает дальнейшее разрушение тонкоматериальной экологии:

"Срубая шайтанов деревья, этим стали они часто открывать рот земли, оттого много самоедов стало умирать и девять ртов мамки земли много людей стали проглатывать. В старину самоед, сам свою жизнь охраняя, в меру топки огня рубил деревья и было мало умирающих. Вот поэтому нынче стало много умирающих. Все шаманы умерли, осталась одна моя голова. Пока я пойду в одно место лечить больного, болезнь в другом месте станет кончать людей. Какая же польза будет?"

Снова наступает ночь, а утром путешественники по языку мамки-земли возвращаются к началу пути, её рту. Однако теперь ландшафт выглядит несколько иначе (это типично для путешествий по многомерному тонкоматериальному миру):

"Вот пошли по языку мамки земли, подошли к тому месту, где рот открывается. На самой середине языка жидкость, как сопли, собралась. И вот когда завечерело, ударила

непогода, ветер поднял землю. Мой дьявол (дух помощник), испугавшись, спрятался. Я спросил: "Ну, мать, до какой земли дошли?". Мамка сказала: "Вот когда здесь тихая погода, всяких орд умерших людей кладут сюда в землю. И вот когда умирающие бывают жирными, земли мамка разжевывает этих жирных людей, жир их тает, в виде жидкой сопли по языку стекает. Когда становится ветреная погода, вода эта уносит душу. Вот до какого места дошли".

Изо рта они проплывают по воде, уносящей души умерших, и выходят в первый слой нижнего мира (где провели первую ночь). Дорога пролегает по ледяной равнине (по словам мамки деревьев, раньше там был огромный хребет, но его изрыли на могилы). Они доходят до трех разноцветных сопок (на самом деле это лбы трех очередных немочей, настроенных весьма враждебно по отношению к шаману). Здесь происходит разговор, в котором снова возникает тема надвигающегося апокалипсиса:

"Трое дедушек, почему вы глядите туда?". Трое дедушек ответили (шаману): "Совсем новую одежду ты надел, совсем как новое шайтанское дерево. Оттого глядим, что думали - все шаманы кончились. Еще один есть, оказывается. Глядим это новая лопоть (одежда) надета, новые тяжи надеты,- это нам очень не любо". На это я сказал: "Ну, дедушка, ведь я один остался. Что, разве я мешаю? Нате, возьмите мою голову, все равно я единственный остался. Как будем жить, если на земле пусто окажется? Разве вам не жалко? Совсем мало стало детей, в будущем так жить нельзя, орды совсем мало стало. Если я виноват, возьмите мою голову. Если же я не виноват, как вы посмеете взять мою голову. Я никому не мешаю. Вы сами, хозяева, хотите землю опустошить. Если землю жалеете, этого не делайте".

Следующий этап - ритуальная охота, призванная обеспечить племя (род) добычей. Сначалу шаману подсовывают двух фальшивых оленей (оленя дедушки голода и дедушки вошки), от которых люди будут умирать, но мамка (Хорэ) помогает не совершить ошибки. Затем они находят мамку еды оленя (выглядит как стебелек бадьяна), мамка деревьев говорит:

"Вот теперь стреляй из лука в самую середину. Вот попадешь стрелой в самую середину его, тогда еды, промысла много будет. Вот до какого места дошли. Давай теперь завяжем тебе глаза. Вот теперь, если ты с завязанными глазами мимо середины бадуя (бадьяна) пропустишь стрелу, тогда наши люди голодать станут". Вот тогда мне глаза завязали, шайтаньими глазами стал видеть. Я лук натягивал, два раза выстрелил. Люди, находившиеся внутри чума, сказали: "Вот ты какой, с завязанными глазами как будто зрячий попал". В этот день весь чум угощался, кормился и я, отдохнул, полежал. Настало утро, значит мы (в этом году) много диких оленей станем есть".

Утром они подходят к двум сопкам, стоящим рядом с водой, над которыми висят семь кишок (Penis'ов) месяца. Отсюда начинается путь в верхний мир. Для подъема шаман запрягает крылатого дьявола (духа):

"...Вот по кишке месяца вверх стали подниматься. Вот, поднявшись, попали туда, откуда расходятся эти семь кишок. Ну вот, у основания трех кишок увидели без парки, без бакарей голого мужчину, который сидя как будто выдергивал шерсть белой важенки и сдувал вниз на землю. "Мать дерева, кто это такой?", - спросил я. - "Это немощь, препятствующая благополучным родам. Вот и у долган, и у русских, и у самоедов женщина становится беременной, потом рождается ребенок, но скоро умирает. Вот эта немощь, в виде

пушинки шерсти пускает вниз эти несчастные дни, в которые суждено рождаться этим умирающим детям. Если бы этой немощи не было, народу было бы больше".

Дальше их дорога идет вдоль кишки месяца и они держат путь к мамке, дающей новорожденным (людям и животным) глаза. По представлениям нганасан это происходит следующим образом:

"...Настоящую душу земли мамка родит, хранит. Вот глаза создаются мамкой сверху. По нашей вере, глаза дает месяц, душу земли мамка родит. Вот нас рождающий мужик-бог настоящих-то две жены имеет. Большая-то жена - мамка земли, маленькая-то жена - месяца мамка. Вот поэтому и самоед, и долган, и русский исчисляют время беременности по месяцам. Без мамки месяца глаза не будут рождаться, без мамки-земли душа не будет рождаться. Вот когда две мамки вместе рождают, родятся люди..."

Они плывут по реке, разветвляющейся затем на семь отдельных русел (это моча месяцевой кишки), встречают еще несколько родовых немощей и останавливаются на ночевку. Утром в самом начале пути они пересекают дорогу большой немочи, той самой, которую уже встречали в нижнем мире, там, где в месте слияния семи ручьев выросли из одного комля три дерева - три немочи, связанные с первородным инцестом. Это прекрасный пример гиперпространственной склейки, соединяющей через многомерное пространство два удаленных мира.

Затем они находят два ящика с глазами, которые посылает мамка месяца; дальше встречают на нижней (северной) стороне очень тощую бесплодную олениху:

"..."Что это такое? Как будто это важенка из одних костей состоит. Почему это конец (вагины) под ее копчиком шевелится, суживается и расширяется? Я боюсь, что это такое?". Мамка на это сказала: "Это немощь нерожающих женщин и оленей-нетелей. Она стремится к случке, но напрасно. Поэтому-то и шевелится ее (вагина). Вот эта немощь потмокроту у женщины вытягивает. Оттого женщины становятся тощими и перестают рожать".

После ночевки они продолжают свой путь и приходят к большому чуму:

"...Вот дальше пошли, дошли до того места, где показалась верхушка чума. Кругом дымохода семь месяцев нарисовано. Вот когда пошли ближе, и чум показался. Вокруг чума будто семь месяцев стоят. Вход-то в чум насилу нашли. Покрышка-то входа оказалась сделанной из шкур лиц четырех немощей, сшитых вместе. Вот от середины двери пятном глядят эти лица. "Ну, мамка, до какой страны дошли?"..." Это оказывается чум мамки глаз, второй жены Бога верхнего мира, зачинающего души людей: "...Мамка (Хорэ) сказала: "Как, ты не знаешь? Это души шаманских глаз мамки. Вот это девяти месяцев мамка, девять месяцев старухины девки. Вот поэтому люди девять месяцев считают. Теперь - дверь из шкур рож четырех немощей: эти рожи старухины четыре мужика. Один мужик - немощь снежной слепоты, другой мужик- немощь одноглазия, третий мужик - немощь близорукости, четвертый мужик - немощь глазных болезней. Вот от них и происходят слепые, одноглазые, близорукие, больные глазами новорожденные. Вот мамка месяца новорожденному ровно два глаза посылает. Один из мужиков по пути оба глаза выкрадывает, оттого слепые рождаются; другой мужик один глаз выкрадывает, оттого одноглазые рождаются; другой мужик половину глаза крадет, оттого узкоглазые (близорукие) рождаются, другой мужик остроту зрения крадет, оттого с больными глазами рождаются". Вот поэтому теперь мало людей, имеющих хорошие глаза. Вот эти дьяволы и воруют у всех орд глаза. Оттого бедных стало много. Как будут ходить, промышлять люди с плохими глазами? Сидят они на месте. Зачем слепых много стало? Вот почему я и шаманю, прошу: "Дай, мамка, людям хорошие глаза".

Внутрь чума они попадают через вход, и видят там мамку глаз в образе маленькой девочки:

"...Вот мамка глаз оказалась видом как маленькая девочка. На лбу у ней оказалось солнце, на груди семь месяцев. Вот она сказала: "Аа, какие это гости пришли, что вам надо?". Мы сказали: "Вот мы погаными стали, хотим получить шайтаньи глаза. Глаза у нас ослабли от плача, дьявол земли нас попортил, оттого как бы ослепли, другие глаза нам нужны". - "Ну, ладно, как много гостей прибыло. Много гостей не нужно, у меня и так есть три бабы, из которых одна ночью огонь разжигает. У меня ведь два чума. В другом чуме живет шайтанов, докторов делающий бог. Добрый или нехороший совет после дам. Деревьев мамка и ты, парень, ночуйте там. Две бабы пусть с вами ночуют. Одна из них - гусю, рыбе, червяку глаза дающая мамка, в те месяцы, когда несутся птицы и рыба мечет икру. Другая мамка - глаза домашнему и дикому оленю дающая, песцу дающая мамка"...

В следующий чум они попадают через отверстие, находящееся за очагом. Второй Бог выглядит как маленький мальчик. Они остаются там ночевать вместе с двумя женщинами, посланными с ними мамкой глаз (это напоминает тантрическую инициацию; к сожалению, подробности проведенной ночи Горнок не сообщает). Утром они возвращаются в первый чум. Мамка глаз говорит:

"Много глаз стало помирать, родить погано стало. Земля снова корм траву для оленей, для промысла станет родить, потому что об этом мамка деревьев просит. Вот когда снова уйдете из моего чума во второй чум, там будут подарки. Вас доктора отец, Миколы-иконы отец, вместо меня, одарит". Они снова идут в чум, где ночевали, и Бог-отец шаманов-целителей спрашивает: "Откуда пришли, гости, что нужно?". - "Земля стала погибать, надо помочь. Надо, чтобы добрые дни наступили, за этим пришли. Дни наступили плохие, оленей стало мало, промысла стало меньше. Многие люди болеть стали, слепыми стали - вот из-за этих мук пришли сюда. Зачем нас забросили, кто нас будет опекать? Отца ищем, мать ищем. У нас сил не хватает, земли дьявол души шаманов поедает. Поэтому мы и просим тебя. Вот теперь нам нужно добрых дней, худые дни бросить надо. Вот нужно нам добрые дни, чтобы рождались дети. Нет у нас сил поправлять больных, нет у нас сил слепые глаза поправлять. Вот когда тебя нашли, мы и говорим тебе: "Отец, дай нам силу". На это шаман получил ответ: "Вот потом, когда придешь, камлая над больными, мало будет умирающих. Если бы дал тебе большую силу поправлять всех больных, дьявол земли каждый день с тобою дрался бы. Поэтому наделяю тебя средней силой. Я тебе будущие дни даю, до седых волос станешь жить. Большой нужды испытывать не будешь, в меру будешь жить".

Таким образом шаман получает самый главный дар - доступ к источнику жизненной силы, энергии. Сразу после этого открывается отверстие в земле под очагом - дорога в средний мир - и мамка деревьев говорит:

"Вот эта дыра, - вот когда ради самоедских людей ты станешь шаманить, прежде, чем просить у болезни, станешь испрашивать себе силу через эту дыру, станешь кричать: "Отец, мамка, дай силу !" Вот по этой дыре на тебя будет сходить сила".

Возвращение на землю происходит не сразу. Сначала они проваливаются в первый слой нижнего мира, опять ко рту земли, с которого начиналось их путешествие:

"...Вот теперь вместе с мамкой деревьев... по отверстию провалились вниз. И вот уселись рядом около двух ям-рек: "Мамка, до какой земли мы дошли?". - "Мы попали на неладную землю. Вот одна яма-река - это яма, которую рубят топором и в которую кладут мертвых, это пожирающий земли рот. Другая яма-река - зубы земли, поедающие деревья. Вот эти оба рта проглатывают умирающих. Вот эти два рта земли мы нашли здесь. Ну вот,

прямо пойдем, будем гонять по руслам двух ямных рек". Вот гоняли, гоняли по ним вниз, теперь темная пора наступила. И вот когда мы следовали по руслам рек, упал туман. Теперь мы под гору, под высокий яр попали. Теперь туман рассеиваться стал. Сильно широкой стала вода. Река разделилась на два русла, по одному руслу мы стали спускаться и дошли до того места, где эти русла снова сошлись. Вот за рекой показалась вдали узкая, как веревка, полоска земли. Эта земля оказалась длинным песчаным мысом. На самой середине этого песчаного яра, у самого края воды стоял очень большой чум. "Мать деревьев, что это такое? До какой страны дошли, не знаешь ли?". "Вот эта вода, по которой уплывают в брюхо земли покойники..."

Отсюда они поднимаются по руслам рек, приносящих ко рту земли мертвых, проходят целый ряд испытаний и, наконец, переходят в средний мир:

"...Вот сначала на этой земле как будто зима была, затем лето настало. Куда ни попало, в разные стороны быстрые ручейки протекли, везде озера, озера и озера. Все озера талые, кругом тишина. Вот из-за множества рыб в них вода волнуется. Когда до этих мест дошли, деревьев мамка меня трижды закружила и остановила. Затем она отряхнулась, подобно оленю, и сказала: "Ну, парень, теперь стой". Я сказал: "Ну, мамка, я не знаю, где мы остановились. Люди меня станут спрашивать". - "Ты так говори: "Вот в страну, в которой родился, божескую страну возвратился я. До уродившей меня матери земли дошел я. Вот тут, на мысу, на беременном ее животе стоим".

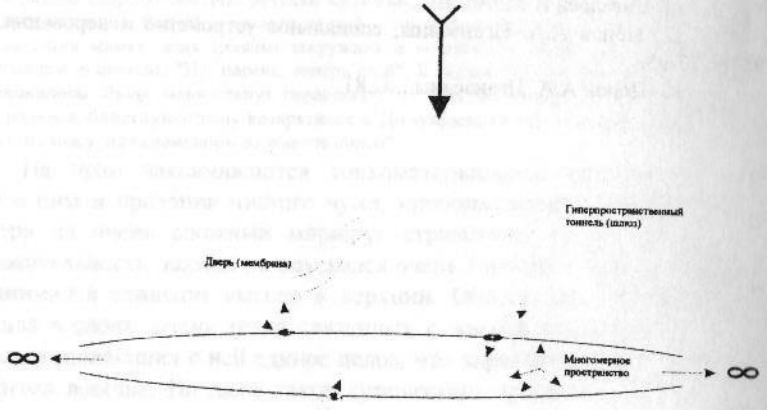
На этом заканчиваются тонкоматериальное путешествие, а вместе с ним и праздник чистого чума, продолжавшийся девять дней. Несмотря на очень сложный маршрут странствия, на его большую продолжительность, шаман не опускался очень глубоко в нижний мир и не поднимался слишком высоко в верхний. Область его путешествия пролегала в слоях, очень тесно связанных с земной реальностью и во многом составляющих с ней единое целое, что характерно для практики шаманизма вообще. Но даже такое путешествие требовало от шамана мобилизации всех его сил и стало возможным только благодаря покровительству богини Хорэ и его многочисленных духов-помошников. Горнок был одним из последних знаменитых нганасанских шаманов, обладавших огромной силой и умением. Все это показывает, как велика пропасть между реальным шаманизмом и его многочисленными имитациями, распространившемися в последнее время.

Таким образом использование концептуального аппарата современной трансперсональной психологии, ее опыта в описании измененных состояний сознания может оказать очень серьезную помощь при анализе образов и видений шамана. Особого внимания с этой точки зрения заслуживает картографирование реальности, воспринимаемой в шаманских состояниях сознания, и использование современных представлений об информационной природе архетипических образов при анализе символики и языка шаманизма.

Примечания

1.Капра Ф. Дао физики. СПб., 1994, с.60.
2.Matthews J. The celtic shaman. Element, Dorset, 1991, p.35.
3.Rucker R. The fourth dimension. Penguin Books, GB, 1985, p.57.
4.Юнг К. Архетип и символ. М., 1991, с.65.
5. Юнг К. Архетип...
6. Юнг К. Архетип...
7. Юнг К. Воспоминания, сновидения, размышления. Киев, 1994, с.367.
8. Сагалаев А.М. Алтай в зеркале мифа. Новосибирск, 1992, с.48-49.
9. Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л., 1991, с.86.
10.Сагалаев А.М. Алтай... С.49.
11. Сагалаев А.М. Алтай...
12. Попов А.А. Нганасаны, социальное устройство и верования. Л., 1984, с.77-93.
13. Попов А.А. Нганасаны... С.81.

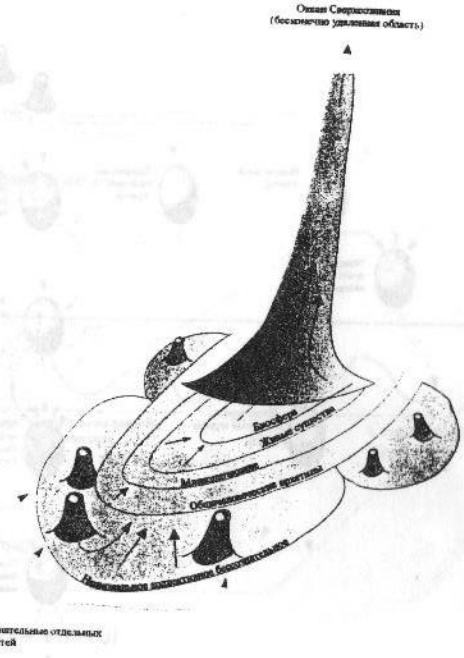
а. вид бесконечной вселенной из вне, из гиперпространства



б. вид бесконечной вселенной изнутри

Рис. 1 Связи между отдельными мирами в многомерной вселенной

а. Переход от индивидуального к коллективному бессознательному



б. Уровни иерархии древа мира

Рис.2 Древо мира и иерархия слоев коллективного бессознательного

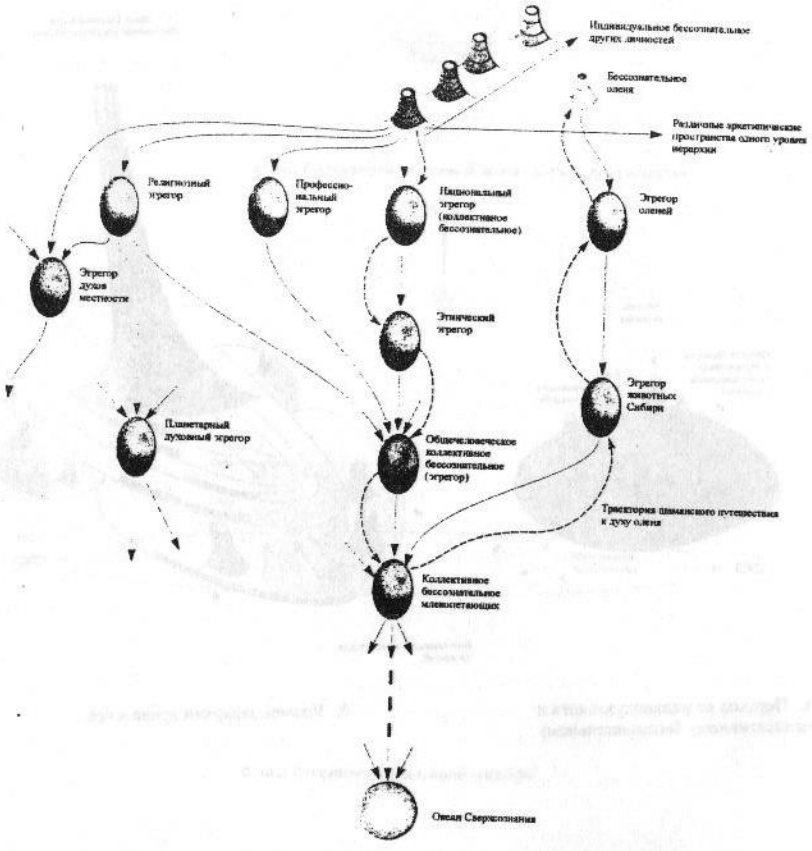


Рис 3 Один из двухмерных срезов Древа мира

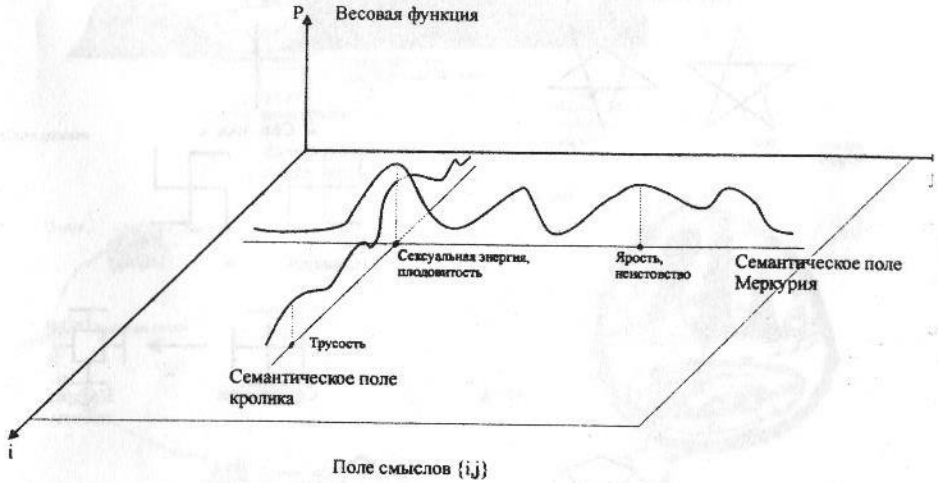


Рис. 4. Пересечение весовых функций семантических полей Меркурия и кролика

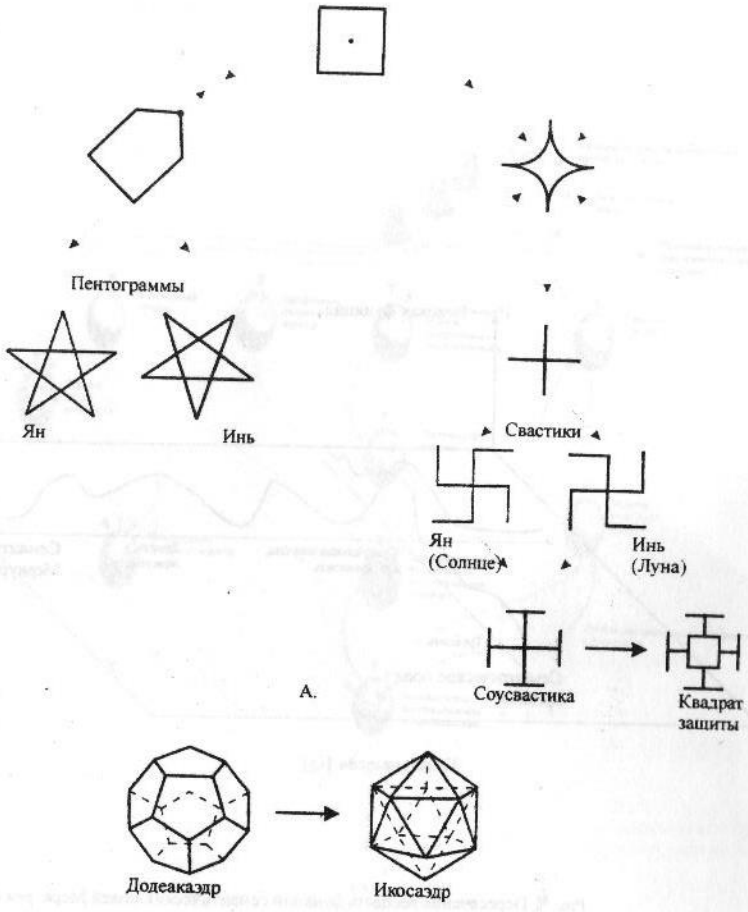


Рис. 5. Трансформации геометрических архетипов в двухмерном (А) и трехмерном (Б) пространствах

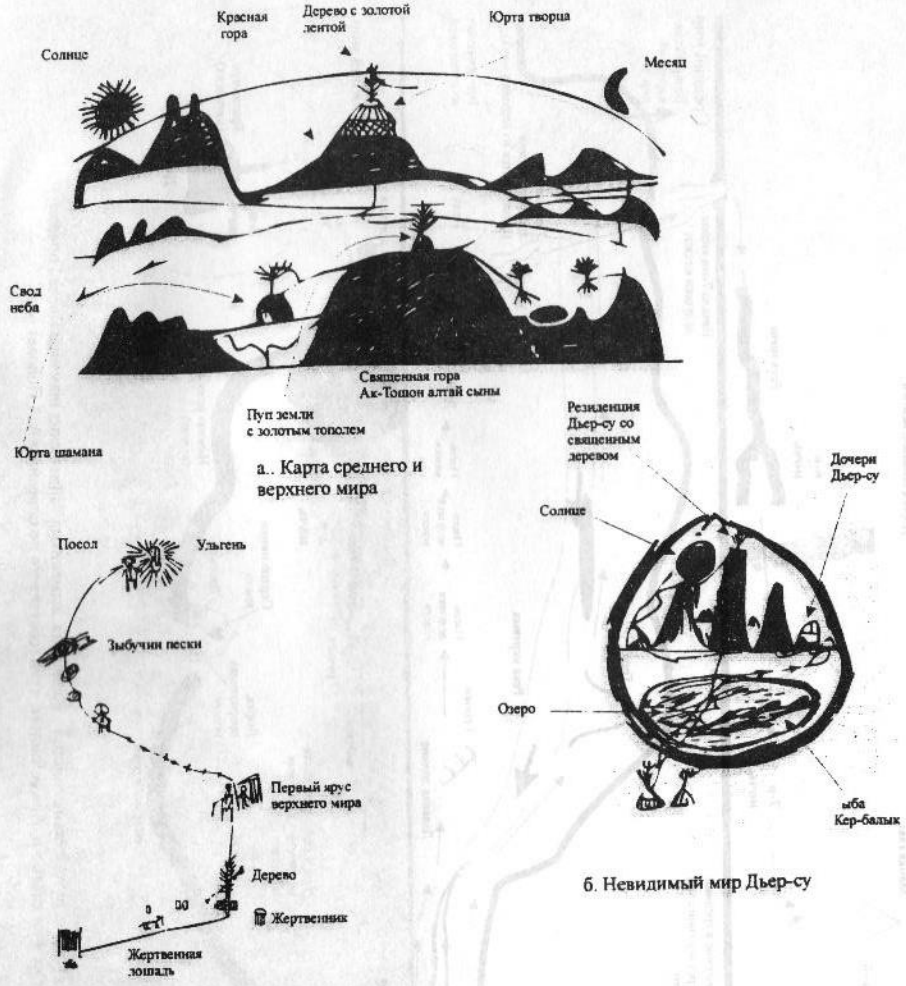


Рис. 6. Шаманские карты в Алтайской традиции

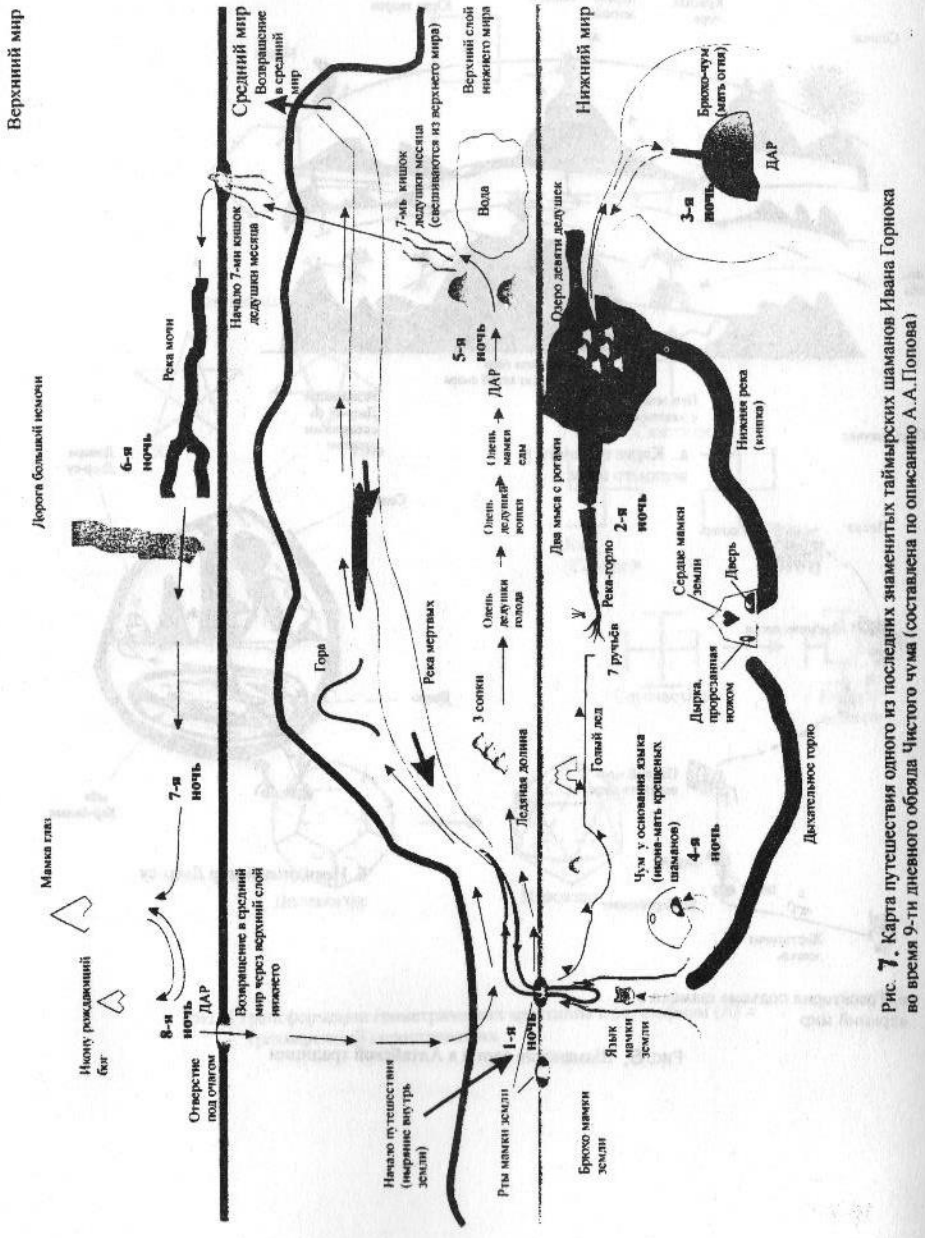


Рис. 7. Карта путешествия одного из последних знаменитых таймырских шаманов Ивана Горнока во время 9-ти дневного обряда Чистого чума (составлена по описанию А.А.Попова)

В.И.Харитонова

ВАРИАЦИИ НА ТЕМУ ...

Странствия по мирам Психической Вселенной в традиционном и экспериментальном шаманизме

Камлания шаманов поражали сторонних наблюдателей не только своей эксцентричностью, экзальтацией основных действующих лиц, их актерским мастерством и иллюзионистскими трюками, но и теми странными рассказами - "фантазиями" - о путешествиях в невидимых простым глазом мирах, которые совершал способный входить в измененное состояние сознания человек в процессе своего трансово-экстатического действа. Описания потусторонних странствий, относимые исследователями культуры к фольклорно-мифологической прозе, традиционно рассматривались с помощью привычных фольклорно-этнографических и культурологических концепций. Эти методы прекрасно работали в применении к материалу "классического шаманства".

Отношение к мирам шаманских духов и божеств несомненно должно было измениться с первыми опытами самих исследователей, рискнувших приобщиться к традиционной культуре аборигенов. Попытки обретения шаманского статуса, позволившие специалистам "увидеть" странные миры, известные им ранее только по описаниям "посвященных", актуализировали вопрос о способах и закономерностях порождения тонкоматериальных картин. Проблема, бывшая ранее всецело в ведении психиатров и психологов, заинтересовала антропологов, тем более что она имела прямое отношение к давно дискутируемому вопросу о психическом здоровье шаманов.

Не вдаваясь в подробности исследований в названной области, поскольку это не имеет отношения к цели данной публикации - представлению современных материалов - отмечу, что в сложившейся в последнее десятилетие российской культурной ситуации есть один довольно выигрышный момент для наблюдений и экспериментального изучения вопросов психоментального комплекса аборигенного населения шаманствующих этносов. Активизация культурно-религиозных движений на местах, повсеместный интерес к магико-мистической сфере проявлений бытия, увлечение различными оккультными учениями, эзотерикой породили огромное число практикующих работу в ИСС в различных вариантах. Глобализация и универсализация магико- и религиозно-мистического опыта, сохраняя основы Знания, ведет к изменениям - возможно, весьма значительным - традиционных представлений, что демонстрирует современное

"неошаманство". В этом русле интересны, как мне представляется, попытки оживить шаманскую традицию, вернуться к духовному наследию своего народа, предпринимаемые в последние годы хакасской шаманкой Т.В.Кобежиковой, материалы из интервью с которой здесь публикуются.

Наблюдения за трансформациями культуры в переломные моменты истории особенно познавательны. У исследователей в такие периоды есть уникальная возможность зафиксировать ценнейший материал, хотя он может казаться в настоящее время не очень интересным и не особенно важным: значимость сделанных записей, как известно из практики, оценивается более потомками, нежели чем современниками. Нынешние неошаманские эксперименты пока относятся к категории тех, что еще не введены в научный оборот в должной мере. Надо полагать, любой из шамановедов согласится, видимо, с тем, что это любопытный вариант видоизменения традиции.

Однако, помимо довольно закономерных трансформаций традиционной практики и знания, современный материал путешествий по "психической Вселенной" предлагает ряд занимательных проблем. Одна из них связана с особенностями восприятия сознанием конкретного индивида того или иного варианта "психического мира". Это проявляется по-разному в различных техниках. Например, в практике последователей М.Харнера, даже если речь идет о случайном сеансе (см. сообщение А.А.Сафтуфа) человека, имеющего солидный собственный визионерский опыт в иной традиции, наблюдается детализированное путешествование по мирам, ранее неизвестным адепту ни по каким описаниям. То же самое происходит и с человеком, не занимавшимся прежде тренингом ИСС ни в каких вариантах (см. записи от А.Л.Слободовой).

Содержательные картины психического иномирья и оригинальные интерпретации проблемы порождения психического видения предлагает Е.В.Батова, человек, далекий от собственно шаманской культуры, однако максимально приблизившийся к пониманию сути происходящего в любой из техник работы в ИСС, в силу врожденной способности к ясновидению и в результате освоения многих из ИСС-практик.

Помимо собственно описаний странствий по "мирам психической Вселенной" предлагаемые сокращенные варианты интервью содержат ряд ценных сведений и интересных комментариев культурологического характера.

Сведения об интервьюируемых:

1. ТАТЬЯНА ВАСИЛЬЕВНА КОБЕЖИКОВА. Окончила Красноярский пединститут (биолог/географ). Имеет наследственные шаманские способности, практикует с детства. Первое шаманское посвящение получено в Туве в 1996 году (посвящение духами - в 1990 году). Целительское образование получено во ВНИЦТНМ "ЭНИОМ" (Москва) в 1995 г. Постоянное место жительства - Абакан. Кобежинова Т.В. - одна из создательниц лаборатории по исследованию методик народной медицины, руководитель Центра шаманской религии. В настоящее время активно занимается освящением мест традиционных культовых поклонений. Считает, что шаманизм должен стать официально признанной религией аборигенных народов Сибири.

Некоторые материалы, записанные от Т.В.Кобежиковой, публиковались ранее: 1)"Избранники духов, "преемники колдунов", "посвященные учителями": обретение магико-мистических свойств, знаний, навыков // ЭО, 1997, N 5; 2)Заговорно-заклинательное искусство восточных славян // Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т.3. М., 1999.

2. АЛЕКСАНДР АФАНАСЬЕВИЧ САФТУФ, 1966 г.р. Образование - среднее специальное. Наследственные способности к целительству. Традиционное духовное наследование Знания (в видениях); обучение у знахарей и колдунов-профессионалов. Целительское образование: школа Ю.Лонга, высшие курсы биоэнерготерапии ВНИЦТНМ "ЭНИОМ" (включая медицинский спецкурс), школа гипноза Н.Гончарова и др. Практикует с 1988 г. Постоянное место жительства - Подмосковье. Осваивает и исследует (но не применяет на практике) различные техники работы: напр., имеет две ступени посвящения Рейки, экспериментировал с шаманской методикой по Харнеру.

Некоторые материалы, записанные от А.А.Сафтуфа, публиковались ранее: 1)"Избранники духов"...; 2)Заговорно-заклинательное искусство восточных славян...; 3)Визионерский опыт в экспериментальном шаманизме и личный опыт колдуна // Шаманство и иные традиционные верования и практики: Материалы международного конгресса / Этнологические исследования... Т.5, ч.1.

3. АЛИНА ЛЕОНИДОВНА СЛОБОДОВА. Образование - высшее, окончила психологический ф-т МГУ им. М.В.Ломоносова, ГИТИС. Шаманскими техниками заинтересовалась в 1989 г. Обучалась у специалистов школы М.Харнера. Основательница Московского шаманского центра. В настоящее время самостоятельно разрабатывает

новые шаманские практики, авторские курсы в области экспериментального шаманизма.

4. ЕЛЕНА ВЛАДИМИРОВНА БАТОВА. Образование - среднее медицинское. Врожденные способности ясновидения, целительства. Целительское образование: курсы Рейки (мастер), школа "Человек и биоэнергетика", высшие курсы биоэнерготерапии ВНИЦТНМ "ЭНИОМ" (Москва) и др. Практикует с детства. Постоянное место жительства - Москва. Работа Е.В.Батовой отличается непрерывным экспериментированием. Она - человек творческо-философского склада. Пишет стихи, используя их периодически как целительное средство для конкретных пациентов. Собственные эксперименты с "психическими путешествиями" и состоянием творческого вдохновения при написании стихов некоторое время считала "контактерством", вероятно, под влиянием обучения на курсах. Постоянно пытается понять и осмыслить происходящее с ней. Имеет широкую ученическую аудиторию. Периодически создает творчески-целительские коллективы.

КОБЕЖИКОВА ТАТЬЯНА ВАСИЛЬЕВНА (05.03.1999)

(?) Расскажите, пожалуйста, об опыте какого-либо большого камлания, может быть, одного из последних, с освящением "белой волчицы"?

(!) С волчицей ситуация получилась какая... Я не знала конкретно какой будет проводиться обряд. Меня просто вытянули, сказали, что нужно. Как всегда в таких случаях - раз нужно, собираешься и едешь.

Когда мы приехали на место, я узнала, что была такая легенда о происхождении тюркоязычных народов, что праматерью у них была белая волчица. Белая волчица, которая родила и выкормила девять детей, которые стали потом тюркскими народами.

У нас недалеко от Абакана есть место, где стоит камень, камень, действительно, напоминает волчицу, один из менгеров... И он в народе называется белой волчицей. Ну там тоже есть своего рода легенда, что женщина, а, вернее, волчица выкормила человеческих детенышей, и вот поставили этот камень. Ну а так как все это было громко и красиво, а тем более, как сейчас принято возрождать все эти дела, то на следующий день должно было собраться большое количество людей - нужно было провести моление, а за ночь нужно было вызвать дух этой белой волчицы.

(?) Это было все предусмотрено написанным сценарием праздника?

(!) Это было написано в сценарии, но я уже потом узнала, что нужно идти за духом этой волчицы. Дело в том, что каждый камень несет определенную информацию. Причем у нас эти камни ставятся в определенных местах и имеют значительное сакральное значение.

Когда я поработала немного с этим камнем, вошла в контакт, то оказалось, что этот камень вообще давным-давно никем не почитался и, как

говорится, там нет духа, который бы сопровождал, а потом, скажем, оказывал покровительство народу. Ну и пришлось проводить обряд. А по сценарию несколько шаманов должны были начинать этот обряд, камлание.

Вначале начали мужчины. Чего-то они там поделали, ну и в итоге (я думала, что мужчины возьмут это все на себя, но я не знаю, почему они ничего не стали делать) и мне пришлось опять собирать духов, это было уже ночью, было темно; пришлось собрать большое количество духов и духов моих помощников, местных духов тревожить: просить, чтоб они меня сопроводили, помогли - мне надо было уходить за духом этой белой волчицы; не того камня даже, который там стоял, а за духом волчицы большого количества людей, народов...

Уход был, конечно, очень тяжелым, очень жестким. Когда этот обряд начинался, горел костер. Я начала созывать духов, начала их приглашать, и в этот момент, значит, нужно было отслеживать появление каждого духа, нужно было их не пропустить, угостить, сделать какое-то подношение, проявить уважение - иначе потом они не стали бы мне помагать... Большое количество людей там присутствовали впервые на таком камлании.

Ну и для многих это было, скажем, потрясением, своего рода нервным потрясением. Когда я спросила, появились ли духи огня и попросила, чтобы костер как-то среагировал, то большой горевший костер, пламя его... он распался, пламя ухнуло и поднялось выше, загорелись искры... Потом спросила еще некоторых духов, прибыли или нет, и попросила обозначиться в виде вихря - вокруг меня несколько таких смерчеподобных вихрей... Вобщем-то, поднялся ветер - такое впечатление было. Люди, по крайней мере, говорят, кто были там, что почувствовали, именно на физическом плане, почувствовали присутствие духов.

Потом был уход с этими духами. У меня произошло какое-то перевоплощение и я не поняла, была я мужчиной или женщиной...

(?) Это в момент ухода?

(!) Да, это когда я начала уходить.

(?) А на астрольном плане важно, кто вы - мужчина или женщина?

(!) Нет, до этого не было важно. Но тут я не поняла просто: у меня было такое ощущение, что я как бы мужчина. У меня появились доспехи, я села верхом на волка (бубен превратился в волка, - В.Х.). Появилось большое количество волков, собрались волки (духи, - В.Х.), и у многих было ощущение, что волки на самом деле пришли. У тех, кто присутствовал во время этого камлания, было натуральное такое ощущение.

(?) Почему?

(!) Ну... там... Я не знаю: может, я разговариала с ними, может, выла, может, еще чего-то - я не могу сказать. Но потом, когда они мне передавали свои переживания, они говорили. Вот.

Ну потом я пошла, мне пришлось ходить очень далеко - и под воду, и в еще какие-то миры... Кое-как я нашла дух.

(?) 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. Мне пришлось идти под воду, доставать сосуд - в этом сосуде была душа, дух, вернее, этой волчицы. Пришлось очень много воевать, чего я стараюсь не делать.

(?) Воевать с духами?

(!) Да. Воевать с духами, уговаривать хранителей, которые не пропускали никоим образом. Потом возникали совершенно непонятные воинственные, враждебно настроенные... И многие духи, те, которых я считала даже из разряда божеств, - им пришлось воевать... Состояние было жуткое. Было очень жуткое состояние, очень жесткое ощущение, что перемалывают. Я говорила, что, когда я вернулась, у меня было ощущение, что у меня отрублена одна рука, перебита нога... Было ужасное состояние. И когда я возвращалась, люди, которые были рядом со мной, которые в какой-то степени контролировали это дело, они были просто в шоковом состоянии. И когда я усилием воли, вот, скажем, выпрыгнула в этот мир, единственное, что я попросила, это - спиртное. Я выпила эту водку - я не почувствовала ни вкуса, ничего... Единственное: я стала видеть, что происходит вокруг, то есть, я видела людей, которые сидели и смотрели на меня такими глазами.

(?) Значит, вы алкоголь использовали не для того, что уйти в мир духов, а для того, чтобы вернуться оттуда?

(!) Да.

(?) Давайте попробуем восстановить камлание поэтапно, сделать описание его.

(!) Первое, когда я начала камлать, и когда я четко знала, что нахожусь в этом месте (осознавала только реальность, - В.Х.), я начала собирать духов: духов местности и таких очень сильных духов. Оттуда часть духов - как раз они мне привели (обычно я путешествую с помощью крыльев или с помощью бубна - сажусь на него), а тут они мне сами привели волка, и мы, скажем так, очень резко перепрыгнули... Перепрыгнули через большую гору и попали...

Я в сопровождении духов. Причем это была не армия, но отряд такой довольно внушительный. Мы переместились - было ощущение, что мы проходим через нижний мир, потому что я видела как подземелье, как пещеру - то есть, проходили через горы. Там, вобщем-то, встречались тоже духи, скажем так, сущности какие-то непонятные, неприятные. Кто-то пропускал, кто-то... Нас просто пропустили из-за того, что нас было много.

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 передвигались... скажем, от пункта к пункту, потому что сразу нас остановил отряд каких-то непонятных... людей - не людей, но... духов, похожих на людей. Они были очень похожи (на людей, - В.Х.), и они категорически настаивали, чтобы мы вернулись назад. Мне пришлось их убеждать по поводу того, что, если мы это не сделаем, завтра очень большое количество людей просто будет

обмануто, что-то такое может не произойти. И, кстати, вот там же они мне и сказали, что, может быть, я зря это делаю - это очень большая ответственность, и я даже не представляю, какой груз я беру на себя. В итоге... там какие-то были переговоры, какая-то шла борьба... Я на это не обратила большого внимания.

Мы прошли... 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.

(?) Как осуществлялись переходы между мирами?

(!) Иногда приходилось просто вырываться, драться...

(?) А сам переход - 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 побеждали, 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... то есть... Ну, у меня было ощущение, что вот эти духи, которых я взяла с собой, они эти вещи выстраивают, как бы где-то нас спасти. У них хватало сил вот эти вещи делать.

(?) Выстраивали специальные переходы типа хрустальных труб?

(!) Да.

(?) Значит, переходы не постоянно существуют? Миры - изолированы и вам надо было вырываться из них?

(!) Да. Там было много такого необычного, необыкновенного. Всегда, когда ходишь по параллельным мирам, особенно, в верхнем мире, бывает очень много цветов таких... Дочь у меня смеется, называет "кислотные". Они очень яркие, очень насыщенные и в то же время они не очень приятные для глаза... Ну вот неоновые такие бывают красители яркие...

(?) Сколько миров вы прошли во время этого путешествия?

(!) Сколько?.. Наверно, девять. Потому что я хорошо помню девять (пройденных миров, - В.Х.), а потом мы пришли, я не поняла: или это было продолжение девятого мира, или еще что-то такое...

Там была очень большая скала и под скалой был источник, в виде небольшого озера. Поначалу было ощущение, что вода живая, но она - очень плотная. Ну, обыкновенная вода, только поверхность у нее... ну, маслянистая, что ли... И нужно было попасть туда, под воду.

Чтобы попасть туда, как раз нужно было очень много воевать с этими охранниками, которые никак не подпускали к озеру.

А! Еще меня поразило, что, когда мы почти дошли до этого озера, духи мне, практически, перестали помогать. Они меня довели до места, и у меня было такое ощущение брошенности, покинутости - то есть, мне никто не помогает и только мои собственные силы меня могут спасти. Вот тогда я

испугалась по-настоящему. Неприятно. И уже, может быть, как-то я почувствовала, что... Вот тут именно, тут уже был страх за свою жизнь, потому что было такое ощущение, что я, действительно, совершаю, может быть, что-то большое, но, может быть, этого и не нужно делать, но от этого зависит моя жизнь.

(?) И что же вы там делали?

(!) Мне нужно было попасть в это озеро, пройти через дверь...

Опять же, она была как бы водяная, но почему-то стояла горизонтально - как дверь.

Когда я попала в это озеро - это был другой мир. Мир подводный: все было из воды, но, вобщем-то, как вот в реальной жизни. Я знаю, что вода никогда не может стоять вертикально, а тут... строения какие-то были в воде и из воды... Вот. Нужно было пройти и забрать чашу.

И вот с этой чашей потом мы очень быстро возвращались. Быстро - я чувствовала, что у меня захватывает дыхание. На самом на физическом плане потом мне было очень плохо: и ощущение боли, и ушибов, и растянутости...

Проход через эти миры - в таком бешеном темпе! Потому что гнались следом... Когда вот я оказалась на поверхности - было такое ощущение, что я с трудом вокруг себя прорываю пленку; не знаю - временная, не временная... То есть, это из другого мира я появляюсь на земле.

(?) А что это была за чаіа?

(!) Это была чаша с духом волчицы. И я этот дух принесла и вселила в этот камень.

(?) А те духи, которые раньше были с вами, сопровождали вас на обратном пути?

(!) Они, очень интересно вот, они мне всегда помогали, сопровождали (меня, - В.Х.) до момента, пока я не дошла вот до этого озера, этого источника. И они мне перестали помогать, когда на меня набросились охранники. А охранники - такое ощущение было, что это полулюди, полувороны какие-то... Такое тоже жуткое впечатление, потому что, когда общаешься с духами, то стараешься общаться, ну, как сказать... на уровне. А тут все: птичьи глаза, клювообразные лица такие и совершенно пустые такие жесткие, жесткие глаза. Им все равно, до них ничего не доходит и у них одна задача: уничтожить, убить. Вот тогда у меня был такой испуг. Потому что, когда с духами пытаешься работать, с ними можно общаться, чего-то им сказать, похвалить или наоборот - ну, как вот с человеком с обыкновенным. Можно разозлить, можно еще что-то такое, а тут вот... совершенно никаких эмоций, ничего... И было жутко.

(?) Обратный путь вы проходили по той же дороге, по которой шли туда, или по какой-то другой?

(!) Вот в этот раз мы вернулись по той же дороге. А иногда бывает - по другой дороге. Просто вот идешь, например, с нижнего мира, когда проводишь определенный какой-то обряд, идешь с нижнего мира в верхний какой-то, выстраеваешь себе либо лестницу, либо дорогу, либо с помощью крыльев пролетаешь... Ну а обратно уже, опять же, делаешь себе спуск какой-нибудь.

Ну, чаще всего или птицей, или паучком; надо, чтоб тебя никто не заметил - просто паучком с паутинкой...

(?) У вас возникает ощущение, будто вы полностью превратились в птицу или паучка?

(!) Да.

(?) А если вы садитесь на бубен, то это бубен у вас во что-то превращается или вы сами тогда бываете уже не в своем образе?

(!) Чаще всего бывает, я не в своем образе. Бубен превращается - он может быть конем, теперь вот я знаю, что он может быть волком, он может быть просто птицей, он может быть лодкой.

(?) Значит, бубен превращается в тот предмет, который вам в данном мире необходим для транспортировки куда-то?

(!) Да.

(?) Татьяна Васильевна, вы говорите, что во всех мирах - разные цвета, различные краски. Вы их своеобразно описываете. Значит, эти миры не похожи друг на друга ни в каких отношениях?

(!) Они не похожи. Они никогда не повторяются. Самое интересное, даже если есть у меня определенная дорога, но я ее очень часто меняю, потому что, бывает, много цепляются всех - может, шаманы, может, еще кто-то... Есть духи, которым нельзя проходить моей дорогой, может быть, шаманы, которым нельзя проходить в те миры, куда я хожу. А дорогу я выстраеваю, то есть, получается как бы канал определенный, и они пытаются воспользоваться этим каналом. Поэтому приходится чего-то там менять, перестраевать, кодировать...

(?) А закрыть вы можете каждый мир за собой?

(!) А это можно не вернуться.

(?) Когда вы идете в другой раз, вы видите свою предыдущую дорогу?

(!) Да. Иногда я по ней же и хожу. Но каждый раз, когда я провожу обряд или камлание, то, скажем, какая поставлена передо мной задача - может быть, мне нужно идти по этой дороге... То есть, ее просто нет. Я ее убираю потом, когда возвращаюсь.

(?) Если у вас случаются несколько однотипных камланий подряд, например, лечение больных: будут ли ваши путешествия при этом одинаковы, сходны или они всякий раз будут совершенно различными?

(!) Они все равно разные. Но, практически... вот, скажем, есть место - хранилище душ или место, я знаю, есть духи, которые похищают души и они их там прячут... Обычно, скажем, существует племя каннибалов, они живут в определенном месте, все знают, что они там живут. Я думаю, не только я одна, но и другие шаманы тоже ходят в то место, где есть духи, которые похищают души человеческие: поедают их или используют там в своих всяких целях...

САФТУФ АЛЕКСАНДР АФАНАСЬЕВИЧ (09.03.1997)

(?)У кого и где обучалась Светлана, приобщившая Вас к шаманской практике?

(!) Ну она училась у Али Слободовой. Учеба там проходила под бубен. Там всех ложили на пол...

(?)Извините, это было в какие-то выходные дни?

(!) Да. За эти три дня они проходили одну ступень. Они ложились на пол. Под бубен они спускались в нижний мир. Каждый звук бубна означал шаг (ну, действительно, так проще). И они спускались в мир зверей. И вот что и она, и я подчеркнули (причем каждый сам по себе): в нижнем мире все прекрасно видно - каждый сучочек, каждую иголочку - независимо от того, светло там или темно, в чаще лесной ты или где-то на поляне... Независимо от этого все настолько четко видно!.. И зрение здесь значения не имеет.

В нижнем мире тебя встречает твой зверь - у кого там кто; у Али, как я понимаю, лисица (она с этой лисой носится).

Там все построено на том, чтобы постоянно туда ходить и сживаться с этой окружающей средой, получать все больше и больше зверей в свои помощники; причем там один (тотем-помощник) - разум (оберегает), другой - здоровье, третий - там еще какой-то помощник. И они таким образом набирают себе покровителей-зверей, которые их оберегают.

Самое интересное (если все это опустить, все подробности) - допустим, когда я ее начал смотреть - поле, то увидел в поле довольно-таки устойчивую такую картинку ясную совы и еще кого-то (уже не помню). Я говорю: "А что это у тебя какая-то сова в поле, еще какие-то животные?" Ну как мысле-форма, как на ментале... А она сразу: "Что правда? Правда?" Обрадовалась даже. И говорит: "Ну вот я, когда ходила в нижний мир, меня встретила сова. Она мне там рассказывала, объясняла: у тебя то болит, у тебя то болит..." То есть, якобы сова называла ей те болячки, которые у нее есть. Ну, сова, конечно, отвечала на вопрос на ее, она ее сама спросила. У нее поход в нижний мир сразу получился.

Потом она еще там в группе помогала. Там не у всех все сразу получалось. Она помогала другим. Для кого-то она там рысь нашла... Она знает - Аля ее, наверное, так учила - что у человека какие-то силы забирают часть души. Если человек ее потерял, то за счет этого нет, наверное, какого-то проявления жизненного - какого-то, наверное, счастия, удачи... И можно, якобы, сходить в этот нижний мир и взять вот эту силу, вот эту душу потерянную или что-то еще. И это надо оттуда вытащить сюда и вдохнуть человеку. Вот она ходила и увидела рысь (это она мальчику какому-то там помогала). Она спросила, а где находится его (мальчика) сила? Рысь куда-то ее повела или повезла. Нашла она какой-то сгусток, как цветок или какой-то шар. Она его взяла в руки. Вышла из этого нижнего мира (под бубен, когда они там все выбираются оттуда), вынесла этот шар и вдохнула в этого парня. После чего парень увидел свою собственную рысь (покровительницу), которую она там повстречала, и якобы стал себя лучше чувствовать.

Ну я этим не занимался, честно говоря. Ходить-то ходил, но ничем больше не занимался - мне зачем?

Потом она ходила в верхний мир. Там все как в тумане, там - расплывчато. Четких образов там нет. Единственное - они все горят. Как тени, только светят. Там она тоже с кем-то общалась. В верхний мир они ходят, по-моему, без бубна. Там - чисто на медитации.

(?) А Вы тоже ходили туда без бубна?

(!) Да. Может, они и пользуются чем-то еще, но с бубном - только в нижний. Не знаю, какая это у них ступень... А когда я с ней созванивался, она мне сказала, что Аля проводила сейчас еще какую-то ступень посвящения - та по женскому счастью. Она не пошла, пошла ее подружка. Потом они созвонились и та ей рассказывала. Они опять ходили в нижний мир под бубен. Там они искали луну, которая ярко светит. С луны они как бы снимали нить, как бы вытаскивали ее сюда - Аля учила их, как быть молодой - не стареть, оставаться вечно молодой; как сделать так, чтобы все мужики за тобой бегали; учила делать ворожбу... Вот ворожбу я и примерно рассказываю.

Вытягиваешь эту нить (из луны) и, как паук, начинаешь плести из этой нити сеть. После этого представляешь объект, который тебе нужен, набрасываешь на него сеть - и с этого момента мужик твой.

(?) Все это проделывается непосредственно в нижнем мире, во время путешествия?

(!) Да. Да. Вот, якобы, мужик - твой. Я ее спросил: "А интересно, Света, что-то при этом читается?" Она говорит: "Да, там читается". Я говорю: "Интересно как! А в шаманизме разве есть молитвы или заговоры, которые читаются?" Она говорит: "Не знаю..." (...)

Есть у нее (у А.С.) еще ступень - поход к мертвым душам, в какую-то страну мертвых.

(?) Я неслучайно спрашивала о том, читали ли Вы книгу Майкла Харнера "Путь шамана". Ваш рассказ о путешествии в нижний мир очень напоминает описания оттуда.

(!) Нет, я эту книжку точно не читал. Но там у каждого по-своему в этих путешествиях, наверное.

(?) Но ведь Вы говорили, что самостоятельно можете ходить в нижний мир?

(!) В нижний - запросто, в верхний - запросто, а вот это (зарядка амулетов) - не получается.

(?) Вы не интересовались, как проходит у Светланы зарядка амулетов?

(!) Интересовался. Я спросил: "А ты где заряжаешь?" Она говорит: "Тоже в пещере. Я, - говорит, - туда захожу, там меня встречает человек, я отдаю эту вещь, он подходит к центру, начинает что-то читать, а потом отдает мне то, что я ему принесла. Я, - говорит, - с этой вещью возвращаюсь и отдаю ее человеку, который меня об этом просил". И она в принципе рассказала типичную же вещь, но она где-то по лесам там брела, где-то в лесу ее пещера находится. Но вообще ситуации какие-то похожие.

(?) Интересно было бы выяснить, насколько влияет на Ваше путешествие присутствие Светланы.

(!) Никаких усилий она не прилагает. В бубен никто не стучит - она включает кассету, на которой это все записано. Единственное - она ложится рядом и тоже погружается в этот нижний мир.

(?) А это не похоже на то, что происходит с Вами, когда Елена Батова Вас, как она выражается, "катает по другим мирам"?

(!) А-а-а... Нет, я там ни по каким мирам не летал. Там как множество туннелей, погружаешься в это... Но это как другая медитация. Как правило, через такой туннель (при погружениях по Харнеру, - В.Х.) куда-нибудь приходишь, а здесь (в экспериментах с Е.Батовой, - В.Х.) никуда не приходишь, только по ним странствуешь, летаешь и все.

(?) Скажите, то, что там в пещере читалось или говорилось - не произносилось ли это речитативом?

(!) Я не понимаю, что это такое... Там вот что-то такое было (подражает) "... и огненный лев явился, явил свет идущий..." Что-то такое. И еще эхо повторяет эти отголоски - получается как будто в два голоса, только один чуть быстрее другого. И вот оно, действительно, так: у-у-у-у...

(?) Это, действительно, речитатив. А текст Вы не запомнили? Хотя бы приблизительно?

(!) А я Вам начал, приблизительно так:"... и огненный лев явился, и принес в жертву младшего брата зайца..." Что-то там такое, дебилизм уже какой-то. Вот: "...и отдал он душу для спасения... и чего-то там... и вложил он это в ларец..."

Я так понял, что это мою шкатулку чем-то наполнили. Но фон от нее интересный. Но фон же - это можно взять бутылку с водой, зарядить и вот тебе тоже фон. Да и любую другую вещь. А поскольку она (шкатулка) в ладошках (путешествующего), то, естественно, она заряжается.

(?) Расскажите о вашем путешествии в нижний мир.

(!) Идет предупреждение: "Сейчас Вы под бубен, под каждый удар бубна будете ставить мысль на свою ногу - будете спускаться вниз (кто по речушке там куда-то нырнет, кто собственными шагами по туннелю - кто что себе представит, то и представит". Я пошел искать тотемного животного. Ну здесь я не знаю, кого бы я искал; поскольку настройка была на животное - вот я искал животное. Я нашел колодец. Каждый стук барабана означал мой шаг. Я шел все быстрее, быстрее, быстрей - потом там чуть уже не барабанная дробь; я бежал по этому колодцу вниз. Добежал по этому колодцу - меня там встретил медведь. Я его оседлал, и он куда-то меня понес. Это все непонятно как; действительно, как сказка. Какой-то лес был, очень яркий свет. Я даже удивился: что значит нижний мир? - свет ослепительный! Там нету тепла, а свет - там такая видимость - каждый сучок, каждую морщинку на деревце настолько четко видно в этом нижнем мире! - просто кошмар какой-то!

А дальше этот медведь притащил меня к морю, я вошел по колено и увидел, что торчит огромный плавник - то есть, акула. Я взялся за плавник акулы. И здесь текст какой-то пошел: что это - мое животное, что это - мой хранитель, что это там еще что-то... Акула меня унесла на дно... А там животные говорят как люди! - мне это так смешно, честно говоря!

А, она говорит: "Ищи, что тебе по дороге встретится". "А что я должен искать?" Она говорит: "Не бойся, мимо не пройдешь". И вот мне показалось, что мы что-то пролетели, проплыли. Я говорю: "Так, назад!" Она назад. Смотрю: раковинка такая, илом накрытая - маленькая, маленькая щелочка; я даже не знаю, как это ее разглядел, видимо, за счет вот этой зрительности какой-то хорошей. Ну, вроде эту раковинку раскрываю - там лежит такая жемчужина. Я ее беру в руку - и начинается раскрутка: как смерч; начинает крутить воду, вода как бы уходит по сторонам, я остаюсь как бы в пустом месте и на меня светит огромная, огромная звезда! Вот. И я прямо чувствую, как из меня шлаки выжигаются, вот эта вся дрянь с меня выжигается под этой звездой.

Потом, значит, воронка закрылась, вода закрылась. Меня акула обратно выволочила. И я уже слышу, я уже очнулся; бегу по туннелю, а там барабанный бой такой частый - то есть, по всей видимости, возврат! Я шурую ногами по этому колодцу - кое-как успел выбраться. И бой прекратился. Вот побывал я таким образом в нижнем мире.

Начал я спрашивать ее: "Что это дает?" Она говорит: "Ну как? Там есть твой тотем, который тебя лечит, который твой Учитель... Там много можно найти: какое-то дерево, животное - они тебя будут оберегать, как защита на тонком плане..."

Я спросил ее: "А лечат в шаманизме?" Она сказала, что тебя отправляют в нижний мир собирать либо свои тотемы, либо находят твои тотемы. И вот там в тебя эти паучки, червячки влезают, они съедают все, что внутри тебя плохо работает, все, что ненужно - все негативы, шлаки все... Короче, они обгрызают все, что в тебе плохо, а оставляют все, что в тебе хорошо. И дальше - тебя поднимают.

(?) А каким образом Вы заряжали амулет?

(!) Там берешь какую-то вещь - шкатулку лучше всего (полую внутри). Берешь ее в руки, ложишься... Желательно шкатулку, можно - кольцо, но лучше какой-нибудь объем, который имеет пустоту внутри.

Самое интересное: я взял ее в руки, лег, пошла вот эта вот кассета (запись бубна)- бым-бым-бым-бым-бым-бым... Сначала пошло медленно вот это "бум-бум-бум", потом все быстрее и быстрее. Я спустился в нижний мир. Меня там опять встретил медведь, медведь довез меня до моря. В море я зацепился за акулу, куда-то она меня повезла. Привезла она меня на какой-то остров. Как я видел - залитый ярким светом, краски вообще необыкновенные. Там настолько видно все! - просто душа радуется. После чего я вылез - и передо мной просто пещера. Подошел к пещере: прекрасно вижу, что там двое, по всей видимости, монахов - с капюшончиками. Причем не видно ни лиц, ничего. Чувствуется, я видел - один подошел сюда, почти к самому выходу и из этой темноты просунул руку. На руку я ему положил вот эту шкатулку, которая у меня была. Рука задвинулась обратно. Ну и там в полумраке видно: по всей видимости, какой-то жертвенник или алтарь какой-то посредине находится; на стенке горит ну... типа банки какой-то, какая-то емкость, может быть, масло - я не знаю, что это такое. Горит вот этот костерчик, огонь небольшой. В принципе так полумрак, еле-еле он освещает что-то.

Кладут они на жертвенник вот эту шкатулку и причем четкие молитвы прут! Но не христианские, а прям заговоры! Я прям чувствую - там же эхо еще - прямо по ушам! Я был так удивлен! Как будто, действительно, в какой-то реальности происходит. И вот что-то: ду-ду-ду-ду, ду-ду-ду... Ну выйдешь, конечно, уже пусто в башке. А там - настолько было удивительно: все слова четко, разборчиво, там нет бубнежек; там, действительно, как пение идет, вот они что-то поют, поют монахи, ходят по кругу... На алтаре - алтарь начинает гореть сначала красным светом, потом красный переходит в оранжевый, потом переходит потихонечку в желтый и дальше переходит в белый. Потом резко пропадает свет, то есть, он вообще перестает гореть. И после этого ко мне выдвигается рука с этой шкатулкой, я ее просто беру и иду обратно.

Потом пришла ко мне пациентка. Я попытался один эту всю процедурку проделать - мне надо было зарядить ей колечко, но у меня ничего из этого не получилось. У меня получалось только в присутствии Светланы. Я спросил ее: "Света, а вот интересно, почему у меня одного ничего не получилось?" Она мне говорит: "Но я же прошла посвящение!" Я говорю (ну это как я понимаю): "Какое же это посвящение? Это же типа медитации что-то..." Она говорит: "Ты думай как хочешь."

СЛОБОДОВА АЛИНА ЛЕОНИДОВНА (04.05.1999)

(!) Самое первое путешествие - по книжке Харнера. Это было 10 лет назад, в 89-ом году, ко мне попала его книжка случайно, в перепечатках. Мне привез друг мой с Украины (...) Женя Файдыш. (...) А он занимался до этого холотропным дыханием, ребефингом... А шаманским путешествием никогда не занимался. Вот это было первое путешествие. Это мы у него дома этим занимались.

Я прочитала, что нужно спуститься в нижний мир, отверстие найти... И я еще думаю: а как это? что это? Бубна у нас не было, он мне музыку поставил - ну такую, примерную. Смутно я представляла, как это может выглядеть... И вот что меня поразило: не столько само путешествие, сколько вот это ощущение и легкость, с которой у меня это получилось...

Только попала я... Я искала место и нашла там как бы люк, знаете, похожий на люк от канализации. Я его открыла - там была лесенка. И я по лесенке спустилась как бы на другой уровень. Там опять был люк, я опять его открыла - и опять лесенка, я опять спустилась... И вот где-то на каких-то уровнях... Я знала, что меня должны встретить духи. Я встретила духов. Только это не были животные, потому что я еще не знала тогда конкретно, как работать с животными. Там надо встретить животное силы. Во всех Харнеровских методиках они это делают... - они должны встретить свое животное силы, которое потом является alter ego и сопровождает шамана, дальше ему уже не опасно ни в какие путешествия идти, животное его защищает.

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, и со мной едут. Потом я выхожу из троллейбуса - они вот идут.

(...) Я с ними пообщалась и я 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 все знало. Это знание внутри меня уже было.

(...) Потом уже я поехала в Киев - приезжали его (М.Харнера, - В.Х.) ученики, и прошла у них первую ступень. Там было очень сильное путешествие в верхний мир, которое я тоже помню.

(?) До того, как Вы проделали первое шаманское путешествие, Вы занимались с Женей еще какими-то практиками? Вы развивали как-то свое сознание?

(!) Нет, не особо. Интерес к измененным состояним сознания у меня был в свете моей профессии (изучала психологию творчества, - В.Х.). Я занималась театром, а вхождение в состояние роли - это тоже измененное состояние, творческий процесс.

(?) Даже холотропным дыханием не занимались?

(!) Тогда - нет, точно.

(?) Вы сказали, что у Вас было очень впечатляющее путешествие в верхний мир?

(!) Да, оно было очень сильное. В нем не было ничего особенного, может быть, по описательной части. Ну, как бы стандартное путешествие в верхний мир. Но по ощущению это было потрясение. Путешествие в нижний мир - это обычно к животным, в верхний мир - мы встречаем своего Учителя, духа. Ну вот была задача встретить Учителя. Я путешествую там, в определенный слой попадаю (как нас учил ученик Харнера) и ко мне подходит в каком-то таком одеянии, ну не монашеском... в каком-то таком балахоне дух. Я говорю: "Ты мой Учитель?" Он говорит: "Нет, идем за мной, я проводник к этому Учителю". Он меня привел в такой большой зал куполообразный. И там был - как стол овальный большой. И вот за столом они сидят все. И мне говорят: "Садись". Я вообще заметила, что мне в шаманских путешествиях, когда я сильно общаюсь с духами, они меня как бы в свой круг впускают. Вот: "Садись". Я тоже села. Ну там что-то у них свое было, я уже не помню сейчас. Я думаю: "А где же Учитель?" И вдруг один встает, тоже в таком балахоне, и говорит: "Я буду твой Учитель. Пойдем." И вот он открывает маленькую дверку из этого зала, мы выходим, и там как бы небо такое все... Мы выходим, и облако, к нам облако такое подплыло - знаете, вот образ похожий: как на воде матрацы надувные. Мы сели на это облако и как бы поплыли. А дальше я ему задавала какие-то вопросы. Ну там нужно какие-то вопросы придумать и задать.

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) он мне сказал, что у меня часть души там осталась. Он мне делал "возвращение души", что я тогда еще не знала, а сейчас, конечно, каждый день практикую. Я настолько вдруг... мне так не хотелось возвращаться в этот мир - какой-то такой мелкий, ограниченный... Как потом я уже поняла для себя, я тогда попала в мир, где душа, действительно, живет, там ее дом, и вот она побывала в своем доме... Это, конечно, наверное, нельзя сравнить с тем, что люди в клинической смерти переживают - то более мощно, потому что там, действительно, тело как бы на грани отделения (тонкое от физического). Здесь как бы физическое тело не отделялось полностью, но вот это состояние, когда я не хочу возвращаться, оно было очень сильным. И я долго еще была под впечатлением попадания в другой мир. Не в нижний, там другая реальность. Здесь она такого божественного плана...

(?) Аля, а Вы тогда знали что-то о традиционных шаманских путешествиях?

(!) Нет, нет. Я не знала тогда ничего. (...) Да, но там много реальностей, она многослойная... Потом, конечно, было огромное количество путешествий. Есть очень яркие по образному ряду... Более: в том мире образовалось ну... как бы уже свое пространство знакомое - ведь постоянно путешествуешь - и не только пространство... То есть, в том мире (...) уже образовался... реестр мест, где разного качества сила расположена.

(?) Это приблизительно так, как у традиционных шаманов - небеса, в которые они поднимались?

(!) Да. Да-да-да! Слои. Еще Харнер, когда нас обучали, нам сказали, что там разные слои, их как мембраны прорываешь и летишь. Это класическая схема. Сейчас уже - и я вот учеников своих учу - ну, как сказать... вот как в России, есть свои края, области, земли маленькие... также и там. (...)

(!)Кстати, сейчас расскажу – тоже очень интересно. Это о Жене. Он меня спросил: „Что такое архетип? Можешь ли ты мне рассказать?“ Тоже было давно, где-то году в 90-м. Я, стало быть, тогда уже научилась, стала путешествовать. И мне показали такую фигуру – очень красивую, хрустальную, которая появлялась, исчезала, она так вот еще кругилась, она что-то еще такое делала.

И вот после путешествия я говорю: „Знаешь, я вот могу тебе рассказать, но я не поняла...“ Я ему рассказываю, он это все слушает, слушает – и вдруг с диким криком: „А! Это же фрактальное множество!“ – бежит куда-то, хватает книжку. А поскольку я в физике вообще... Образование у меня чисто гуманитарное – я не знала, что такое фрактал... И он показывает мне рисунок: „Вот такой?“ Я говорю: „Да, абсолютно! Только он был хрустальный, такой – излучающий...“ Он потом работу написал на эту тему.

Но неважно. Вернемся к тому, что все эти миры – они внутри нас. Нижний мир – на уровне ног и так далее. Я работаю с человеком во всех мирах. На уровне нижнего мира я объединяю животных; на уровне среднего мира я, допустим, возвращаю душу... (...) Так вот душу я возвращаю в среднем мире. Бывает, когда душа уходит в верхний мир. Но – редко, это когда кто-то из

близких умирает; из мира мертвых возвращаю, есть тоже такой мир. А в верхнем мире я работаю, например, в комнате силы человека.

БАТОВА ЕЛЕНА ВЛАДИМИРОВНА (29.11.1998)

(?)Расскажите, пожалуйста, о путешествиях по "тонким мирам".

(!)Я считаю, что все переходы в любые миры - это то, что может постичь и достичь наш дух при помощи определенного состояния, когда подсознание не заставляет нас очень быстро возвращаться в реальный мир. Мне удавалось перейти в несколько миров. Я была в "мире Зазеркалья", совершенно случайно: занимаясь с зеркалом, я очень углубилась в эту работу, у меня отключилось сознание и мне удалось побывать в "мире Зазеркалья". Такой мир, действительно, существует, это целый огромный мир, он не похож на сказку про Алису в стране чудес, но нечто сказочное там, действительно, есть. Зазеркальный мир - это мир покоя, мир каких-то вот сказочных не то чтобы образов... а мир, где можно встретить все, что угодно. То есть, тот образ, который существует в нашем подсознании, находит там полное отражение. Он появляется, соответственно, мы его не узнает, потому что наша память в любом случае работает, наш мозг никуда не девается в таких состояниях. Мир очень интересный, но мне там не понравилось по той простой причине, что оттуда очень сложно выбраться.

(?)А что за ощущения возникают при переходе, на входе в этот мир и выходе из него?

(!) Ощущения возникают такие, как будто ты уснул в самолете и проснулся уже в какой-то другой стране. Это подобно перелету, причем стремительному перелету. Это возможно только тогда, когда сознание полностью будет находиться в нейтральном состоянии. Когда наш ум будет молчать. Происходит этот переход таким образом: тонкие тела, тонкие энергии нашего духа - они очень подвижны (во время сна это происходит точно таким же образом; когда человек спит, сознание его не работает, не включено, и человек видит очень яркие сны, настолько реальные! - это не есть сон, постольку, поскольку дух отправляется в путешествие).

(?)У шаманов возникает ощущения узкой двери при переходе из одного мира в другой...

(!) Да, это да. Существуют разломы пространства, безусловно. Таких разломов очень много. Они могут быть как в квартире, так и где-то еще. Сильные маги, которые занимаются процессами энергетическими и магическими, могут сотворять как бы вот эти переходы где угодно. Но здесь опять-таки имеет очень большое значение пси-энергия, энергия психического состояния самого человека. Чем сильнее дух, тем меньше препятствий для этих переходов. Описаны случаи, когда люди совершенно не занимающиеся магическими науками, перескакивали из одного пространства в другое и потом точно также возвращались.

Это что-то схожее с состоянием клинической смерти. Появляется узкий коридор - это вызывается сужением сознания - и потом в конечном результате человек выскакивает в свет. Переход, любой переход, примерно похож на вот это состояние клинической смерти.

Как бы считается так, что человек сам себе моделирует такое кратковременное умирание. Почему сам человек? Потому что, если у человека страдает психика на самом деле, то он не сможет потом, вернувшись обратно, понять, для чего он это делал. У любого шамана есть конечная цель: для того, чтобы узнать, какая будет завтра погода, для того, чтобы узнать, где пронесется ураган, для того, чтобы узнать, что сказали духи гор... В любой магии шаманы всегда ставят перед собой конечную цель. Сам переход осуществляется в доли секунды, то есть, это очень похоже на телепортацию. Но телепортация происходит не с физическим телом, так как физическое тело достаточно плотная материя и не может переноситься так легко, а переходит именно дух или душа.

(?)Но это не астральная часть?

(!) Нет, не астральная. Скажем так: часть духа, часть тонких тел.

Не все тонкое тело, потому что вот когда человек умирает, там полностью духовная субстанция, которая находится в человеке, она покидает тело по каким-то этапам. Это если говорить о настоящей биологической смерти. Переходы в миры - это не путешествие тонких тел, это, скорее, путешествие сущности, путешествие части силы духа. Если это графически представить, то так: отделяется маленький светящийся комочек, который содержит в себе полную информацию о человеке, от которого этот кусочек отделяется - и таким образом этот кусочек смотрит глазами самого человека, восприятием самого человека.

На самом деле параллельных миров очень много, потому что мир тонких энергий есть во всем.

Параллельные миры сосчитать невозможно. Сколько в мире существует людей, столько, наверное, на n умноженное число существует миров.

Если посмотреть видящим: вокруг тебя начинают появляться какие-то тонкие структуры, которые похожи на вибрации, вибрации света; появляются какие-то совершенно иные измененные формы того, к чему мы привыкли - это уже может быть у человека, который перешел в состояние измененной реальности: человек просто начал видеть все, как оно есть на самом деле, то есть, тонкие структуры всего, что нас окружает. Появляется некая перспектива: если в обычном состоянии у нас угловое зрение берет какой-то кусок впереди нас, то в состоянии измененного сознания мы можем видеть обзорно, мы можем чувствовать мир вокруг нас, то что делается сверху, снизу. Никаких связей не существует, то есть существует взаимосвязь по типу молекул, все очень похоже на физические процессы. Чтобы попасть в какой-то мир, перед тобой должно раскрыться какое-то пространство и должен произойти мгновенный скачок, достаточно сделать только один шаг, но при этом не прийти в сознание - иначе все пропадет. Это - если говорить о внешнем выражении того, как это

происходит. И это нормальное состояние. То же самое происходит в снах, которые видят люди и запоминают надолго.

(?)Приведите какой-либо конкретный пример, описание. (!) Я в свое время проводила разгрузочные сеансы, приводила людей в измененные состояния сознания, когда тело расслабленно, когда человек способен чувствовать и ощущать процессы собственного духа. Как-то ко мне на такой сеанс пришла девочка, которая абсолютно ни во что не верила и боялась того, что ее картинки опережают то, о чем я говорю, и они полностью совпадали с канвой этого сеанса. Вот это яркий пример, когда человек, пришедший с улицы для того, чтобы полечиться, сидел и наблюдал. Когда закончился общий сеанс, ко мне вот эта девушка подошла и сказала: "Я больше к вам на сеанс не приду: я вижу все гораздо раньше, чем вы говорите". То есть, здесь были созданы условия для общения мозга с духом.

(?)Скажите, а вы навязывали это общение? Когда шла работа, вы программировали то, что они должны были видеть?

(!) Нет, программирования не происходит. Дается некая канва: допустим, я говорю: "Сейчас вы оказались в лесу"... Это нужно для того, чтобы человек, неподготовленный к такому процессу, не испугался. Можно отпустить этот процесс, включить им музыку и дать некую энергию, воздействовать на какие-то области, или, не дай Бог, еще хуже - погрузить их в определенную стадию гипноза - это было бы гораздо большим навязыванием, чем те образы, которые я предлагаю, чтобы познать внутренний мир вне образов..... То есть навязывания здесь не происходит.

(?)А что вы им говорите? Вы определяете какие-то шаги путешествия?

(!) Конечно!

(?)Им говорится куда они идут дальше, а что они видят - они уже видят сами?

(!) Они могут увидеть только то, что могут видеть по отношению к самому себе, к своему собственному восприятию. Я им даю шаги. Они проходят этот коридор, который маг проскакивает в доли секунды, несколько большими промежутками времени для того, чтобы неподготовленный человек не испугался и не дай Бог у него не "поехала крыша" при этом процессе. Почему? Потому что я сама, будучи в этом состоянии, знаю каждый момент, знаю, на каком этапе какие тонкие структуры должны работать.

(?)Давайте поясним: вы идете вместе с ним в этом самом мире, а поскольку вы его лучше знаете, то вы предупреждаете о том, что будет дальше?

(!) Да. Я просто-напросто работаю по снятию их страха, но попадают они в свой собственный мир. Я говорю им, что мы сейчас отправимся с вами в путешествие, на встречу со своим высшим Я. Как они этот мир представят - это только их личный опыт. А вот шаги к этому миру предлагаю им я. Я говорю, например, что сейчас мы подойдем к столбу света и перешагнем этот свет и окажемся с другой стороны, а дальше они увидят тот мир (даже идет такая... ну не то чтобы установка, а предложение): сейчас вы попадаете в ваше собственное пространство, посмотрите внимательно, что в нем находится, освойтесь в нем, поймите, что вы сейчас четко связаны с вашим телом, вам ничего не грозит... Здесь как бы снимается страх, потому что спонтанность - это

не всегда хорошо. И здесь идет работа (как я думаю, это прекрасная работа) не с навязыванием образов, а с открытием внутреннего потенциала человека. Когда человек один раз пройдет вот эти шаги, за тем он сможет это делать совершенно безбоязненно самостоятельно.

(?)А топография может быть у всех очень разная? (!) Безусловно. (?)Это мир только конкретного сознания? (!) Да, чисто индивидуальный! Тут ни в коем случае нельзя навязывать, что "справа от вас такой образ, слева - такой". Он может увидеть что-то свое. Вы ему ставите конечную цель, что нам нужно пообщаться сейчас со своим высшим Я. После достижения главной цели человек таким образом постепенно возвращается к реальности.

(?)Скажите, каким образом можно тогда понять путешествия шаманов: они камлают либо в верхний мир Ульгеня, либо в нижний мир Эрлика, но при этом проходят как бы известную им дорогу, встречаются с хорошо знакомыми персонажами, которые находятся в определенных для них местах и так далее. Значит ли это, что шаман ходит всегда в один и тот же мир?

(!) Необязательно. Вернее, идет он в один и тот же мир, но разными дорогами. И если он первый раз шел той дорогой, и сталкивался там с таким-то образом, то следующий раз он пойдет по другой дороге и ему встретится другой дух, он тоже будет с ним, например, бороться, но он не будет похож на первого. То есть, шаман всегда идет не спонтанной дорогой, а дорогой, которую он еще не проходил.

(?)Пожалуй, я не соглашусь с вами. Шаманы могли даже картографировать свои представления о тех мирах, в которых они путешествуют. Чаще всего они выбирали хорошо знакомые пути, либо же у кого-то это была одна дорога.

(!) Может быть, да. Но это связано с привязкой к образам их культуры. В тот мир помогает им совершенно безболезненно уходить и возвращаться обратно их знание. Почему? Потому что существует некая карта путешествия, которая разработана еще пра-пра-прапрадедами в рамках культуры данного народа. У шаманов это так. У православных это как бы общение с Господом, общение с Дьяволом - это по-другому происходит. Здесь опять идет речь не о самом процессе, а о тех вещах, которые привязаны к конкретной местности, к конкретному народу. Это все равно что каждая религия, говоря об одном и том же, описывает это так, чтобы понял этот народ. Здесь то же самое. Есть определенная дорога, которая, как бы наезжанной считается, то есть, одна и та же дырка в один и тот же мир. Но это создано не одним человеком, а поколениями таких же людей.

(?)Значит, если я хорошо знаю культуру своего народа, но не умею входить в ИСС, однако могу быть прекрасным актером-имитатором, то я могу провести для окружающих такой спектакль, подменяющий собой настоящий шаманский сеанс?

(!) Нет: не будет связи духа. Человек, который называется шаманом, должен обязательно войти в состояние, когда все присутствующие оказываются с ним связанными как бы нитками (можно себе представить кружочки или черточки, связанные нитками). Почему к шаману? Он недаром выбран как бы главным в духовной практике, потому что у него есть возможность

манипулировать подсознательным уровнем тех людей, которые избрали его шаманом, то есть, их племенем. Поэтому если сам шаман будет находиться в состоянии здравого ума, у него просто-напросто не произойдет той связи и он не сможет отправить в путешествие ни одного человека.

(?)Но он же не присутствующих отправляет в путешествие, а сам отправляется туда?!

(!) Конечно.

(?)Но тогда мой вопрос остается: если я знаю все внешние проявления состояния, то я могу просто мистифицировать присутствующих?

(!) Если это будут люди не этого племени, может быть, мистификация получится, может быть удастся иных людей убедить в чем-то. Но люди, которые знают истину, которые знают ту культуру, ту легенду - то состояние они чувствуют на своем собственном теле.

(?)Но они же не впадают в то состояние, они просто зрители?

(!) Безусловно.

(?)Как же они могут распознать талантливую имитацию путешествия?

(!) А вот знаете, когда вы приходите на концерт и выходит один певец, которого вы любите, который обладает прекрасным голосом, который поет - что с вашим телом происходит? Вы же не этот певец, но с вашим телом что-то происходит, и вы хотите слушать этого певца. И выходит другой певец, вы говорите: "Это не то!",- потому что в вашей душе все молчит. Вот то же самое происходит, когда шаман идет в свое путешествие. Люди чувствуют какие-то изменения в своем собственном теле. Если они этого не чувствуют, то человек может имитировать что угодно... Если в действо вложена энергия, то это будет отражаться в сердцах очень многих людей. Если там нет энергии, то это будет как неудачное представление, с которого хочется уйти.

(?)Значит, миры сознания, с одной стороны, индивидуальны; с другой стороны, в рамках традиционного общества есть как бы единый мир представлений, который создается и навязывается религиозно-культурным знанием. Это значит, что человек традиционной культуры, стремясь войти в ИСС, должен попадать в этот мир, который создан до него; в то время как современный человек, который не знает куда он должен прийти, например, в результате холотропного сеанса, создает себе свой особый мир? Тогда начинается фантазирование индивидуальное, в то время как в рамках традиционной культуры человек воспринимает коллективную фантазию и подчиняется ей?

(!) Безусловно. Я, например, если говорить обо мне, предпочитаю индивидуальный путь развития. Я не люблю коллективных представлений, даже если это связано с серьезными магическими процессами. Я считаю, что каждый человек уникален по-своему, что каждый человек может попадать именно в тот мир, который ему интересен, а все остальное связано только с тем, чтобы удержать народ в узде: это манипуляции коллективным бессознательным.

(?)Скажите, а человек случайно может попасть в такой мир, который ему совершенно неизвестен?

(!) Нет. Безусловно, нет. Только в свой, который ему известен, потому что случайных таких переходов не бывает, это невозможно. Наш мозг и так имеет колоссальный объем информации, которую наша память стирает. Мы не можем помнить своим физическим мозгом то, что было с нашим духом на протяжении миллионов лет.

(?)Современные техники работы с психикой, например, холотропное дыхание или препарат ЛСД-25, позволяет человеку идти в глубины своего бессознательного путем перехода от его нынешнего состояния к прошлым, в перинатальный период, выходить в трансперсональную сферу. Скажите, в такой ситуации свободного путешествия человек может ворваться куда угодно?

(!) Нет. Только в свой мир. Только в свой собственный первичный мир, откуда пришел наш дух. Необязательно, что мы всю жизнь были на Земле, мы все были частью одного и того же. Дух - это просто безусловный дух, там нет ни Дьявола, ни Бога, есть просто Дух. Это просто энергия, которая есть в каждом человеке и во всем, с чем соприкасается человек. Поэтому нам очень многие процессы других людей могут быть знакомы, потому что мы имеем связь не только со своим духом, но наш дух связан со всем, что нас окружает.

(?)Если человек, пользуясь совремнными психотехниками попадает в иной мир, то он должен увидеть то, что знает его сопровождающее лицо, или он просто отпускается в свободное плавание?

(!) Это зависит от того оператора, который с вами работает. Если у него чистые помыслы и если он не преследует какую-то цель навязывания чего-либо или манипуляций в конечном результате, то вы можете проходить свой собственный опыт, но как бы коллективной тропой. Это не значит, что вы будете идти по тем надиктованным тропам, которые вам предлагаются. И тут опять надо знать конечную цель: зачем это делается? Потому что если мы просто дышим, если говорить о состоянии, которое возникает при ребефинге, при гипераксидации, то в любом случае мы имеем тесную связь со своим внутренним Я, которое нас никогда не подведет. Будь то навязанные образы, будь то наш собственный опыт - если дух силен, он пройдет все стадии и, возможно, даже стадии коллективного навязанного, чтобы достать оттуда свою собственную истину. Если дух слаб, если человек слаб и не хочет меняться, не хочет ничего постигать, то такой человек заблудится и когда его пасут, и когда он сам идет. Здесь все зависит от индивидуальных возможностей самого человека. Это вот самый главный фактор, который нужно привести.

Я специально ходила на все методики и добросовестно их выполняла, но всегда оставалась при этом самой собой. Я понимала, что это вот видит тот человек его глазами и говорит со своей позиции, так как ему проще. А мы имеем право это либо принять, либо не принять.

(?)А где грань между моим собственным путешествием, моим фантазированием и грубо говоря просто гипнотическим навязыванием? Как можно это осознать или почувствовать?

(!) Очень легко чувствуется. До тех пор, пока у вас не возникает сопротивление, пока вы идете спокойно и знаете для чего, значит вы идете тем путем, который вам нужно пройти. До первого сопротивления. Как только у вас появляется "я не хочу", "я не буду", "мне это не надо" - считайте, что вас

пытаются вовлечь в какую-то авантюру, проманипулировать как-то вами или навести вас на ложный путь исканий или, того хуже, внушить свою волю - зомбирование натуральное. Здесь нужно очень четко знать, что нужно работать до тех пор, пока не возникло у вас сопротивление. Как сопротивление возникло, лучше сказать себе: "Стоп! Мне этого не надо!" И ваше сознание сделает самую большую услугу, вернув вас обратно в здравый смысл.

(?)Если человек нешаманской культуры оказывается на сеансе шаманского камлания, если этот человек обладает способностью входить в ИСС, то что его ждет: он будет видеть то же самое, что сам шаман, пройдет вместе с ним по его дороге и, может быть, даже поучаствует в его действе? Или это будет нечто совсем иное, поскольку это - человек иной культуры?

(!) Это может быть и то, и другое. Культура - это как какая-то устоявшаяся энергия. Мы же не отрицаем веру какую-то, допустим, мусульманскую; потому что мы знаем, что есть такой народ, который, возможно, видит Бога вот таким. Поэтому (то же самое) если у нас отрицания, то мы можем пройти шаманским путем, мы можем попасть в те миры, в которые уходят шаманы - в конечном результате это мир магии, мир истинного видения и чувствования - либо мы можем пойти своим собственным путем, независимо от того, что шаман будет говорить и куда отправлять.

(?)А если человек не знает эту культуру? Допустим, он случайно оказался на камлании, увидит ли он то, что видит шаман?

(!) Вполне возможно. Вообще полностью увидеть то, что видит шаман - невозможно никому. Никто не может видеть точно также, как видит там великий магистр такой-то; мы можем видеть только истину. И если эта истина не входит в противоречие с той истиной, которую видит шаман, мы можем увидеть - даже не познав его культуру! - те же самые образы и те же самые карты, по которым мы идем. И у нас не будет сопротивления, потому что может быть, мы именно сюда попали для того, чтобы и это постичь тоже. И в конечном результате наш дух будет бывать где угодно, как угодно, и, возможно, будет соприкасаться с иными культурами и чувствовать иные культуры только для того, чтобы пополнить собственную базу данных и осознать, что это в конечном результате только одна энергия, одна единая. И другой не существует.

(?)Получается, что в тех мирах мы - как и в этом, где мы видим вроде бы все то же, что другие люди, но своими глазами, по-своему - там мы можем увидеть все то, что видят другие, однако "своими глазами", своеобразно?

(!) Верно. Тот мир ничем практически от этого не отличается; они как бы отождествляют друг друга. Они одно целое: там тонкие энергии, здесь плотные энергии, но в принципе эти энергии связаны друг с другом, суть-то одна.

(?)Давайте попробуем вернуться еще раз к описанию тонких миров. Расскажите, пожалуйста, подробнее о каком-либо из них, хотя бы о мире Зазеркалья, о котором вы уже начинали говорить.

(!) Ну это неинтересно. Знаете, мне нравился другой мир. Я побывала на пяти так называемых планетах, которые напоминают собой некие астральные тела. Я как бы попала в некий загробный мир. Моя душа

отправилась в путешествие, то есть, я почувствовала, что я куда-то улетаю, но, тем не менее, я знаю свою силу и знаю, что в любой момент могу вернуться. Первая планета была по типу распределителя. На этой первой планете находились и как бы те, кого мы называем в социуме плохими, и те, которых мы называем в социуме хорошими; то есть, грешники и безгрешные. Эти души были на одной планете, но те, кого мы называем плохими, для тех эта планета являлась адом, а для других, для хороших как бы душ, эта же самая планета являлась раем - все зависит от умения принимать...

И потом я увидела вторую планету. То есть первая планета - это как распределитель, чистилище. На первую планету попадают люди, которые не очень сильно нагрешили. Они там отрабатывают, какие-то свои возможные функции выполняют: они помогают живущим - трудятся, чтобы осознать то, что они не могли осознать при жизни. Вторая планета - это уже как бы более организованные личности в прошлом, третья планета - ну и так далее... И только пятая планета - это планета, на которую с первой отправляются сразу напрямую; это планета, на которой души, которые не хотели здесь что-либо осознать, они находятся в постоянном состоянии какой-то работы; они не могут позволить себе какого-то расслабления, потому что они в достаточной степени уже расслабились там, на Земле. Вот это - один мир.

Если говорить об их красках или об их представлениях, я думаю, что это бессмысленно и даже неинтересно, потому что у меня есть четкое убеждение: не надо навязывать своего видения. Кто может оспорить? Вот ко мне тут подходит один из учеников и говорит, ой я тут медитировал, я был там-то и там-то, было то-то и то-то. Я говорю, это очень интересно, это - прекрасно, но это - твоя истина; это мир, который тебе показался вот так, в таком ракурсе! Поэтому если говорить в принципе и рассказывать, перечислять какие там цветы, какие облака и есть ли там облака вообще - я думаю, что это бессмысленное занятие. Вот сколько существует человек - столько существует миров (по меньшей мере!). Если один человек говорит, что он был в мире на оранжевой планете, по которой ногами не ходят, а вот как бы плывут над ней, там безумно красивые цвета... Это не значит, что этот мир существует для всех в таком понимании - этот мир существует для этого человека, который его увидел именно такими глазами.

Если говорить о том, что надо подвести черту и прийти как бы более или менее к одному и тому же - здесь можно сказать только одно: нужно бесконечно доверять своему видению и знать, что твоя истина неоспорима. Тот мир, в который пришел человек либо во сне, либо каким-то другим образом - это самый прекрасный мир, но для того человека. Возможно есть и еще какой-то человек, который увидит нечто похожее, но это не значит, что этот мир существует штампованно для всех.

(?)Вы упоминаете периодически краски тонкого мира, свет и цвет, который видит человек в ИСС: это отличается от обычного восприятия в мире физическом?

(!) Конечно, безусловно! При переходе в иные миры, при состоянии измененного сознания - это совершенно иные краски, потому что восприятие меняется: с нас как бы сняли темные очки, в которых мы живем. Поэтому все

цвета - их просто описать невозможно! Если это золотой, то он какой-то совсем другой, его нет в реальном мире, он просто как бы немножно похож на привычный нам золотой. Реально описать это невозможно; может быть, наша память отыщет где-то у себя нечто и подскажет, что это похоже на то-то. Вот я говорила про оранжевую планету, но это не значит, что она как апельсин, она не как апельсин - нет такого цвета в природе: она, видимо, оранжевая - где-то похожая на закат... Ну как можно описать, какого цвета закат? Там много оттенков..

(?)Значит, есть некая сложность с перекодировкой информации, с рассказом о том, что видел там?

(!) Конечно, это проблема. Почему проблема? Потому что наш уровень сознания не достиг такого единства с нашим истинным духом, чтобы дать расшифровку того, что мы видим. Если мы не задавались целью как бы просто посмотреть очередную серию, мы можем по тем образам, которые видим, примерно понять, с какой областью в нас нужно работать. Если я, например, вижу, что я лечу (в смысле полета), это может означать как уход из ситуации, как уход из жизни, как и просто рост какой-то или еще что-нибудь... То есть, здесь очень много подобразов. Если на некоторые образы вы просто махнули рукой - а может быть, это - великие знаки?

(?)Значит, процесс ясновидения достаточно сложен?

(!) Это вопрос здравого смысла. Когда человек говорит мне: "Я начал видеть", - я, честно говоря, отношусь к этому с недоверием. Я считаю, что нормальный человек, у которого слито сознание с подсознанием, наигравшись с видением, осознав единство вселенной - просто перестанет играть в эти штуки. Любое видение - это не совсем здоровое нормальное состояние. Если мозг не способен справиться и размотать те образы, которые вы схватили там, то мы можем заиграться до шизофрении: сознание еще не знает как расшифровать то, что нам показано, вот и все!

(?)Известно, что после обучения на курсах некоторые люди теряют представление о реальности...

(!) Да, безусловно! Причем болезнь развивается, как правило, таким образом: "Эго! Я - посланник Бога!" Это - стандартно. Я, кстати, тоже прошла через это.

(?)Скажите, а то что вы видели в мире с пятью планетами, это было напрямую обусловлено христианской традицией или это все же нечто особенное?

(!) Я думаю, это связано с христианской традицией. Почему? Потому что сейчас я понимаю, что в принципе это был мой протест по поводу деления Вселенной на Бога и Дьявола. Это был протест, когда я увидела что планета-то одна, но для одних она - ад, а для других - рай! Как же это может быть, если нас учили, что рай - это там, а ад - где-то в глубине не знаю чего. Все-таки кодирование при рождении в данном эгрегоре, в котором мы родились, я думаю, оно тоже обусловливает наше мышление: нас научили этим образам, через которые нам проще понимать мир. Это - основная трактовка. Но если мы люди неглупые, то мы поймем, что данные образы нам служат на каком-то этапе. Но когда мы встанем на ножки и научимся, действительно, думать своей

головой, когда мы поймем, что мы в принципе глобально от такой духовной энергетической зависимолсти очень независимы, что каждый из нас - это уникальный вариант, который не повторится, вот когда мы научимся это ценить, тогда мы научимся осознавать, что - да, наше тело - это храм для души!

(?)Значит, то что вы видите в том мире, например, названные вами души, это - не объективные существа?

(!) Конечно нет! Просто на том уровне понимания, на котором я находилась, мне показали это так, чтобы моя башка не перегрелась, чтобы мои мозги не задымились! Если бы мне показали нечто и я бы не знала, что это такое - мое бы сознание не смогло реализовать это в дальнейшем.

(?)Скажите, где проще осуществить переход в тонкий мир? Нужно ли для этого только особое состояние или некое пространство может способствовать такому переходу?

(!) Я могу сказать, что в лесу очень много параллельных миров. Там практически есть места разломов так называемых, энергетических разломов, на которых раньше когда-то росли очень крупные деревья. Дерево само по себе являлось, видимо, антенной своеобразной...

(?)Очень интересная вещь. Во многих традиционных культурах есть образ мирового древа: значит, это неслучайно?

(!) Нет, это неслучайно. Эти деревья росли именно в тех местах, которые являлись так называемым местом силы. И именно эти деревья являлись антенным вариантом.

ШАМАНСКИЕ КОРНИ В ЯВЛЕНИЯХ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ

А.А. Ярлыкапов

ФЕНОМЕН *ЙИНЛИ МОЛЛА* В ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЕ НОГАЙЦЕВ

В прошлом у ногайцев, как и у других народов, сохраняющих традиционную культуру, исключительное место в лечебной практике занимали люди, владевшие приемами народной медицины. Для их обозначения обычно применяется термин »знахари»/«ведуны», который отражает народное представление о них как о людях, знающих (ведающих) нечто, что недоступно пониманию обычного человека. Вообще процесс излечения, избавления от болезни скрывался обычно за покровом таинственности, обставлялся массой обрядов и ритуалов, словесных формул, превращавших его в целое действо, которое подкрепляло рациональные лечебные приемы глубоким психологическим воздействием.

Значительную степень развития знахарского ремесла у ногайцев в прошлом и высокий уровень его специализации подтверждает большое количество слов, обозначающих знахаря: *билимши, эмши, кагымшы, ушкувшы, яракшы, йиний (жени)*[1]. Они различались по приемам лечения, источникам своих знаний. Так, знахари эмши и яракшы широко привлекали свои знания в области практической народной медицины, лечили травами, медом, лекарствами собственного изготовления на основе древних рецептов, доставшихся им по наследству. А знахари кагымшы и ушкувшы (или *ушыклавшы*) использовали свою связь с миром духов, проводили специальный обряд (*кагув*), направленный на изгнание духов из тела больного. Вред, который наносят человеку духи, они обозначали специальным термином — *ушык*. Кроме упомянутого обряда *кагув* для излечения больных использовались также *дуа* — молитвы, написанные на листке бумаги и предназначенные для ношения в качестве амулета, для чтения или же для питья (оставляли дуа в чашке с водой до растворения чернил и пили).

Термин *учух* встречается также у туркмен-нохурлинцев, но у них он обозначает особую жертву, которую наделенный джиннами ходжа приносил им, чтобы они оставили больного[2]. В.Н.Басилов возводит этот термин к древнетюркскому слову *ыдук* (священный)[3]. Обряд *кагув* назывался еще и *ушыклав* и имел целью прельстить духа жертвой и вызвать его переселение в нее. Постепенно термин, означавший жертву, приносимую источнику болезни, стал означать и саму болезнь.

Исламское вероисповедание накладывало отпечаток на все слои культуры ногайцев, в том числе и на народную медицину. Все чаще функции знахарей прибирали к своим рукам муллы, знавшие молитвы и умевшие читать Коран. Будучи грамотными людьми, они собирали и записывали рецепты, а записи передавали потомкам, сохраняя тем самым ремесло лекарей в своей семье или клане (*тайпа*). Обычно же муллы отчитывали больного молитвами или аятами из Корана (*уьскируьв*), выдыхая при этом на него воздух с характерным звуком *суьф*, занимались написанием молитв для амулетов *дуа*. Они также гадали. По сообщению автора прошлого века »...жени также занимаются ворожбою на бобах и окрашенных в различный цвет камешках, с целью открытия пропавших и уворованных вещей»[4].

По крайней мере со второй половины прошлого века в Ногайской степи известны муллы, которые прославились тем, что якобы были связаны с духами, пользовались их помощью при лечении и гадании, за что получили в народе прозвище *йинли* (имеющие джиннов)[5]. Предание сохранило их имена: таковы были муллы Ярболды, Абдусалык, Аджиманбет, Шутий, Аккоьз и др. Люди считали, что они водили дружбу с духами-*йинами*, знали их мир, имена, благодаря чему и обладали своими феноменальными способностями.

Дух *йин* является наиболее популярным в народных суевериях ногайцев. Его название происходит от арабского слова »джинн», обозначающего духа арабо-мусульманской демонологии. Однако, если в Коране джинны представлены как созданные из чистого огня[6], а арабы считают их существами, состоящими »из пара или бездымного огня»[7], то ногайский йин представляется антропоморфным существом маленького роста. Его можно отличить от человека только при тщательном осмотре: пальцы на руках и ногах *йина* без суставов, а нос без внутренней перепонки, то есть имеет одну ноздрю[8]. Образ их жизни также похож на человеческий: живут они аулами, кочуют, пьют, едят, веселятся, женятся. Духи имеют свои государства (*йин патшалык*); всего их двенадцать, причем в одиннадцати из них царствуют духи мужского пола, а в одном — женского. Излюбленные места их обитания — пустыри, безлюдные степи и пустыни, заброшенные дома, мельницы и прочие пустующие строения, саманные карьеры, места выброса мусора, кучи золы, старые пастбища[9]. Еще в прошлом веке люди считали, что *йин* добрый дух, так как он никому без причины зла не делает[10]. Они, как и люди, исповедуют существующие религии: есть среди них мусульмане, христиане, иудеи и т.д. Считается, что только потревоженный человеком дух способен причинить ему вред: он »ударяет» того, кто нарушил его покой. У такого человека отнимается язык, искривляется рот, он обычно получает психическое расстройство. Следует добавить, что и все прочие персонажи ногайского пандемониума (духи *албаслы, аздаа, пари* и т.д.) причисляются к числу *йинов*: считается, что все они из рода *йинов* (*йин йынысы*).

Основываясь на данных полевых изысканий автора (материалы 1994 - 1998 гг.), можно констатировать, что по крайней мере к концу прошлого века лечебную практику в основном сконцентрировали в своих руках муллы. Знахари же занимались лечением мелких психических расстройств, травм и ушибов. Власть над духами муллам давала особая книга, обладание которой позволяло им перейти в категорию *йинли молла*. Интересна легенда, объясняющая происхождение этой книги. По воле Аллаха Сулеймен-пайхамбар (пророк Сулейман) получил власть не только над людьми, но и над дикими животными, птицами, а также духами-*йинами*, которые перед тем были побеждены небесным воинством ангелов и изгнаны в окраины обитаемого мира. Даже после поражения духи не освободились от своей гордыни и продолжают вредить человечеству, в основном насылая на него различные болезни. Если заболевал человек, то Сулеймен собирал всех *йинов* и грозно спрашивал, кто из них причинил болезнь — *ушык*. Тому *йину*, который причинил *ушык*, приходилось держать ответ перед грозным царем и пророком, как можно излечить больного, иначе Сулеймен грозился сжечь духа в огне. Все ответы духов Сулеймен собрал в одной книге; глядя в нее, с Божьего соизволения можно лечить людей.

Книгу эту ногайцы называли просто — *Китап*, что собственно и означает »книга». Вообще ногайцы с большим благоговением относятся к книгам, напечатанным арабской графикой, приписывая ей чудотворные свойства. Мне приходилось наблюдать, как в с. Уйсалган (Ногайский р-он Республики Дагестан) одна ногайка перед сном прятала под подушку книгу, дабы она охраняла ее. Это были аккуратно сшитые друг с другом учебники по истории ислама и персидскому языку, изданные в 1914 году в Санкт-Петербурге на татарском языке арабским шрифтом. Такая черта присуща всем мусульманским народам; она берет свое начало в арабской культуре, где безмерным почтением были окружены письменность и книги[11].

На основе этого почитания у ногайцев сложился целый ритуал, который называется »открытие книги» (*китап ашув*). Им широко пользуются муллы. Считается, что книга вмещает в себя всю мудрость человечества; в ней нашли отражение все знания и умения, которые успели накопить люди. Вследствие такого взгляда на книгу (заметим: арабописьменную, бывшую и остающуюся непонятной для основной массы людей) муллы становились обладателями сокровенных знаний, людьми посвященными. »Открыв книгу», они могли помочь своим посетителям получить ответы на самые разнообразные вопросы: найти пропавшую или украденную скотину, посоветовать тот или иной выход из трудной ситуации и т.д. Но только самые »сильные» муллы имели право обла-

дать книгой, которая давала власть над духами и только им было под силу «открывать» ее.

Йинли молла, кроме совершенного владения арабской грамотой, должен был быть еще и человеком недюжинных способностей. Такие муллы обладали тонким умом, психологическим чутьем, устойчивой психикой и большой смелостью. Человек трусливый и со слабой психикой просто не смог бы совладать с тем множеством разнообразных и своенравных духов, с которыми приходилось общаться мулле; ум и психологическое чутье помогали ему управлять не менее разнообразными человеческими характерами, доставлявшими ему не меньше хлопот. В качестве примера приведем один из случаев из жизни, который оставил неизгладимый след в памяти жителей Ногайской степи.

В 1940-х годах в одном из аулов на востоке Ногайской степи жил сильный *йинли молла* по имени Йолакай. Однажды один из жителей села Терекли-Мектеб (назовем его Эсманбетом) собрался съездить по делам в тот аул, где жил Йолакай-мулла. Прознав об этом, к нему пришла одна старушка с просьбой доставить мулле несколько тыкв и початков кукурузы. »Недавно взяла у него молитву — *дуа*, она мне очень помогла. В благодарность за это доставь, пожалуйста, ему эти гостинцы,» — просила женщина. Согласившись это сделать, Эсманбет, однако, не торопился исполнить свое обещание. Время было послевоенное, всем жилось очень туго, а тыквы и кукуруза вполне могли разнообразить скудное меню караногайца. Как только старушка ушла, гостинцы быстро перекочевали в дом Эсманбета, а его арба отправилась в путь налегке. Однако и в следующий раз, когда Эсманбету понадобилось ехать в аул Йолакая, старушка была тут как тут. »Со мной приключилась такая-то болезнь, пусть Йолакай-мулла напишет для меня *дуа*,» — просила она, — »а в вознаграждение за это передай вот это». С этими словами старушка загрузила в арбу тыквы и кукурузу. Эсманбету понравилось разнообразить стол за счет доверчивой старушки, поэтому он и на сей раз поступил так же, как и раньше. Испещрив листок бумаги разнообразными каракулями, он привез это женщине под видом дуа от муллы Йолакая. Старушка, выполнив предписания ловкого »посредника», и впрямь выздоровела и на сей раз поехала сама, чтобы выразить мулле свою благодарность лично. Однако выяснилось, что Йолакай ничего не слышал о *дуа* для нее. »Как же так, ведь тогда-то Эсманбет из нашего аула привез от тебя *дуа*, и он мне очень помог», — говорила старушка. Мулла промолчал, а через некоторое время вызвал ловкача к себе. »Ты забрал себе то, что передавала для меня такая-то?» — спросил он. Эсманбет не стал отпираться и признался во всем. »Что ж, хорошо, ты заслужил то, что забрал себе. Но не думай, что это ты вылечил старушку, и больше так не поступай. Это заслуга моих *йинов*. Иди же», — сказал Йолакай и отпустил перепуганного Эсманбета.

Рассказчики обычно заканчивают свое повествование следующим выводом: »Настолько сильно эта старушка верила мулле, что ей помогла даже написанная совершенно посторонним человеком молитва, даже таким путем воздействовала на нее сила муллы». То есть не столь важно было, что написано на бумажке или какие еще меры предписывалось предпринимать больному. Важен был психологический настрой человека, сила того влияния, которое имел на его психику *йинли молла*. В народе это состояние обозначается особым термином — *юрек сынув* (букв. »преломление сердца»).

Успех лечения *йинли молла* объясняется в народе тем, что люди приходили к ним, бесконечно им доверяя, »преломив свои сердца» (*юреклерин сындырып*). Только в таком случае мулла получает власть над болезнью пациента, то есть, над теми духами, которые эту болезнь причинили. »Преломление сердца», скорее всего, было не только главным **условием** излечения больного, это было еще и главной его **причиной**. Человек, »преломивший свое сердце», входил в особое психологическое состояние, когда он безоговорочно верил в успех предпринимаемых муллой действий и был полностью уверен в благоприятном исходе лечения. Мобилизация внутренних сил организма, происходящая вне непосредственного контроля сознания больного (он считал, что исцеление происходит благодаря действиям муллы), в большинстве случаев действительно приводило к выздоровлению. Чем »сильнее» был *йинли молла*, тем значительнее было его воздействие на психику больного и тем эффективнее было его лечение.

Ногайцам были известны и распространенные в исламском мире представления об исцелении на расстоянии. Наиболее сильные *йинли молла* «лечили» таким образом. Для этого достаточно было воззвать к нему или даже просто упомянуть его имя. Рассказывают, что вплоть до начала 1970-х гг. в Ногайской степи действовал Шутий-молла, известный тем, что к нему на прием приезжали даже чеченцы из соседней республики. Один из информаторов сообщает: « Как-то заболел ребенок одного из моих родственников. Что только с ним не делали - но он плакал, не останавливаясь ни на минуту. Тогда его отец понял, что ребенка постигла болезнь-*ушык* (*ушынган*), в которой повинны духи. Взял он ребенка, пошел к автомобилю со словами: »Теперь его надо повезти и показать Шутий-мулле». Как только было произнесено имя »Шутий», так сразу ребенок утих и выздоровел». Точно так же у казахов при тяжелой болезни детей »достаточно было воззвать к ишану, находившемуся на расстоянии десятков и сотен километров: ишан услышит»[12]. В Хадрамауте племя *ал 'умар бен 'иса ат-таубат* специализировалось на лечении от змеиных укусов. У них были известны примеры лечения на расстоянии; для чего «достаточно было укушенному змеей произнести »Воля Аллаха, о 'Умар б.Иса» (*шай лиллах йа 'умар б. 'иса*) или »О род

'Умара б.Исы» (*йал 'умар б. 'иса*), чтобы немедленно исцелиться, даже если он находился на расстоянии десяти дней пути от этого племени »[13].

Возможно, здесь проявляется древнее представление о неразрывной связи вещи, существа или явления со своим именем. Считалось, что »зная имя человека, можно приобрести власть над ним самим»[14]. В данном случае, по всей вероятности, предполагалось, что, называя человека или племя, обладающих чудодейственными свойствами, люди обретали возможность исцеления.

Несмотря на то, что в практике *йинли молла* главным было психологическое воздействие, сами они отводили заметное место процедуре »открытия книги». Впрочем, скорее всего, это действо также имело целью впечатлить пациента. Для того, чтобы определить, отчего произошла болезнь и как ее лечить, *йинли молла* прибегал к помощи книги и четок. При гадании ему нужны имя пациента и его матери. Каждая буква в имени имеет свое числовое выражение (например, »нун»=2, »каф»=9, »мим»=4 и т.д.); сложив числа обоих имен (пациента и его матери), мулла получает число бусинок, которые надо отбросить на четках (используются четки с 99 бусинками). Затем от оставшихся отбрасывают еще по 5 бусинок, пока не останется 5 или менее бусинок. Они говорят о причине болезни: если осталась 1 бусина - болезнь простая, ее надо лечить обычными средствами (травами, лекарствами и т.д.); 2 — причиной болезни является сглаз; 3 — болезнь наслана путем колдовства и магии; 4 — уже известный нам *ушык*; 5 — сильно ударил *йин*. Затем мулла выясняет, к какому из 12 царств принадлежит *йин*, виновный в болезни, а также его имя. Зная имя духа, мулла может »связать» его, принести ему жертву и т.д. В книге имеются образцы молитв для амулетов, с помощью которых можно лечить причиненную духом болезнь, называются животные, которых надо приносить в жертву (все расписано вплоть до мельчайших деталей: пола, масти животного и т.п.). Насколько известно, книгу, как и свои способности, *йинли молла* обычно передавал по наследству. К сожалению, сведений о процедуре передачи лечебного дара не сохранилось.

В наши дни лечение старыми методами среди ногайцев ведет имам Янмурза Кожаев. Он может определять, отчего произошла болезнь и как ее лечить. Имам имеет власть над *йинами*: он распознает их, изгоняет с помощью амулетов, чтения молитв, отчитывания больных. Он рассказывает о том, как однажды во сне боролся с *йином*, ударил его ногой и прогнал, а проснулся оттого, что разбил ногой окно. Имя свое Кожаев толкует так: »На самом деле мое имя звучит не Янмурза, а Йинмурза, что означает »князь *йинов*». В его роду всегда были подобные муллы и теперь он тоже хотел бы оставить кому-нибудь свои знания, желательно в своем роду, чтобы не нарушать традицию.

В записях имама Кожаева есть специальная молитва, прочитав которую можно воочию увидеть *йинов* и заставить их затем служить себе; главное при чтении ничего не бояться. Один из его учеников выпросил как-то эту молитву и ушел в степь. На закате солнца он начал читать ее вслух. Вскоре поднялся жуткий ветер, трава зашелестела и по ней к чтецу устремились какие-то змееподобные существа. Устрашившись, он прекратил чтение и в спешке покинул это место, после чего все успокоилось. Будь ученик посмелее, считает имам, он, дочитав молитву до конца, смог бы покорить *йинов* и заставить их служить себе.

Сравнительный анализ изложенного материала позволяет заключить, что практика ногайских мулл, обладающих духами-*йин*, не выходит за рамки общеисламской традиции, несомненно восходящей к более древним шаманским практикам. Параллели ей можно найти в самых разных уголках исламского мира. К примеру, у туркменских ходжей обладание джиннами — фамильное свойство, что напоминает явление наследственного шаманства. Ходжа при лечении брал специальную книгу, »связанную со звездами», чтобы определить болезнь. При этом он узнавал имя пациента и его отца, по ней же он определял способ лечения болезни, какую жертву надо принести[15]. Шаманский характер практики туркменских ходжей убедительно доказал В.Н.Басилов[16]; в то же время нельзя не признавать ее глубокой исламизации.

У азербайджанцев люди, подобные *йинли-молла*, назывались »джиндарами». Они обладали книгой, которая представляла собой полный свод сведений о джиннах. *Джиндар* при гадании, как и *йинли молла*, складывал буквы имени посетителя и его матери, переведенные в цифры. Джинна, виновного в болезни, он находил в одной из 12 групп, на которые делятся духи[17]. У ингушей подобные функции выполнял »жинаш тайн стаг» (человек, имеющий связь с духами)[18]. В Дагестане связь с миром духов (*жиндри, чинерар* и т.д.) поддерживали *алимы* — муллы, известные своей ученостью[19]. Похожие обряды с целью установления связи с джиннами проводили египетские муллы; у них ритуал вызывания духов имел название »дарб аль-мандель»[20]. Кстати, у египтян для определения благоприятных периодов в жизни человека широко применялась астрология. Вычисления при этом велись »путем подсчета числовых эквивалентов букв в именах мужчины или женщины и его или ее матери»[21].

Такие совпадения в разных краях исламского мира было бы неправильно связывать только с заимствованиями. Эти параллели и явные совпадения в некоторых деталях позволяют предполагать их общий источник. Несмотря на явно шаманский характер, практика мулл, претендующих на обладание джиннами, по всей видимости, не отражает чисто национальных реликтов шаманства. Смело можно утверждать,

что она восходит к общемусульманской книжной традиции и схожа у разных народов в силу общности для них арабской грамоты. Другое дело, что эта книжная версия имеет явные корни в архаичных шаманских традициях: наследственность обладания духами, особые молитвы для призывания духов, способы их изгнания или умилостивления и т.д. Однако попытка найти эти корни в культуре какого-то определенного народа, исповедующего сегодня ислам, не дает результатов.

Обратимся, например, к ногайскому шаманству. В нашем распоряжении есть сведения о реально существовавшем еще в прошлом веке шаманстве у астраханских и оренбургских ногайцев. Шаманы-бахшы были одновременно и лучшими знатоками, исполнителями и хранителями народных преданий и песен. Сеанс шаманского лечения описывает В.А.Мошков, и, хотя он рассказывает о казахе-бахшы, лечившем ногайца, подразумевается, что также лечили и ногайцы-бахшы. Рассказ этот является единственным пока упоминанием о бытовавшем у ногайцев шаманстве и, кажется, до сих пор неизвестен исследователям тюркского шаманства. Поэтому будет интересно привести его полностью.

Вот что рассказал В.А.Мошкову ногаец из села Красный Яр Астраханской губернии: « У нас в семействе был тяжелый больной, которого мы долго лечили домашними средствами, но совершенно безуспешно. Вдруг однажды, неизвестно откуда, к нам является совершенно незнакомый бахса-киргиз и прямо говорит: »У вас есть больной такой-то, я пришел его излечить». Осмотрев больного, он велел поискать в степи сухую лошадиную кость из лопатки. Когда кость была найдена и принесена, бахса развел огонь, положил на него кость и кусок железа. Пока обжигалась кость и нагревалось железо, он, сидя на земле, качался всем корпусом и пел непонятные песни до тех пор, пока изо рта у него не пошла белая пена. Когда железо накалилось докрасна, бахса приложил его к своему языку, так что язык его даже зашипел. Потом он ножом разрезал себе кончик языка и кровью своей капнул на раскаленное железо. Затем взял обожженную кость, долго глядел на нее, истолок в порошок, насыпал в чашку с водой, прибавил туда соли и все это размешал. Потом велел вывести больного на двор, сначала давал ему нюхать жженую шерсть, а в заключение всего взял свою смесь в рот и, прыская этой жидкостью на раскаленное железо, дул паром на больного. В конце концов он бросил чашку с водой в одну сторону, а железо в другую и объявил, что лечение кончено, но, что, если оно не поможет, он придет в другой раз. Мы наградили бахсу деньгами и одеждой, рассказывал ногаец, сколько могли и через три дня наш больной действительно выздоровел, а бахсы мы с тех пор больше не видели»[22].

Мошков фиксирует развитое шаманство у астраханских и оренбургских ногайцев; это подтверждает также его сообщение о том, что

женщины среди шаманов встречаются гораздо реже. Считается, что упадок шаманского культа часто связан с переходом его в руки женщин[23]. И если мы сравним детали действий ногайских шаманов-бахшы с действиями *йинли молла*, в глаза бросается прежде всего их глубокое отличие. В принципе занимаясь одним и тем же, эти люди принадлежат к двум разным культурам: первый — к тюркской кочевой, а второй — к книжной, арабо-мусульманской.

Итак, книжная версия »шаманства», распространившаяся среди последователей ислама, представляет собой результат окончательной исламизации древних шаманских традиций. Благодаря общности культовой письменности и языка, эта версия, сложившаяся как результат включения в труды мусульманских ученых шаманских элементов, проникла в духовную культуру самых разных народов исламского мира, вытеснив местные реликты шаманства. Таким образом, феномен *йинли молла* в ногайской духовной культуре возник благодаря включенности ногайцев в систему арабо-мусульманской культуры

---

[1] Ногайско-русский словарь. М.,1963. С.81,133,435; Записи автора 1994 г.
[2] *Басилов В.Н.* Культ святых в исламе. М.,1970. С.111.
[3] *Басилов В.Н.* Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М.,1992. С.24.
[4] [Алейников М.] Поверья ногайцев. — Заведующего Мансуровским нормальным сельским училищем М.Алейникова // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 17, отд.2. Тифлис,1893. С.11.
[5] Интересно, что у туркмен людей, которые обладают джиннами, называли »джинли» (см.: Басилов В.Н. Культ святых в исламе. С.98.).
[6] Коран, 15:27; 55:14(15).
[7] *Массэ А.* Ислам. М.,1961. С.101; *Манасера У.* Джинны в верованиях арабов // Ислам и народная культура. М.,1998. С.204.
[8] *Алейников М.* Указ. раб. С.9.
[9] *Керейтов Р.Х.* Мифологические персонажи традиционных верований ногайцев // СЭ. 1980. № 2. С.118.
[10] *Алейников М.* Указ. раб. С.9.
[11] Очерки истории арабской культуры (V-XV вв.). М.,1982. С.252-253.
[12] *Басилов В.Н., Кармышева Дж.Х.* Ислам у казахов (до 1917 г.). М.,1997. С.30.
[13] *Французов С.А.* Суеверия и колдовские обряды в Южной Аравии XIII - XV вв. (Абйан, Хадрамаут, ап-Шихр, Зофар) // Традиционное мировоззрение у народов Передней Азии. М.,1992. С.17.
[14] *Чурсин Г.Ф.* Очерки по этнологии Кавказа. Тифлис,1913. С.110.
[15] *Басилов В.Н.* Культ святых в исламе. С.111.
[16] *Басилов В.Н.* Указ. раб. С.106-107.
[17] *Алекперов А.К.* Исследования по археологии и этнографии Азербайджана. Баку,1960. С.220-221.
[18] *Басилов В.Н.* Пережитки колдовства у ингушей // Итоги полевых работ Института этнографии в 1970 г. М.,1971. С.128.

[19] *Булатов А.О.* Пережитки домонотеистических верований народов Дагестана в XIX - начале XX в. Махачкала,1990. С.175, 183-185.
[20] *Лэйн Э.У.* Нравы и обычаи египтян в первой половине XIX в. М.,1982. С.227-235.
[21] *Лэйн Э.У.* Указ. раб. С.228.
[22] *Мошков В.А.* Материалы для характеристики музыкального творчества инородцев Волжско-Камского края. — Мелодии ногайских и оренбургских татар. I. Введение // Известия общества археологии, истории и этнографии при императорском Казанском университете. Т.12. Вып.1-2. Казань,1894. С.31.
[23] *Басилов В.Н.* Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. С.307.

К.Л. Банников

НЕОСИНТОИЗМ И ШАМАНСКИЕ КУЛЬТЫ В ЯПОНИИ ЭПОХИ МЭЙДЗИ*

Историческое исследование предполагает повышенное внимание к единичным, неповторимым и уникальным состояниям человеческих обществ. С другой стороны, само качество "общности" обусловлено устойчивостью структурных компонент, парадигматических основ, социальных организмов. Конфигурация объективных факторов, определяющих динамику общественно-исторических преобразований, всегда уникальна. Однако во время наиболее радикальных, глубинных социальных трансформаций, которые испытывают народы мира при переходе от традионных форм культуры к цивилизационным, в их духовной культуре (ментальности) всегда наблюдается одно, выходящее за рамки исторической методологии и пока еще малоизученное в социальной антропологии явление — архаизация общественного сознания. О ней можно судить по реанимации древнейших религиозных представлений и ритуальных практик и их широкому распространению. Эти проторелигиозные формы в "смутное время" перестают быть "пережитками" и, выходя из глубин исторической памяти народа, приобретают принципиальное для его духовной культуры значение — от фактора психологического комфорта личности до парадигмы этнического самосознания. Именно так социум бессознательно реагирует на нарушение культурной традиции, находя выход в реактуализации ее архетипов.

С середины XIX века Япония вступает в новую фазу своей истории, характеризующуюся в первую очередь сменой принципов внутренней и внешней политики, началом индустриализации экономики и интеграцией в мировое сообщество. Претерпевает изменения и социальная структура: стираются сословные различия, растут маргинальные группы; учащаются и обостряются акты социального протеста. Нарушается привычная картина мира, приоритеты престижа, система ценностей; у представителей всех сословий уходит почва из под ног.

В этот период в общественно-культурной жизни Японии наблюдается интересное явление: повышенная экзальтированность масс, появление харизматических лидеров разного масштаба и бродячих целителей, рост популярности шаманства, первобытных обрядов и ритуалов. Актуализированные идеи впоследствии обретает очертания доктрин и институтов неосинтоистских сект. Тогда же эти маргинальные религиозные организации впервые в истории заявляют о своем

всеяпонском, а некоторые и о всемирном значении. Подробному рассмотрению этих процессов, связанных с архаизацией общественного сознания японцев в ходе социально-политических преобразованиях эпохи Мэйдзи-исин, посвящена настоящая статья.

Японское общество сёгуната Токугава начинает меняться с начала XIX века[1]. На изменение социальных приоритетов повлиял и спад доходов от урожаев, непрекращавшийся с 1750 г. В результате к 1840 г. годовой дефицит бюджета составляет 0,5 млн. рё золотом. В 1841-1843гг. правительство бакуфу принимает ряд мер по стабилизации экономики, получивших название "реформы Тэмпо", но это не изменило ситуацию[2].

Тем временем растёт число людей, оставшихся вне социального контроля, на тотальности которого держится традиционное японское общество. Эти люди первыми вовлекаются во всякого рода общественные волнения, которые проходят по всей стране[3]. Центральное и региональные правительства реагировали на эти выступления организацией просветительских программ, целью которых было напомнить возбуждённому народу его исконные ценности, в том числе и такую добродетель, как преданность господину[4]. Власти поддерживают различных просветителей, выступавших перед жителями провинций с проповедями учений синто, кокугаку ("Национальной школы"), сингаку ("Учение сердца - рассудка"), конфуцианства и пр. Все они выделяли такие человеческие добродетели, как сыновье почтение, послушание старшему, бережливость, прилежание, усердие, терпимость. Этические нормы, постулируемые духовными деятелями, воспринимались аудиторией в сакрализованном качестве. В социальных движениях, организованных посредством сакральных принципов, формируются новые религиозные направления и происходит переоценка ценностей, связанная с переносом религиозного приоритета в государственной политике с буддизма на синто. Одним из таких движений, в значительной степени предопределившим очередной этап религиозной истории Японии, было паломничество к Храму Великой Богини в Исэ, получившее к середине XIX в. национальный размах[5].

С древности Исэ был одним из главных духовных центров Японии, поскольку там находилось родовое святилище императорской семьи. Этим фактом был освящен сам принцип родовых святилищ, способствовавший сохранению в Японии культурного полицентризма[6]. Это означает, что при всей значимости Храма Великой Богини в Исэ как национального символа, религиозная жизнь японцев проходила в первую очередь в локальных святилищах отдельных кланов и родов. Но такое утверждение верно только для периодов социальной стабильности,

так как с нарушением сословно-родовых связей теряет свое социоинтегрирующее значение и культ родовых богов: они не покровительствуют аутсайдерам. Лица, оставшиеся вне клановых обязательств, переходят в неопосредованную локальными божествами мистическую связь с верховной властью. Таким образом, по крайней мере психологически, маргинал оказывается один на один с императором. Соответственно, он непосредственно обращается и к богам императорской семьи в ее родовом святилище в Исэ. Ранняя история этого культа отмечена установлением исключительной прерогативы императора на службу солнечной богини Аматэрасу. В эпоху Токугава преобладал буддизм и императоры стали реже посещать Исэ. С началом эпохи Мэйдзи туда потянулись толпы, спонтанно образовавшиеся из людей, объединенных чувством социально-психологического дискомфорта. Что касается содержания молитв новых паломников, то они не изменились: это все те же традиционные просьбы о здоровье и исцелении, о плодородии и долголетии.

С ростом социальной мобильности храм все более получает общенациональное значение, и каждый потенциальный паломник видит поклонение Великой Богини главным событием своей жизни, тем более, что большинство из них могло себе это позволить лишь однажды. Люди отправлялись в Исэ, как правило, в самые критические моменты, когда уже не могли больше надеятся на помощь богов своего рода (значит, и на сам род). Паломничества собирают в первую очередь личностей, находящихся в напряженной связи со своим сословием, и поэтому становятся своеобразной разгрузкой внитрисоциальной напряженности. Они выражались в шествиях экзальтированных толп, оргиях, сопровождавшихся сексуальной свободой, экстатическими плясками. Для владельцев земель и хозяйств, лежавших на пути к храму Исэ, эти шествия были настоящим бедствием. Богатые крестьяне и даже даймё специально готовили продукты и деньги для паломников, проходящих по их территории, чтобы смягчить ожидаемый ущерб[7].

Это спонтанно возникавшее движение хорошо организовывалось и управлялось администрацией храма. Вся система паломничества держалась на разветвленной сети низших жрецов *оси*. Они руководили событиями, принимали и расселяли паломников, занимались с ними, снабжали их талисманами, следили за тем, чтобы люди, возвращяясь, брали их с собой и распространяли среди тех, кто еще не посетил Исэ. Был налажен тесный контакт с провинциями. В каждом селении действовали представители храма, имеющие выход на финансовые источники. Они распространяли амулеты и календари со священными текстами. Деятельность оси охватывала около 10 тыс.

хозяйств, кланов, общин. Но при связи с древним синтоистским центром, *оси* оставались маргиналами официальной религии. Каждый из них работал с большими группами людей. Их низкая жреческая квалификации и широкое поле просветительства на фоне растущей социальной мобильности образует атмосферу, подходящую для распространения самых разных идей и верований среди всех слоев общества.

Религиозные представления распространяются в традиционных формах, но с поправкой на реалии XIX-го века и на общий психологический настрой. Характер массового психоза приобретает страх духов лисиц и барсуков, всегда занимавших особое место в традиционных японских верованиях. Сакрализация этих животных берет свое начало в промысловых культах неолитических охотников. Айны почитали лисицу как бога-покровителя, который мог предупредить о надвигающихся бедствиях - тайфунах, землетресениях[8]. С распространением земледелия происходит контаминация охотничьих и аграрных культов, и лисица становится символом рисового божества Инари. В одних районах она считалась его спутником, в других — женой, поскольку могла превращаться в красивую девушку[9]. Одновременно лисица ассоциируется с богами процветания и благополучия, чему способствовала и деятельность храма Фусими - центрального святилища Инари-сама. Впрочем, всегда были широко распространены внехрамовые формы почитания их обоих.

В аграрных праздниках плодородия нашлось место и для барсуков тануки[10]. Тануки, как и кицунэ (лисы), были духами, спобными помогать людям. В дни празника плодородия, когда нужно было бить в большие барабаны, изгоняя демонов, барсуки колотили лапами по животам, помогая не умевшим бить в барабаны крестьянам. Это называлось "танукибаяси" - "барабанный бой тануки"[11].

Тануки проказливы. Хозяйственный упадок связывался с их проказами или даже местью. Тануки похотливы. В собрании Петровской Кунсткамеры в Санкт-Петербурге имеются их статуэтки с фаллическим символом; они одеты в кимоно[12]. Фольклорный образ похотливого барсука воспроизводит спиритуальные представления японцев, на которых основывается культ плодородия и жизненных сил. Лесные духи влияют на жизненные силы людей самым непосредственным образом.

Представления о том, что человек может быть одержим животным духом и что эта одержимость может передаваться половым путем, всегда были популярны в центральной Японии и на Сикоку. На Сикоку нет лисиц, но их место в этой системе верований занимает собака. На этот счет есть широко известная легенда. Великий жрец

Кобо Дайси (VIII-IX вв.), желая очистить остров от лис, запер их всех в пещере, но вскоре сошел с ума, и когда приказал их выпустить, было уже поздно. Пещера оказалось пустой, лишь на стене обнаружили рисунок собаки. С тех пор местные собаки ведут себя как лисы, а их духи могут вселятся в людей. Сохранились свидетельства эпохи Токугава о том, как некий прорицатель с острова Сикоку зарыл собаку по горло в землю и поставил на расстоянии миску еды. Когда собака умерла, он использовал ее голову в качестве магического амулета, врачуя одержимых. В этом районе люди, одержимые собакой, всегда голодны и никогда не могут насытиться. Одержимость собакой также передается в браке[13].

В 1907 г. Общество образования префектуры Симонэ выпустило эдикт о борьбе с суевериями, хотя вряд ли можно говорить о том, что этот документ, как и многие другие, мог повлиять на ситуацию в целом[14]. В таких документах необходимость борьбы с суевериями представлена как насущная социальная проблема, поскольку людей, страдающих одержимостью, становится все больше и больше, они объединяются в большие фракции и якобы активно противостоят "неодержимым" родам. Страх одержимости стал причиной нарушения общественной гармонии. Суеверия фактически разделили многие деревни на две эндогамные половины: с одной стороны, семьи, в которых есть одержимые, они составляют *сэмасудзи* - "узкую линию", с другой, все остальные, составляющие *хиросудзи* - "широкую линию". Браки между их членами считались недопустимыми[15]. Эта сугубо локальная градация широко распространилась в эпоху Мэйдзи.

Распространению суеверий, по мнению авторов программы по их преодолению, потворствуют всякого рода шарлатаны, которые сеют смуту и панику и под видом бродячих целителей зарабатывают себе на жизнь. Подогревая страсти, эти целители внушали, что источником болезней и прочих неприятностей является род, в котором есть одержимые духом лисицы.

Традиционно духа лисы мог изгнать или уговорить шаман. Но так как представления о несчастье обычно заимствуется без представлений о способах избавления, то народ обращался за помощью к официальным властям. Газеты того времени изобилуют публикациями обращений простых людей к начальникам разных уровней с просьбой повлиять на зловредных духов своим авторитетом. Вот содержание одного из таких прошений[16]:

Главе префектуры Ходзё
г-ну Фусибэ Косё
От крестьянина

Кагами Синдзиро

Вышеупомянутый Кагами Синдзиро был всегда беден, начиная с середины седьмой луны прошлого года страдает от множества болезней. Он испытал разные снадобья и даже молился в Храме Великой Богини в Исэ, но до сих пор не получил исцеление. Недавно в его деревню прокрались лисы, и это еще более усугубило страдания бедного человека. И он пребывает в таком отчаянии, что сама жизнь его оказалась под угрозой. И более всего страдает его душа. Поэтому сейчас ему осталось только смиренно надеяться, что правительство будет столь милостиво, что повлияет на лис с тем, чтобы они более не бродили бы подле нашего селения.

Подписано Кагами Синдзиро,
его родственник Окура Китаро,
совместно с Охара Мацутаро.
"Подлинность сего сообщения заверяю."
Помощник старосты деревни Хамако Тихэй,
Староста деревни Икэда Фусадзиро.

Резолюция:

Специалистам по делам религии

Дело рассмотреть. И чтобы люди более не жаловались на лис и барсуков.

Фусибэ Ходзё. Печать. 3-й день 3-го месяца.

Надо сказать, что вера в духов лис и барсуков тануки приводила и к драматическим ситуациям, что тем более не позволяло правительству игнорировать эти суеверия как серьезную социальную проблему. Известны аварии на железных дорогах, случившиеся по вине лис и барсуков. Они выбегали на железнодорожное полотно и, по словам машинистов, специально останавливали поезда[17]. Таким образом индустриализация страны конца XIX-го — начале XX веков, развитие научно-технического знания и инфраструктуры не повлияла на традиционные религиозные представления. Напротив, локальные архаические культы и суеверия быстро распространяются по стране посредством новых систем коммуникации. Вполне современные черты приобрела древняя традиция обращений к богам в виде записок с благопожеланиями. Теперь стало возможно посылать письменные обращения к конкретному божеству почтой, независимо от места фактического проживания и возможности совершить поездку. Божество Дзидзо повсеместно пользуется большой популярностью, но его статуя в храме Сёдзё в Хонго приобрела особую известность, как обладающая большой целительной силой. С наступлением каждого нового года местное почтовое отделение получало бесконечное количество открыток, адресованных этому божеству. Вот содержание одной из них[18]:

Богу Дзидзо от Койкэ Мацудзо

Койкэ Мацудзо страдает от кашля. Он надеется, что ты вылечишь его за три дня. Когда он поправится, он тебе, в знак благодарности, заплатит.

Подобных посланий становилось всё больше; в конце концов, местным властям пришлось открыть специальное почтовое отделение при храме. В организации почтовых услуг не обошлось без лис и барсуков: теперь они могли постучать в крестьянский дом и сказать, что принесли телеграмму[19].

Резкая трансформация социальных отношений чревата дезориентацией общественного сознания, традиционные верования же способствуют его адаптации к новым условиям. В каждой провинции появляется множество харизматических лидеров, вокруг которых образуется аудитория из уже готовых внимать их речам людей. Это важная социально-психологическая предпосылка для возникновения новых религиозных организаций. Газеты того времени печатают объявления, будто те или иные лица получили откровение от каких-либо богов, в том числе, от богини солнца. Таким образом, каждый японец, испытывающий психологический дискомфорт вследствие нарушения системы сакрального обоснования его частного бытия, благодаря средствам массовой информации имеет возможность выбирать соответствующую его настроению религиозную концепцию. Так возникает большинство новых религий, одни из которых быстро исчезают, другие, напротив, собирая все большую аудиторию, процветают и официально признаются. В этот период многие локальные храмы получают общенациональную известность и вырастают в крупные организации. Пример тому - храм Инари в районе Ханэда. В XIX веке эти края были пустынным болотом; человек по имени Судзуки Ягоэмон, покровителем рода которого считалась одна старая лиса, воздвиг там небольшое святилище. Впоследствие его божество получило репутацию волшебного целителя, и народ повалил в храм толпами[20].

Успех религиозного движения во многом, особенно на начальной стадии, зависит от личности лидера, его харизмы. В социологии и социальной психологии именно харизма лидера, знаком которой обычно является его экзальтированность, определяет степень эмоциональной сплоченности группы. Макс Вебер видит в харизме один из типов власти[21]. Психология масс раскрывает этот феномен изнутри. "В традиционном смысле, слово "харизма" относится к священной личности, — пишет Серж Московичи. — Оно определяет догмы религии, и связано с благодатью, той, которая облегчает страдание; со

светом, который нисходит на измученное сознание верующего; с живым словом пророка, которое трогает сердце; наконец, с внутренней гармонией учителя и учеников. ...Другими словами, воздействие харизматического лидера на массы не зависит ни от богатства, ни от промышленности, ни от армии — они представляются всего лишь вспомогательными средствами повседневного управления, с этой точки зрения. Собственно говоря, харизма означает дар, некое качество отношения между верующими или последователями и учителем, в которого они верят, которому подчиняются. Этот дар, это качество — способность излечивать, которую раньше приписывали королям, например, — определяется верой, обыденными представлениями. (...) Несомненно, харизма основывается в большей степени на верованиях массы, нежели на личных талантах человека. Но и они играют не последнюю роль. Не всякий может быть шаманом или вождем!"[22]

Большинство неосинтоистских сект возникло в результате личного откровения ее основателя, полученного посредством традиционной шаманской спиритуальной и целительской практике.

8 декабря 1838 года Накаяма Мики (1798-1887) из деревни Сёясики проводила спиритический сеанс, врачуя душу своего больного сына. Войдя в транс, она почувствовала, что в нее вселилось божество. По преданию, это божество открылось и остальным членам семьи Накаяма через три дня и объявило, что избрало тело Мики своей обителью. С того дня - 12 декабря 1838 года - начинает свою историю учение Тэнри, непосредственно связанное с умонастроениями японского крестьянства накануне Мэйдзи[23]. Начальный этап деятельности секты — это прежде всего личная знахарская практика Накаяма Мики, получившей репутацию целителя. Позже она пытается систематизировать свои знания и понимание природы божества, полученные непосредственно из экстатического переживания, и в это время уже можно говорить о начале формирования религиозной доктрины и культовых канонов. В период с 1866 по 1875 Накаяма Мики создает священные писания *Микагура ута* "Песнопения к священным танцам", *Осасидзу* "Божественные предписания", *Офудэсаки* "Кончик божественной кисти". Сама разрабатывает основной ритуал *Тэнри-рё Кагура дзутомэ* "Танец спасения" и обучает ему своих учеников. В 1875 году ей открывается точное место творения мира - сакральный центр вселенной *Дзиба*, где встретились прародители рода человеческого боги Идзанаги и Идзанами. И на этом месте воздвигают *канродай* - тэнрианская версия мировой оси. После смерти Накаяма Мики божество переселяется в одного из наиболее благочестивых её последователей

Ибури Идзо (1833-1907).

Религиозная доктрина Тэнри-кё состоит в следующем. Бог, вещавший устами Накаяма Мики, именуется *Тэнри-о но микото* "Господь божественной мудрости". Будучи креатором, он определяется как двуединая сущность *Мото-но ками* "Исконный бог" и *Дзицу-но ками* "Истинный бог". Атрибуты бога символически объясняются в терминах *Тосихара-но ками* "Десять божеств-столпов", каждый из которых является персонификацией специфической функции бога, проявляющейся в его участии в жизни человека, и *Цукихи* — "Луна и солнце". Пантеистическая и субстанциональная природа божества сказывается в его ипостаси *оягами* "Бог-прародитель", в которой он создал человеческих существ для того, чтобы наслаждаться их жизнью, полной блаженства и гармонии.

Препятствует осуществлению божественных замыслов только человеческий эгоизм. Человечество может спастись лишь через откровение, для которого необходимы три условия: время, место и душа - душа основательницы учения Накаяма Мики, священное место первотворения Дзиба, время откровения - мифологический прецедент и его историческая проекция. Знание и приятие этих сакральных принципов позволяет человеку достичь *тасукэ* "спасения". Путь к спасению доктрина тэнри-кё определяет на основе концепции очищения от *яцу-но хокори* "восьми слоёв пыли", покрывающей человека вследствие его эгоизма. В этическом коде вся скверна этого мира оборачивается жадностью, ненавистью, завистью, невежеством и другими пороками. Очищенный от скверны пороков, человек может созерцать мир непосредственно, как воплощение его божественных идей.

Здесь логика доктрины тэнри-кё приходит к главному этико-метафизическому принципу - *касимоно-каримоно,* "отданное взаймы - полученное взаймы", в соответствии с которым любая форма собственности губительна для высшей и единственной цели человеческого бытия: слияния человеческой сущности с единой божественной субстанцией. Смерть — это только повод для очищения души. Человечество может достичь состояния *ёкигураси* - мировой гармонии только в своем единстве и слиянии с прародителем. Это возможно через изживание индивидуальных пороков и социальной несправедливости, разъединяющих изначально цельное общество. Версии собственных космогонических мифов Тэнри-кё не противоречат "Кодзики" и "Нихонсёки". Ритуальная практика, направленная на достижение спасения, состоит в "молитве в действии", то есть, в любой простой работе на благо общества.

Большинство других сект своим возникновением обязаны также шаманской спиритуальной практике отдельных личностей, явившихся их основателями. Как и Тэнри-кё, их доктрины постулируют сакральное значение традиционных человеческих добродетелей.

Секта **Конко-кё**[24] свою историю начинает с мистической связи крестьянина Каватэ Бундзиро (1814 - 1883) из префектуры Окаяма с популярным в той местности грозным божеством Кондзином. Этот человек объявил, что Бог Кондзин явил ему свою скрытую благую сущность *Тэнти-канэ-но ками* "Золотого Бога Земли и Неба", а значит, избрал его своим жрецом и вместилищем своего духа. Вскоре вокруг новоявленного медиума образовалась группа последователей, которая после его смерти самоорганизовалась в секту. Доктрина Конко-кё основана на шаманской картине мира с идеей гармонии человека и сил природы, возможности общения людей и богов через облачённого харизмой посредника. Источник сверхъестественных способностей жреца - само вселившееся в него божество. Каждый человек - это *удзико*, "ребёнок родового бога", и поэтому все люди между собой равны. Бог открывается тому, кто молится искренно, и если человек трудолюбив и не эгоистичен, то он получает божественное благославление. Обращаться к Конко Дайдзин, которого в молитвах величают как *икигами* - "воплощающееся божество", следует с просьбой одухотворения и просветления рассудка.

Культовая практика Конко-кё сходна с традиционными сельскими обрядами. В основном, это ритуалы очищения, чтение несложных молитвословий и т.п. Культовое значение придается любой благой форме жизненной активности, особенно простому труду.

Доктринальные основы секты изложены в ее священных текстах, которые представляют собой речи бога, записанные учителем в моменты откровений. Главные из них: *Конко Дайдзин Обоэ* "Ощущение Великого Бога Золотого Сияния" и *Конко Дайдзин Рикаэ* "Понимание Великого Бога Золотого Сияния".

История образования секты **Куродзуми-кё**[25] — другой пример возникновения религии из спритуальной практики ее основателя. Эта организация получила свое название по имени харизматического лидера — потомственного синтоистского жреца Куродзуми Мунэтада (1780 — 1850). В возрасте тридцати трёх лет он теряет обоих родителей, ставших жертвой эпидемии, и настолько тяжело переживает их смерть, что сам долгое время болеет. В этот период он часто обращается с молитвами к солнечной богине Аматэрасу Оо-миками и вдруг приходит к заключению, что бог и человек составляют единую сущность, поэтому нет ни рождения, ни смерти, а есть лишь вечная жизнь. Этот день - 11

ноября 1814 года - считается датой основания учения Куродзуми.

Оправившись от болезни, Куродзуми Мунэтада возвращается к своим жреческим обязаностям, но всё свободное время проповедует собственные идеи, которые в 1846 были записаны в своде *Осадамэкэги*, ставшем своеобразным кодексом секты. После смерти наставника его ученики объединяются в религиозную ассоциацию, регистрируются и открывают миссии в других провинциях. Их деятельность поддерживалась местной феодальной элитой, поскольку учение не противоречило ни официальному синто, ни традиционному укладу, что способствовало его распространению среди самых разных слоёв населения.

В концепции Куродзуми-кё вселенную создаёт солнечная богиня Аматэрасу Оо-миками, которая и есть сущность всех составляющих многообразие мира, предметов и явлений. Человек также является одним из проявлений божественной природы, и его постоянный контакт с Аматэрасу обусловлен самой духовной субстанцией, пронизывающей вселенную. Единство бога и человека есть *дайсэймэй* "великий источник жизни". Бог присутствует во всём, и сама повседневная жизнь есть источник благодати постольку, поскольку именно в простом труде проявляются такие добродетели, как искренность и товарищество. Куродзуми-кё благославлят жизнь такой, какая она есть - с её бедами и лишениями, потому, что именно трудности способствуют сохранению лучших человеческих качеств, благодаря которым можно достичь и счастья, и богатства.

Культовый аспект учения Куродзуми представлен магией, гаданиями на удачу, целительством, практикой ритуальных очищений.

История образования сеты **Омото-кё**, "Учение великой основы", позволяет не менее наглядно проследить процесс институализации религиозного экстатического чувства харизматика в метафизическое знание его последователей[26]. Секта основана в 1892 г. шаманкой и прорицательницей Дэгути Нао (1837-1918) из деревни Фукусияма, провинции Тамба (ныне часть префектуры Киото). В январе 1892 г. Дэгути Нао стали посещать видения; она в состояние транса вещала о том, что в неё вселилось и говорит ее устами божество Уситора-но Кондзин. Наблюдая в себе эти труднообъяснимые явления, схожие с тем, что принято именовать "шаманской болезнью", она пытается самостоятельно найти новые формы культа, сочетая синтоистские молитвы и обряды с буддийской аскезой и шаманскими камланиями. Не имея какого-либо образования, берётся за составление священных текстов, пытаясь записывать содержание божественных откровений. Эти записи *офудэсаки* стали ядром учения Омото. Дэгути

Нао известна как целительница, излечившая много больных.

Популярность Омото объясняется близостью к традиционным верованиям и, прежде всего, к духовному целительству, задаче которого была подчинена древнесинтоистская идея священной одержимости *ками*, как способа общения с божеством. Такая медиумная практика, непосредственно связанная с шаманством, в терминологии доктрины Омото названа *тинкон-кисин*. В Омото проявил себя культ одухотворённого космоса, в котором само изменённое состояние сознания медиума трактуется как эманация божества, в силу чего транс приобретает принципиальное обрядовое значение[27].

Культ божества Уситора-но Кондзин осуществлялся посредством магии, личного контакта медиума, экзорцистских обрядов так же восходящих к деятельности народных шаманок и прорицательниц *мико*.

Обрисовав вкратце историю, основные доктринальные положения и культ нескольких религиозных организаций, возникших в результате откровения, полученного их основателеми, надо отметить следующую закономерность: институализация чувственного опыта общения харизматика с божеством в плоскости рационального теологического знания происходит на основе традиционных представлений, сохранившихся в синто, и еще более — в народных верованиях. Каждая из новых доктрин выводится путем актуализации отдельных популярных представлений с их последующей концептуальной разработкой. Практически все секты обращаются к древним культам, соперничая в близости к мифологическому прецеденту. Так, секты **Фусо-кё**[28] и **Онтакэ-кё**[29] строят свои доктрины на основе культа гор. Их пример позволяет представить процесс формирования новой секты, как своего рода кристаллизацию религиозной доктрины из представлений архетипического характера, широко распространенных как по всей Японии, так и по всему миру. Культ гор, обычно классифицируемый как ландшафтный, по сути своей выводится из архетипа мировой оси. Соответственно, это явление универсально, и его истоки следует искать не в конкретной гористой местности, а в глубинах человеческой психики.

Культ гор существовал в Японии, не побоюсь радикальности высказывания, всегда. Со временем он усложнялся, ему придавались новые ритуальные контексты, от ассоциации с фаллическими культами, до аграрного обрядового комплекса. Хасэгава Какугё (1541-1646) попытался понять смысл этого таинства, основы которого были им изложенны в виде философского учения. К этому учению и обратился в

XIX в. основатель Фусо-кё Сисино Накаба. Своим главным культовым объектом секта объявляет гору Фудзи, отказываясь от любых храмовых сооружений, и этим самым воссоздает прасинтоистскую модель сакрального пространства, обращая своих верующих к истокам более древним, чем религия синто. Доктрина декларирует верховное божество *Фусо-кё Сэнгэн Дайсин* "Великий бог горы Фудзи" в качестве единой сущности трёх первых богов космогонии, зафиксированной в "Кодзики", которые, в соответствии с мифилогической традицией, выступают как неперсонифицированные креативные силы. Учение Фусо-кё выдвигает идеи о том, что сама креация есть проявление воли Сэнгэн Дайсин, а от почитания *ками* и собственных предков зависит духовное здоровье как всей нации, так и отдельной родственной группы. Основное ритуальное действо для Фусо-кё - коллективное восхождение на гору Фудзи.

В отличии от Фусо-кё, секта Онтакэ-кё выбирает в качестве своего сакрального центра гору Онтакэ. Согласно местной традиции считалось, что в ходе восхождения на ее вершину укрепляется жизненная сила человека. Это показательно, поскольку большинство новых доктрин формируется в русле общей для Японии религиозной концепции жизненных сил, реактуализованной посредством местных культовых форм: культ гор - рассмотренные выше примеры Фусо-кё и Онтакэ-кё - или, к примеру, древние змеиный и фаллический культы провинции Идзумо, положенные в основу новой Идзумо Оясиро-кё[30].

Древние обряды очищения о-хараи вошли в ритуальные комплексы подавляющего большинства новых религий. Можно с уверенностью сказать, что пример о-хараи — это тот случай, когда древняя космогоническая концепция становится сакральным обоснованием традиционной этики и пронизывает все сферы жизнедеятельности этноса: от межличностных, до политических отношений[31]. В мифопоэтической картине мира нет места скверне, мир изначально благ и, следовательно, чист. Скверна появляется в результате нарушения исходного порядка как проявление хаоса. Акт ритуального очищения восстанавливает мифологический прецедент, иначе говоря, исходную гармонию. Идея очищения духовного и физического пространства личности, социума, народа представляет собой трансцендентную (священную) санкцию сложившимся нормам человеческого бытия: нормам *восприятия человеком мира* и нормам *отношения человека к миру*, из которых складываются этико-эстетические категории как парадигмы духовной культуры этноса.

Некоторые "новые дети синто" не только принимают концепцию очищения, но и строят на ее основе свои доктрины. История

секты **Мисоги-кё** начинается с того, что жрец синто Иноуэ Масаканэ (1790-1849) в своих духовных исканиях получил откровение божества, из которого следовало, что в основании постижения божественной мудрости лежит ритуал очищения *мисоги хараи*, в котором жрец изгоняет скверну, манипулируя жезлом с полосками священной бумаги. Идеи Иноуэ нашли отклик преимущественно в среде молодых самураев. Именно это привело к конфликту с властями, в результате которого в 1843 г. проповеднику было приказано удалиться в изгнание на остров Миякэ, где он провел остаток жизни. Само же учение по большому счету не противоречило традиционному синто. В его основе лежит культ трёх первых богов космогонии "Кодзики" и Аматэрасу-но ками, а также других богов пантеона. От общесинтоистской традиции Мисоги-кё отличается обрядовыми деталями, выделяющими различные формы ритуального очищения, идее которого подчинена система контроля дыхания[32]. В этом пункте, по моему представлению, доктрина секты реанимирует элементы океанийского шаманства[33], в котором задержка дыхания профессиональных ныряльщиков, естественно вызывающая галлюцинации, становится средством шаманских путешествий по иным мирам. В концепции Мисоги-кё, очищенного посредством дыхательных упражнений человека наполняет эманация Амэ-но минаканусн-но ками, Бога-хозяина священного центра небес, который в мифологии представлен как неперсонифицированная креативная сила. Кроме того работы по уборке общественных территорий и помещений, проводимые членами секты, у них также имеют значение ритуала.

В доктринах отдельных неосинтоистских организаций нет однозначно жестских установок. Заложенные в них отдельные элементы традиционных культов не исключают полноты связи со всеми мифоритуальными компонентами официального и народного синто. Сакрализация всегда осуществляется на основе смысловой вариативности ее объектов. Так, в разных доктринах одна и та же концепция (в данном случае священного очищения) приобретает ряд смысловых акцентов. Если у Мисоги-кё идея о-хараи акцентирует трудолюбие (ритуал о-хараи тождественен уборке помещений), то в Синтотайсэй-кё, "Учении Совершенного Синто", очищение достигается в первую очередь смирением и аскезой[34]. К этому выводу пришел основатель секты Нараяма Сосай (1815-1890). Он был государственным чиновником в структуре сёгуната Токугава, где дослужился до должности *гайкоку собугё* (что в европейской номинации соответствует министру иностранных дел). После падения сёгуната в 1868 г. Нараяма отстраняется от государственной службы и тогда же решает посвятить

себя духовным занятиям. Добиваясь очищения души и тела, он стоит под холодным водопадом. Постепенно он собирает группу последователей, которые со временем организуются в религиозную группу, получившую официальное признание в 1882г.

Основная идея учения Синтотайсэй-кё непосредственно связана с традиционной японской этикой - это идея личной ответственности человека перед своей группой. Здесь она осознаётся в общенациональном ключе через мистическую сопричастность личности и народа. Центральный тезис доктрины заключается в следующем: каждый может способствовать процветанию нации путём личного аскетизма и ублажения ками. Радикальные формы аскезы есть разновидность жертвоприношения, то есть, посвящения себя богам или достижения состояния тождества человеческой и божественной природы. Апологеты учения находились под влиянием западных религий и конфуцианства. Они очищались путем пребывания в водном потоке, умиротворения души через сдерживание дыхания, упражнения в постижении покоя через длительное пребывание в неподвижной позе.

Ценности духовной чистоты, аскезы и трудолюбия освящаются в религиозной проекции как сакральные категории. В русле концепции Анэсаки Масахара[35] сама амальгама сакрального и социального достигается благодаря таким этико-эстетическим парадигмам, как чистота бытия и красота простоты, и синто таким образом предстает не столько религией, сколько этическим регламентом этноса.

Феномен архаизации общественного сознания, проявляющийся в повышении социальной значимости древних культов, с одной стороны, и в сектантстве, с другой, можно прокомментировать следующим образом:

А. Нарушение культурной традиции, происходящее вследствии структурных социально-политических изменений, приводит к дезориентации как личностного, так и общественного сознания.

Б. Архаические мифоритуальные комплексы в периоды кризисов общественного сознания реанимируются как средство первичного социального и психологического структурирования и распространяются в силу своего архетипического значения. Во-первых, этническая культура представляет собой процесс, развивающийся в направлении усложнения и напластования многих локальных традиций; во-вторых, в условиях нарушения общекультурной традиции многие напластования и заимствования сознательно устраняются, как не оправдавшие себя инновации. Таким образом, культура в условиях кризиса сохраняет себя путем возвращения к своим исходным формам.

В. Социальное значение религии заключается в апологии образа жизни общества посредством сакрализации этических категорий и придания им безусловного значения. Поскольку все социо-культурные нормы и ценности имеют религиозную проекцию[36], нарушение устоявшихся общественных связей оборачивается дезинтеграцией метафизического знания и его институтов. Этим объясняется сектанство как процесс и как явление.

Следует обратить внимание на то, как проявляет себя феномен личности в традиционной культуре и особенно в условиях ее кризиса, усугубленного индустриальной интервенцией. Личность пророка, целителя, жреца, шамана оказывается как бы акумулятором и преобразователем *архетипов культуры* в *институты культуры*. Архетипы культуры, как ее базовые принципы, усвоены личностью в ходе социализации и существуют как некая онтологическая данность на уровне бессознательного. В определенный момент человек их осознаёт в логической структурной последовательности, и это осознание есть откровение. Оно дает ему право считать открытое *в себе* открытым *вообще*. Мы видим, как рождаются новые концепции старой религии в умах их основателей, видим и принципиальную роль измененного состояния сознания лидера как условие откровения и фактор его харизмы. Все религиозные доктрины рождаются в моменты душевных потрясений: болезни и целительства, переживаний утраты семьи или жилища, либо при спиритических сеансах и медитациях, аффекте, трансе, религиозном экстазе. В этих пограничных между жизнью и смертью состояниях, согласно терминологии экзистенциальной философии, человеку открывается то, что ускальзает в обычное время: ему открывается смысл собственной сущности на фоне всеобщих явлений и закономерностей. Социальные кризисы грозят массовыми психозами — от суеверных страхов до реальной одержимости. Психические особенности отдельного экстатика создают ему харизму в глазах внимающего его речам общества. Мы также видим и всю степень соответствия психологических состояний масс и их духовных лидеров — соответствия, предопределенного их принадлежностью к одной культуре, и восстанавливающего целостность этой культуры, нарушенную в "смутное время".

Преодоление кризиса культурной традиции возможно именно благодаря реактуализации ее парадигматических основ в нужное время и в нужном месте. Традиционные религиозные институты, как и вновь созданные, проявляют себя как фактор этнической идентичности. "Этническая структура образуется всей совокупностью коммуникаций, — пишет С.А. Арутюнов. — Структура же отдельных участков или

спектров коммуникаций отражает социальные, конфессиональные, профессиональные и другие виды членения общества. Как популяционные, так и коммуникационные, в том числе и этнические, структуры человеческого общества иерархичны"[37]. В периоды структурных общественных трансформаций эта иерархия нарушется, и единственное, что позволяет обществу сохранить свою целостность — это цельная система *представлений о мире*, на основе которой воссоздается новая цельная система *отношений к миру*. В этой ситуации религия остается единственным фактором, обеспечивающим целостность мировоззрения, а следовательно и непрерывность культурной традиции этноса.

Об общенациональном значении реактуализации древних культов и их последующей институализации говорит тот факт, что этими процессами общество было охвачено вне зависимости от сословной принадлежности лидеров новых движений и их последователей. Так, в числе основателей синтоистских сект мы видим бывшего министра Нараяма Сосай, основателя Синтотайсэй-кё (Учения Совершенного синто), потомственных жрецов храмового синто Иноуэ Масаканэ, основавшего Мисоги-кё и Куродзуми Мунэтада, основавшего Куродзуми-кё, буддийского жреца Канада Токумицу, основателя секты PL-кёдан (Братство Абсолютной Свободы), потомственного самурая и жреца храма Великой Богини в Исэ Ёсимура Масамоти, основавшего секту Синсю-кё (Учение постижения природы божества), сельских шаманов, прорицателей, целителей, а также простых крестьян — лидера Конко-кё Каватэ Бундзиро, основательницу Тэнри-кё Накаяма Мики, Китамура Сайё, создавшую уже в годы Второй мировой войны экстравагантный культ Тэнсё Котай Дзингу-кё.

Все новые доктрины выводятся из традиционных космологических концепций. Каждое учение перенимает базовые принципы доминирующей религиозной традиции, благодаря чему представляет собой цельную структуру, воспроизводящую в новых исторических условиях парадигмы духовной культуры своего народа. Этой внутренней цельностью объясняется сектантский глобализм — претензии многих из "новых детей синто" на всеяпонское и даже на всемирное значение. Так, учение Тэнри-кё уже к 1895, распространившись по всей Японии, выходит за ее пределы: 1896 - начало деятельности секты в США, 1897 - на Тайване, 1898 - в Корее , 1901 - в Китае. Не чуждое шаманству учение Омото, объединившее не только крестьян и жителей провинциальных городов, но и правительственных и военных чиновников, отличалось космополитарными идеями. Его лидеры путешествовали по другим

странам и устанавливали отношения с различными религиозными организациями Азии: с даосами, обществом Красной Свастики Китая, буддистами. Сектанты создают Ассоциации Всемирной Любви и Братства Омото-рун, учат эсперанто, которое считается одной из основополагающих доктрин, выпускают на этом языке журнал.

Каждому состоянию общества в тот или иной исторический период соответствует определенное состояние религиозного сознания. "Новые дети синто" открывают новую страницу истории Японии, характеризующуюся возобновлением тенденций национальной интеграции, но уже в новое время и в новом качестве.

---

* Незадолго до своего последнего путешествия по этому миру Владимир Николаевич Басилов любезно уделил время для консультации и обсуждения круга вопросов, возникших у меня в результате изучения его статьи "Что такое шаманство?", опубликованной в "Этнографическом обозрении" (1997г.,№5, сс.3-16) Для меня было честью поделиться с ним некоторыми материалами по японскому шаманству и принять его совет более серьёзно заняться данной проблемой. Предлагаемая вниманию читателя статья всего лишь пробный шаг в этом направлении.

---

[1] О социально-экономических и политических процессах этого периода см. подробнее *Ханин З.Я.* Низшие социальные группы Японского общества. Л.,1985; *Попов В.А.* Формирование социально-экономической структуры японской деревни. М., 1987; *Тахакаси К., Онси К.* Распад феодального землевладения и социальное расслоение японского крестьянства. М., 1990; *Beasley W.G.* The Meiji Restoration. Stanford: Stanford University Press, 1972 , и др.

[2] *Hardacre H.* Kurodzumikyo and the New Religions of Japan. Prinston: Prinston University Press, 1986, pp.37-39

[3] Так например "в период 1813-1868 прошло не менее 400 крестьянских выступлений. Одно из них, наиболее тревожное для действующего режима прошло под руководством одного из деятелей бакуфу - Осио Хэйхатиро в 1837 г. в Осака. Известия о нем распространились по всей Японии и не осталось какого либо района, не охваченного восстаниями. Правительство бакуфу имело все основания для беспокойства по поводу своей власти, однако выступления не были революционны. Все требовали одного - восстановления былой общественной гармонии, путь к которой виделся в возвращении к прошлому" (*Hardacre H.* Op.cit., p.39)

[4] Это организованное правительством "напоминание" народу его исконных добродетелей хорошо соотносится с концепцией Светланы Лурье о функции элиты в периоды национальных кризисов. Эта функция состоит в

сохранении и "напоминании" народу принципиальных положений его духовной культуры. См. подробнее *Лурье С.* Метаморфозы традиционного сознания. СПб.,1994

[5] О храме Исэ см. комментарий Ермаковой Л.М. к авторскому переводу норито Великие храмы богов Исэ. Норито. Сэммё. Перевод и комментарии Ермаковой Л.М. М., 1991, с.232-233;

[6] *Ермакова Л.М.* "Нихон сёки" — культурный полицентризм и выбор культуры // Нихон сёки. Анналы Японии. Перевод со старояпонского и комментарии Л.М. Ермаковой и А.Н. Мещерякова. Спб., 1997, Т. 1, сс.5 — 70;

[7] *Hardacre H.* Op.cit., pp.40-41;

[8] *Мацумото Нобухиро* Нихон синва-но кэнкю. Tokyo, 1968, p.41;

[9] *Opler M.E., Hashima R.S.* The Rice Goddes and the Fox in Japanese Religion and Folk Practice // American Anthropologist. 1946, No. 48, pp.43-53; The Fox and Badger in Japanese Folklor // Transactions of the Asiatic Society of Japan. Yokohama, 1908, Vol. 36, pp.1-159;

[10] Вообще-то тануки — это енотовидная собака, но в фольклоре их традиционно называют барсуками.

[11] Большой японско-русский словарь. Ред. Н.И. Конрад. М., 1970, т.2, с.245;

[12] Государственный музей этнографии и антропологии им. Петра Великого (Кунсткамера), колл. № 3448, ед. хран.12/2, опись № 3448 от 1927 г., составленная Л.Я. Штернбергом;

[13] *Yanagita Kinio* Japanese Culture in the Meiji Era. Manners and Customs. Tokyo: Ohunshia, 1957, p.309-313;

[14] *Yanagita Kunio* Op.cit., p. 309;

[15] *Yanagita Kunio* Op.cit., p.313;

[16] *Yanagita Kunio* Op.cit., p. 312;

[17] *Yanagita Kunio* Op.cit., p.311;

[18] *Yanagita Kunio* Op.cit., p. 315;

[19] *Yanagita Kunio* Op.cit., p.311;

[20] Об этом писала газета Хо:ти-синбун от 7 января 1897.

[21] *Вебер М.* Социология религии // Вебер М. Избранное. М., 1994, сс.96-98;

[22] *Московичи С.* Век толп. М., 1998, с.346-347;

[23] О Тэнри-кё см. подробнее *H. van Straelen* The religion of Divine Wisdom: Japan's Most Powerful Religi ous Movement. Chicago: Chicago Universities Press, 1954; Tenrikyo Church Headqarters Tenrikyo, Its History and Teachings. Tenri, 1966; Tenrikyo Church Headqarters Ofudesaki: The Tip of the Divine Writing Brush. Tenri, 1971.

[24] О Конко-кё см. подробнее *Kitagawa J.* History of Japanese Religions. Philadelfia, 1964; *Schneider J.* Konkokyo: A Japanese Religion, Chicago.

[25] См. подробнее *Helen Hardacre* Kurozumikyo and the New Religions of Japan. Prinston: Prinston University Press, 1986;

[26] См. подробнее *Kitagawa J.* History of Japanese Religions. Philadelfia,

1964;

[27] *Басилов В.Н.* Что такое шаманство // ЭО, 1998, № 1

[28] О Фусо-кё см. подробнее Ministry of Education Religions in Japan. Tokyo: Heibonshya, 1987;

[29] Об Онтакэ-кё см. подробнее *Thomsen H.* The New Religions of Japan. Putland, Vermont, Tokyo: Title Company Publishers, 1963,

[30] Об Идзумо Оясиро-кё см. подробнее *Thomsen H.* Op.cit.;

[31] Об обрядах очищения см. Норито "Великое изгнание [грехов] в последний день месяца минадзуки". // Норито. Сэммё. Перевод и комментарии Ермаковой Л.М. М., 1991, сс.110-113, 217-218;

[32] О Мисоги-кё см. подробнее *Thomsen H.*Op.cit.;

[33] Интересным наблюдением по поводу сходных форм изменения состояния сознания в океанийских культурах поделился К.Ю. Мешков. В своем докладе "Сакральные тайны и тайные союзы о.Пасхи", сделанном на одном из заседаний РГО, он высказал предположение, что в мгалитических изваяниях о.Пасхи запечатлен именно этот момент ритуальной задержки дыхания с целью вызвать галлюцинации: "Внешний вид статуй о.Пасхи (запрокинутая голова,выпученные глаза, раздутые ноздри, сжатый рот) позволяет предположить, что они представля.т собой картину ритуальнойзадержки дыхания с целью вызвать галлюцинации сакрального характера".

[34] О Синтотайсэй-кё см. подробнее *Thomsen H.*Op.cit.; Kitagawa J. Op.cit.;

[35] *Anesaki Masahara* History of Japanese Religion. London: Kegen Paul, Trench, Trubner & CO., LTD, 1930, pp. 36-37; *Anesaki Masahara* The Idea of Moral Heritage in the Japanese Family // Open Court, April, 1917

[36] Относительно синто, как религиозной проекции ценностей родового общества см. *Мещеряков А.Н.* Древняя Япония: культура и текст. М.,1991; По поводу отражения социальных связей соседско-родовой общины додзоку в ее системе религиозных представлений см. Ichiro Hori Japanese Folk-Beliefs//American Anthropologist. 1959, Vol.61,pp.405 — 425;

[37] *Арутюнов С.А.* Народы и культуры: развитие и взаимодействие. М., 1989, с.30:

ОБ АВТОРАХ

Балзер Маржори Мандельштам	PhD., доктор наук по этнографии, редактор журнала «Антропология и археология Евразии», Кафедра социологии, Джорджтоунский университет (г.Вашингтон)
Банников Константин Леонардович	аспирант ИЭА РАН (Москва)
Йогансен Улла	профессор, доктор наук, Кельнский университет (Кёльн)
Криппнер Стэнли	профессор психологии Института Сайбрук, (Сан-Франциско)
Мурашко Ольга Ануфриевна	к.и.н., с.н.с. Музея антропологии МГУ (Москва)
Плужников Николай Владимирович	к.и.н., н.с. Института природного и культурного наследия (Москва)
Ревуненкова Елена Владимировна	д.и.н., в.н.с. группы Австралии, Океании и Индонезии НИИ МАЭ РАН (СПб.)
Решетов Александр Миххайлович	к.и.н., зав. отделом Восточной и Юго-Восточной азии НИИ МАЭ РАН (СПб.)
Руссело Жан-Луп	PhD., зам. директора Государственного Музея этнологии (Мюнхен)
Соколова Зоя Петровна	д.и.н., проф., г.н.с. ИЭА РАН (Москва)

Таубэ Якоб	PhD.. Центр центральноазиатских исследований, Лейпцигский университет (Лейпциг)
Файдыш Евгений Александрович	к.б.н., президент Фонда трансперсональной психологии
Функ Дмитрий Анатольевич	к.и.н., зав. отделом этнографии народов Крайнего Севера и Сибири ИЭА РАН (Москва)
Харитонова Валентина Ивановна	к.филол.н., доц., с.н.с. ИЭА РАН (Москва)
Харнер Майкл	PhD.. профессор, президент Фонда шаманских исследований Милл Волли, США)
Хоппал Михай	PhD.. профессор, Институт этнографии Венгерской АН, президент Международного общества исследований шаманизма (Будапешт)
Ярлыкапов Ахмет Аминович	к.и.н., ИЭА РАН (Москва)

Научное издание

«Избранники духов» - «избравшие духов»
Традиционное шаманство и неошаманизм

Сборник статей

Компьютерный набор. верстка и подготовка оригинал-макета
Д.А.Функа

Формат 60x90 1/16
Гарнитура Times New Roman
Усл. печ. л. 19.

Отпечатано в типографии РАН