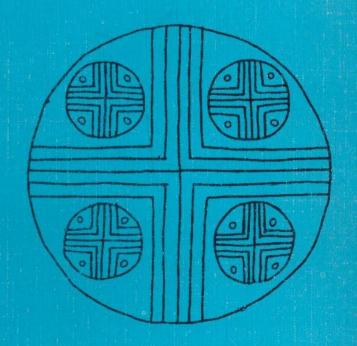
Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам Т.6

Ethnological Studies of Shamanism and Other Indigenous Spiritual Beliefs and Practices Vol.6

ШАМАНСКИЙ ДАР



ЭТНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ШАМАНСТВУ И ИНЫМ ТРАДИЦИОННЫМ ВЕРОВАНИЯМ И ПРАКТИКАМ, т.6

ЭКСПЕРТНЫЙ СОВЕТ

Балзер Марджори Мандельштам (Вашингтон, США)

Жуковская Наталия Львовна (Москва)

Йохансен Улла (Кельн, Германия)

Мадер Эльке (Вена, Австрия)

Ревуненкова Елена Владимировна (Санкт-Петербург)

Соколова Зоя Петровна (Москва)

Тишков Валерий Александрович (Москва)

Функ Дмитрий Анатольевич (Москва)

Харитонова Валентина Ивановна (Москва)

Хариер Майкл (Милл Велли, Калифорния, США)

Хоппал Михай (Будапешт, Венгрия)

ETHNOLOGICAL STUDIES OF SHAMANISM AND OTHER INDIGENOUS SPIRITUAL BELIEFS AND PRACTICES, Vol.6

EXPERT COUNCIL

Balzer Marjorie M. (Washington, USA)
Zhukovskaya Nataliya L. (Moscow)
Johansen Ulla (Cologne, Germany)
Mader Elke (Vienna, Austria)
Revounenkova Yelena V. (St. Petersburg)
Sokolova Zoya P. (Moscow)
Tishkov Valery A. (Moscow)
Founk Dmitri A. (Moscow)
Kharitonova Valentina I. (Moscow)
Harner Michael (Mill Valley, California, USA)
Hoppal Mihaly (Budapest, Hungary)

Анне Васильевне Смоляк, доктору исторических наук – к восьмидесятилетию

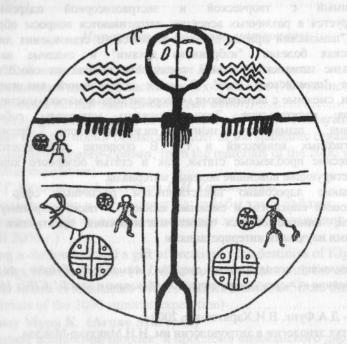


На берегу озера Болонь ("Нанайское море"). 1962 г.

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

Шаманский дар

К 80-летию доктора исторических наук Анны Васильевны Смоляк



Москва 2000

Редколлегия тома: Н.Л. Жуковская, Д.А. Функ, В.И. Харитонова (отв. ред.)

Шаманский дар. К 80-летию доктора исторических наук Анны Васильевны Смоляк / Отв. ред. В.И. Харитонова. М., 2000. 338с. («Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам». Том 6). ISBN 5-201-14605-8

В предлагаемом вниманию читателей сборнике статей многосторонне рассматривается проблема "шаманского дара". Здесь представлены полевые материалы и оригинальные научные статьи отечественных и зарубежных исследователей - антропологов, этнографов, этнологов, психологов, биологов. "Шаманский дар", понимаемый широко и соотносимый с творческой и экстрасенсорной одаренностью, анализируется в различных аспектах: затрагиваются вопросы обретения "дара" ("шаманский призыв"), психо-физического становления личности ("шаманская болезнь" "избранника духами" и сходные явления), своеобразие шаманского знания, проявление шаманских способностей, отказ от "шаманского дара". В части исследований анализируются практики, смежные с шаманскими, - неорелигиозные магико-мистического характера, целительские. Здесь отражены материалы сибирского шаманизма, шаманских знаний индейцев хопи, бразильских неорелигиозных конфессий и т.д. В сборнике публикуются как теоретические проблемные статьи, так и статьи обзорного характера, интерпретирующие новейшие полевые материалы.

Издание адресовано представителям различных сфер науки, исследующим шаманизм и смежные явления, а также широкому кругу читателей, интересующихся магико-мистическими практиками и их новейшими научными интерпретациями.

В оформлении использованы рисунки шаманских бубнов из книги Г.Н.Потанина «Очерки северо-западной Монголии», вып. IV. СПб., 1883.

Содержание

I

Поздравительный адрес Института этнологии и	
антропологии РАН Анне Васильевне Смоляк	6
Список научных трудов д.и.н. Анны Васильевны Смоляк Батьянова Е.П. Шестъдесят лет в российской науке	7
(К 80-летию Анны Васильевны Смоляк)	17
II	
Харитонова В.И. (Kharitonova V.I.)	
Проблемы «шаманского дара» на рубеже тысячелетий	
(Предисловие)	30
(preface)	53
Интервью и полевые материалы	
С М.Б.Кенин-Лопсаном беседует В.И.Харитонова:	
«Шаманский дар» в представлениях тувинцев (Из тувинских	
материалов летней экспедиции РАН 2000г.)	55
Shamanic gift in the beliefs of the people of Tuva (V.I.Kharitonova	
speaks with the doctor of history, leader of the shamanic organizatio of Tuva M.B.Kening-Lopsan; from the materials of the 2000 year	
summer expedition)	78
С Г.Г.Казачиновой беседует В.И.Харитонова:	
Избранничество и дар творчества: судьбы хама, хайджи, тахпахчи (Из хакасских материалов летней экспедиции	
РАН 2000 г.)	70
Being a chosen one and a gift of creativity: the destinies of Kham,	79
Khaidgi, Takhpakhchi (V.I. Kharitonova speaks with the chairma of the Board of Khakasian writers G.G.Kazachinova; from the	
materials of the 2000 summer expedition)	106
Бытовое шаманство шорцев: к проблеме «шаманского дара»	108
The everyday shamanism of the shortses: to the problem	
of the shamanic gift	119

[©] Идея – Д.А.Функ, В.И.Харитонова, 2000 г.

[©] Институт этнологии и антропологии им. Н.Н.Миклухо-Маклая РАН, 2000 г.

[©] В.И.Харитонова, отв. ред., 2000 г.

[©] Коллектив авторов, 2000 г.

Проявления «шаманского дара» в религиозных и магико-медицинских практиках

Криппнер Ст. (Krippner S.)	
Призвание – исцелять: элементы шаманизма в практике	
бразильских духовных целителей	120
The call to heal: elements of shamanism in practices of Brazilian	
spiritist healers	139
Бакаева Э.П. (Bakaeva E.P.)	
Обретение дара: современные «знающие» у калмыков	146
Receiving of the gift: contemporary "knowing" among kalmyks	160
Обретение «шаманского дара» и отказ от «зова духов»	
Хоппал М. (Hoppál M.)	
Посвящение в шаманы и шаманская боль	162
Pain in Shamanic Initiation: Towards an Anthropological	
Understanding	172
Гомбоев Б.Ц. (Gomboev B.)	
Сновидения как путь обретения шаманского дара	175
Lucid dreaming as a way to obtain the shamanic gift	186
Ревуненкова E.B. (Revounenkova Ye.V.)	
Судьба несостоявшегося шамана	187
The destiny of the unbecomed Shaman	190
Реализация «шаманского дара» и «дара творчества»	
в современном мире	
Горшунова О.В. (Gorchounova O.V.)	
Тяжкое бремя «шаманского дара»: судьба современной	
ферганской бахши	19
The «shamanic gift» of the contemporary women-shamans	
from Fergana	202
Lindquist G. (Линдквист Г.)	
Neo-Shamanism in Contemporary Sweden (Shaman Life-Stories	
and the Logic of Contingency)	205
Неошаманизм в современной Швеции (Шаманские истории и	a
логика случая)	222

Van Deusen K. (Ван Дузен К.)	
The shamanic gift and the performing arts in Siberia	223
Шаманский дар и исполнительские виды искусства в Сибири Кистер Д. (Kister D.)	239
Дар творчества корейских муданг ов	243
The Korean shaman's gift for her people	259
Файдыш E.A. (Faidysh Ye.)	
Инициация и шаманский дар в архаичных шаманских традиция	x
(традиционный материал в современных интерпретациях)	262
Initiation and shamanic gift in ancient shamanic traditions	274
Возможности исследования «шаманского дара»	
Фролов Б.А. (Frolov B.A.)	
Дар знания и мотивация творчества	278
The gift of knowledge and the motivation of creativity	29
Гownsend Joan B. (Таунсенд Дж.Б.)	
The spirit call: shamans and non-shamans - a critique	292
Зов духов: шаманы и не-шаманы (критические заметки) Харитонова В.И. (Kharitonova V.I.)	310
«Не в воле человека стать шаманом»?	312
'It's not up to a human being to choose to become a shaman''?	334
народов, в также венов и нивков,	334
Об авторах	338

Дорогая Анна Васильевна!

Коллектив Института этнологии и антропологии РАН, дирекция Института, сотрудники отдела Крайнего Севера и Сибири искренне поздравляют Вас с восьмидесятилетием, желают Вам крепкого здоровья и творческого вдохновения для претворения в жизнь Ваших по прежнему ярких научных замыслов!

Всем сибиреведам известен Ваш уникальный вклад в изучение истории и культуры народов Сибири. Ваши труды по этногенезу, этнической истории, традиционной материальной культуре, шаманизму народов Нижнего Амура и Сахалина стали настольными книгами для современных этнологов и религиоведов во всем мире. Тщательность, скрупулезность в сборе полевых материалов, в работе с архивными источниками, бережное отношение к трудам предшественников являются характерной чертой всего Вашего научного творчества. Годы, проведенные в Сибири непосредственно в среде аборигенного населения, характеризуют Вас как неутомимого этнографа-полевика. По обширности базы этнографических источников Ваши работы, безусловно, являются образцом для всех последующих поколений исследователей. На Вашем счету множество интереснейших фактологических находок и теоретических открытий в самых разных областях этнологического изучения тунгусо-манчжурских народов, а также айнов и нивхов.

На Ваших трудах воспитывались многие современные отечественные и зарубежные исследователи истории и культуры эвенков, орочей, ульчей, нанайцев, негидальцев, нивхов, удэгейцев, айнов, уйльта-ороков. По сей день Вы щедро дарите молодым ученым Ваши колоссальные знания, раскрывая перед ними удивительно яркий и полный загадок мир традиционной культуры народов Амура и Сахалина.

Вы всегда стремились к адекватному и беспристрастному отражению сложного социально-экономического положения исследуемых Вами народов, принимали близко к сердцу их беды и пытались помочь им.

Мы сердечно поздравляем Вас, дорогая Анна Васильевна, с юбилеем и желаем Вам крепкого здоровья, столь необходимого для осуществления всех Ваших творческих планов!

Список основных трудов д.и.н. АННЫ ВАСИЛЬЕВНЫ СМОЛЯК

- Этнографическое изучение ульчей // Краткие сообщения Института этнографии (далее – КСИЭ) 1949. Вып. V. С.40-53.
- У истоков русского и мирового китаеведения (Россохин и Леонтьев и их труд «Обстоятельное описание происхождения и состояния маньчжурского народа и войска, в осьми знаменах состоящего») // Советская этнография (далее – СЭ). 1950. № 1. С.170-177.
- К вопросу о происхождении ороков // КСИЭ. М., 1954. Вып.ХХІ. С.33-38.
- Экспедиция Г.И. Невельского 1850—1854 гг. и первые этнографические исследования XIX в. в Приамурье, Приморье и на Сахалине // СЭ. 1954. № 3. С.77-82.
- Об одном древнем типе жилища на северо-востоке Азии // Сборник МАЭ. М.; Л., 1957. Т.XVII. С.5-21.
- 6. Негидальцы // Народы Сибири. М.; Л., 1956. С. 776-782.
- 7. Ульчи // Народы Сибири. М.-Л., 1956. С.817-830.
- Орочи // Народы Сибири. М.-Л., 1956. С.844-854 (в соавт. с Б.А. Васильевым).
- Ороки // Народы Сибири. М.-Л., 1956. С.855-860 (в соавт. с Б.А. Васильевым).
- 10. Эвенки // Народы Сибири. М.-Л., 1956. С.701-741 (в соавт. с Г.М. Василевич).
- Материалы к характеристике социалистической культуры и быта коренного населения Чукотского района // Сибирский этнографический сборник, 2. М., 1957. С. 3-37 (Труды Института этнографии (далее – ТИЭ), Т. 35)
- 12. Материальная культура ульчей и некоторые вопросы их этногенеза // СЭ. 1957. № 1. С. 90-105.
- Материальная культура ульчей и некоторые проблемы их этногенеза. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1957.
- Рец. на кн.: Рытхэу Ю. Чукотская сага. Магадан, 1956 // СЭ. 1957.
 №5. С.194-195.
- Некоторые вопросы древней истории народностей Приамурья и Приморья // СЭ. 1959. №1. С.29-37.

- 16. Рец. на кн.: Яковлева Е.В. Малые народности Приамурья после социалистической революции. Хабаровск, 1957 // СЭ. 1959. №3. С.161-163.
- Заметки по этнографии нивхов Амурского лимана // Современное хозяйство, культура и быт малых народов Севера. М., 1960. С.92-147. (ТИЭ, Т. 56).
- Некоторые вопросы происхождения народов Нижнего Амура (о так называемом айнском компоненте и медвежьем празднике амурского типа) // Вопросы истории Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск, 1961. С.337-344.
- Некоторые вопросы происхождения народов Нижнего Амура // Науч. конф. по истории Сибири и Дальнего Востока. Тез. докл. Иркутск, 1960. С.47-48.
- Совещание по фольклору народностей Крайнего Севера // СЭ. 1961.
 №6. С.127-128.
- 21. Рец. на кн.: Вайнштейн С.И. Тувинцы-тоджинцы. М., 1961 // СЭ. 1962. №6. С.169-171.
- 22. Магические обряды сохранения жизни детей у народов Нижнего Амура // Сибирский этнографический сборник, IV. М., 1962. С.267-275 (ТИЭ, Т. 78).
- 23. Состав, расселение и происхождение ульчских родов // Сибирский этнографический сборник, V. М., 1963. С.142-167 (ТИЭ. Т.84).
- 24. О некоторых этнических процессах у народов Нижнего и Среднего Амура // СЭ. 1963. №3. С.21-30.
- 25. Южные ороки // СЭ. 1965. №1. С.28-42.
- 26. Рец. на кн.: Ларькин В. Г. Орочи. М. 1964 // СЭ. 1966. № 3. С.168-172.
- 27. Ульчи. Хозяйство, культура и быт в прошлом и настоящем. М., 1966. 290 с.
- 28. Сессия Ученого Совета НИИ Художественной промышленности по итогам научной экспедиционной работы 1964—1965 гг. (Москва, 30 сентября 1 октября 1965 г.) // СЭ. 1966. № 2. С. 139-145. (в соавт. с А. А. Лебедевой).
- О современном этническом развитии народов Нижнего Амура и Сахалина // СЭ. 1967. №3. С.95-102.
- 30. К вопросу об истории Приморья в XVI начале XVII века // СЭ. 1968. № 6. С.52-57.

- 31. Погребальные и поминальные обряды у народов Нижнего Амура и проблемы преодоления религиозных пережитков // Вопросы преодоления пережитков прошлого в быту и сознании людей и становления новых обычаев, обрядов и традиций у народов Сибири. Улан-Удэ, 1968. С.157-164.
- 32. Этнографические данные об обрядах ложных погребений у народов Нижнего Амура // Советская археология. 1969. № 3. С.262-272.
- 33. Личные имена нанайцев // Личные имена в прошлом, настоящем, будущем. М., 1970. С.166-172.
- Современные этнические процессы у народов бассейна Нижнего Амура // Преобразования в хозяйстве и культуре и этнические процессы у народов Севера. М., 1970. С.256-279.
- Хозяйство народов Севера в XVII–XX вв. // Общественный строй у народов Северной Сибири XVII – нач. XX в. М., 1970. С.38-70 (в соавт. с Б.О. Долгих, И.С.Гурвичем).
- Социальная организация народов Нижнего Амура и Сахалина в XIX – нач. XX в. // Общественный строй у народов Северной Сибири XVII - начало XX в. М., 1970. С.264-299.
- 37. Орочи [Из цикла «У исторической карты народов мира»] // Вопросы истории. 1971. №11. С.215-218.
- 38. Рец. на кн.: Василевич Г. М. Эвенки. Историко-этнографические очерки XVIII начала XX в. Л., 1969 // СЭ. 1971. № 1. С.163-166 (в соавт. с 3. П. Соколовой).
- 39. Основные пути развития экономики, культуры и быта за годы Советской власти у народов бассейна Нижнего Амура и Сахалина // Осуществление ленинской национальной политики у народов Крайнего Севера. М., 1971. С.314-341.
- Аннотированная библиография работ по проблемам семьи в СССР (1957-1971). Вып. І-ІІ (совместно с коллективом авторов-этнографов). М., 1972. 257 с.
- Западные (центральноазиатские) элементы в культуре народов Амура // Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока. Рефераты докл. и сообщ. Вып.1. Владивосток, 1973. С.165-171.
- 42. Тунгусоязычные компоненты в родовом составе нивхов // Проблемы этногенеза народов Сибири и Дальнего Востока. Тез. докл. и сообщ. Новосибирск, 1973. С.43-45.

- К вопросу о масках в культах нанайцев и удэгейцев // СЭ. 1973. №3. С.119-124.
- 44. Родовой состав нивхов в конце XIX начале XX вв. // Социальная организация и культура народов Севера. М., 1974. С.176-217.
- О культе близнецов у нанайцев Нижнего Амура // Новое в этнографических и антропологических исследованиях. Итоги полевых работ Института этнографии в 1972 г. Ч. 2. М., 1974. С.41-49.
- 46. Новые данные по анимизму и шаманизму у нанайцев // СЭ. 1974. №2. С.106-113.
- О некоторых старых традициях в современном быту ульчей // Древняя Сибирь. Вып. 4. Бронзовый и железный век Сибири. Новосибирск. 1974. С.319-338.
- Традиции и новации в культуре народов Нижнего Амура и Сахалина // Всесоюз. науч. конф., посвященная этнографическому изучению современности. Тез. докл. Нальчик, 1975. С.60-63.
- О тунгусском, негидальском, орокском компонентах в родовом составе ульчей // Полевые исследования Института этнографии 1974г. М., 1975. С.175-180.
- Народности юга Дальнего Востока // Земля и люди. 1975. М., 1975. С.187-190.
- 51. Рец. на кн.: Крейнович Е.А. Нивхгу. М., 1973 // СЭ. 1975. №2. С.171-174.
- О взаимных культурных влияниях народов Сахалина и некоторых проблемах этногенеза// Этногенез и этническая история народов Севера. М., 1975. С.43-77.
- 53. Этнические процессы у народов Нижнего Амура и Сахалина. Середина XIX начало XX в. М., 1975. 232 с.
- 54. Рец. на кн.: Сказки и мифы народов Чукотки и Камчатки (азиатские эскимосы, чукчи, кереки, коряки и ительмены). М., 1974 // СЭ. 1976. №3. С.176-179.
- Представления нанайцев о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976. С.129-160.
- 56. Преобразования семьи и быта у народов Нижнего Амура // Социалистические преобразования жизни народов Советского Севера и пути их дальнейшего развития в свете решений XXV съезда КПСС (Тез. докл. и сообщ. Всесоюз. науч. конф.). Якутск, 1976. С.96-97.

- Рец. на кн.: Таксами Ч. М. Основные проблемы этнографии и истории нивхов. Середина XIX начало XX в. Л., 1975 // СЭ. 1977. №6. С.130-134.
- О старинных промыслах материковых нивхов // Полевые исследования. Институт этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая, 1976 г. М., 1978. С.86-94.
- 59. Негидальцы. Загадки и факты // Изв. СО АН СССР. Сер. Обществ. наук. Вып.1. 1977. №1. С.77-82.
- К исследованию этнических взаимодействий (на примере народов Нижнего Амура) // Ареальные исследования в языкознании и этнографии. Краткие сообщ. Л., 1978. С. 42-43.
- Судьбы традиционной культуры нанайцев в советский период // XIV Тихоокеанский науч. конгресс. Тез. докл. Т. 2. Этнокультурные проблемы изучения народов тихоокеанского региона. Секция III. М., 1979. С.39-41.
- Элементы культур тюркоязычных народов на Нижнем Амуре // Этногенез и этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий. Тез. докл. обл. конференции. Омск, 1979. С.139-141.
- 63. Программа для сбора материалов по погребальным обрядам и связанным с ними представлениями // Программы и вопросники по этнографии для 1 курса. Омск, 1979. С.5-15 (в соавт. с 3. П. Соколовой).
- Влияние экологических факторов на исторические процессы // Особенности естественно-географической среды и исторические процессы в Западной Сибири. Томск, 1979. С.138-142.
- Проблемы этногенеза тунгусоязычных народов Нижнего Амура и Сахалина // Этногенез народов Севера. М., 1980. С.177-195.
- 66. Соотношение аборигенного и тунгусского компонентов в хозяйстве народов Нижнего Амура // Народы и языки Сибири. Новосибирск, 1980. С.260-265.
- Роль собаки в жизни и религиозных верованиях ульчей // Полевые исследования Института этнографии. 1978. М., 1980. С.227-234.
- 69-70. Нанайцы (похоронная и свадебная обрядность) // Семейная обрядность народов Сибири: Опыт сравнительного изучения. М., 1980. С.61-69, 177-182.
- 71-72. Негидальцы // Семейная обрядность народов Сибири: Опыт сравнительного изучения. М., 1980. С.188-190, 227-228.

- 73-74. Нивхи // Семейная обрядность народов Сибири: Опыт сравнительного изучения. М., 1980. С.73-78, 195-199.
- 75-76. Ульчи. (похоронная и свадебная обрядность) // Семейная обрядность народов Сибири: Опыт сравнительного изучения. М., 1980. С.69-73, 182-187.
- 77-78. Орочи // Семейная обрядность народов Сибири: Опыт сравнительного изучения. М., 1980. С.190-193, 245-246.
- 79-80. Удэгейцы // Семейная обрядность народов Сибири: Опыт сравнительного изучения. М., 1980. С.193-195, 310-311.
- Традиционные и новые праздники и обряды у народов Севера // Традиционные и новые обряды в быту народов СССР. М., 1981. С.91-107 (в соавт. с 3.П. Соколовой).
- 82. Народы Нижнего Амура и Сахалина // Этническая история народов Севера. М., 1982. С.223-257.
- Современная этническая ситуация в Нанайском и Ульчском районах Хабаровского края // Полевые исследования Института этнографии. 1979. М., 1983. С. 53-59.
- 84. Современное социальное развитие коренного населения Нижнего Амура и Сахалина // Народности Севера: проблемы и перспективы экономического и социального развития. Тез. докл. и сообщ. Новосибирск, 1983. С.30-32.
- 85. Этнические микрорайоны на Нижнем Амуре // Ареальные исследования в языкознании и этнографии. Л., 1983. С.151-158.
- Народные художественные ремесла Приамурья // Сельскому учителю о народных художественных ремеслах Сибири и Дальнего Востока. М., 1983. С.98-133.
- 87. К вопросу о западных элементах в культуре народов Нижнего Амура // Этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий. Тез. докл. обл. науч. конф. по этнографии. Омск, 1984. С.38-39.
- 88. Традиционное хозяйство и материальная культура народов Нижнего Амура и Сахалина. Этногенетический аспект. М., 1984. 246 с.
- 89. Проблемы семейной педагогики у народов Севера // "Семья у народов СССР в условиях развитого социалистического общества". Тез. докл. Всесоюз. науч. конф. Махачкала, 1985. С.83-84.

- Этногенез, этническая история и социальная организация народов юга Дальнего Востока // Народы Дальнего Востока СССР в XVII-XX вв. М., 1985. С.68-91.
- 91. Изменения семейного строя у народов Нижнего Амура с конца XIX в. до конца 1970-х гг. // Этнокультурные процессы у народов Сибири и Севера. М., 1985. С.175-194.
- 92-95. Нанайцы, Негидальцы, Орочи, Удэгейцы // Система личных имен у народов мира. М., 1986. С.219-222, 227-228, 245-246, 310-311.
- К вопросу об этногенезе народов Нижнего Амура // Проблемы этногенеза и этнической истории аборигенов Сибири. Кемерово, 1986. С.130-139.
- Преодоление религиозных пережитков у народов Нижнего Амура // Всесоюз. сессия по итогам полевых этнографических и антропологических исследований 1984-1985 годов. Тез. докл. Йошкар-Ола, 1986. С.224-226.
- 98. Семья и этнические процессы // Этническое развитие народностей Севера в советский период. М., 1987. С.173-188.
- 99. Отражение этнических процессов в духовной культуре народностей Севера // Там же. С.152-172. (в соавт. с М.Я.Жорницкой).
- 100. О некоторых элементах сходства в культурах коренных жителей Нижнего Амура, тюркских и монголоязычных народов // Проблемы происхождения и этнической истории тюркских народов Сибири. Томск, 1987. С.72-79.
- 101-106. Нанайцы. Негидальцы. Ороки. Орочи. Удэгейцы. Ульчи // Народы мира. М., 1988. С.320, 325, 349, 350, 466, 475-476.
- 107. Рыболовство // Свод этнографических понятий и терминов. Вып. 3. Материальная культура. М., 1989. С.156-159 (в соавт. с В. Рудольфом).
- 108. Традиционные календари коренных жителей Нижнего Амура // Новое в этнографии: полевые исследования. Вып. 1. М., 1989. С.45-53.
- 109. Семья у народов Сибири, Крайнего Севера и Дальнего Востока // Семейный быт народов СССР. М., 1990. (Общие сведения о регионе, С.279-285; Народы Севера и Дальнего Востока, С.307-335; Некоторые итоги, С.336-341).
- 110. Культ близнецов у ульчей // Традиционная обрядность и мировоззрение малых народов Севера. М., 1990. С.33-58.

- 111. Проблемы этнической истории и этногенеза народов Нижнего Амура и Сахалина. Диссерт. ... докт. ист. наук в форме научного доклада. М., 1990. 47 с.
- 112. Шаман: личность, функции, мировоззрение: (Народы Нижнего Амура). М., 1991. 277 с.
- Погребальные обряды нанайцев и ульчей // Похороннопоминальные обычаи и обряды. М., 1993. С.144-172.
- 114. Календари народов Сибири // Календарь в культуре народов мира. М., 1993. С.201-253 (в соавторстве с Ю.Б. Симченко и З.П. Соколовой).
- 115. Положение женщины народов Севера в семье и обществе // Женщина и свобода. Пути выбора в мире традиций и перемен. Мат-лы междунар. конф., 1993 г. М., 1994. С.231-236.
- 116. К вопросу об «избранничестве в религии» (Ответ рецензентам) // ЭО, №3, 1994. С.174-175.
- 117-122. Нанайцы, Негидальцы, Ороки, Орочи, Удэгейцы, Ульчи // Народы и религии мира. Энциклопедия. М., 1998. С.365-366, 370, 399-400, 400-401, 561-562, 572-573.
- 123. Мать и дитя. Обряды, связанные с рождением и первым периодом жизни ребенка (ульчи и нанайцы) // Обычаи и обряды, связанные с рождением ребенка. М., 1995. С.176-216.
- 124. Рец. на кн.: История и культура ульчей в XVII-XX вв. (Историкоэтнографические очерки). СПб., 1994 // ЭО. 1996, №3. С.156-159.
- 125. Два обряда *каса* // Шаманизм и ранние религиозные представления. К 90-летию доктора ист. наук, проф. Л.П. Потапова. Сб. ст. М., 1995. С.114-143.
- 126. Традиционные основы природопользования у коренных жителей Нижнего Амура // Обычное право и правовой плюрализм (Мат-лы XI Международного конгресса по обычному праву и правовому плюрализму, август 1997 г.). М., 1999. С.126-131.
- 127. Рец. на кн.: Роон Т.П. Ульта Сахалина. Историко-этнографическое исследование традиционного хозяйства и материальной культуры XVIII сер. XX в. Южно-Сахалинск, 1996 // ЭО. 1997. №6. С.138-141 (в соавторстве с А.А. Сириной).
- 128. Традиционное мировоззрение шаманов и шаманствующих народов Нижнего Амура // Шаманизм и иные традиционные верования и практики. Мат-лы междунар. конгресса. М., 1999. С.222-241 (Этно-

- логические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам, т.5, ч.1).
- 129. Development of the peoples of the North during the Soviet Epoch. In: Geoforum. 1972. №9.
- 130. Some Notes of the Human Soul among the Nanais. In: Shamanism in Siberia. Budapest, 1978.
- 131. Les nanai. In: Boreals. 1980. №17-19.
- 132. Some Elements of Ritual Attire of Nanai Shaman. In: Shamanism in Eurasia. Göttingen, 1984, p.11.
- 133. Айны Сахалина в XIX в. и их контакты с коренным населением материка. In: Proceedings International Symposium on B.Pilsudski's Phonographic Records and the Ainu Culture. Sapporo, Japan, 1985. P.272-280.
- 134. Les calendriers traditionnels des Autochtones du Bas Amour. In: Inter-Nord. 1987. №18. P.223-226.
- 135. The Clothing, Crafts and Applied Arts of Soviet Native Peoples. Inuktitut; The Soviet North. Canada, 1988. P. 72-91.
- 136. Le regime social chez les peuples de L'Amur in ferieur aux XIX^e debut du Xx^e sciecles (A propos de la communanaute territoriale). In: Ethnologie et anthropologeographie artiques publie sous la direction ed Jean Malaurie. Paris, 1986, p.83-95.
- 137. La culture spirituelle des peuples du Bas Amour: tradition et modernisme. In: Argtique Horizon 2000 Paris, 1991, 207-215.
- 138. Problems of Ethnogenesis and Social History of the Aboriginals of the Amur Basin and Sakhalin. In: 8th International Abashiri Symposium: Peoples and Cultures of the Boreal Forest (1994). Abashiri-Hokkaido.
- 139-141. Nanai, Orochi, Oroki. In: Encyclopaedia of World cultures, Vol. VI. Russia, Eurasia. Boston, Massachusetts, 1994.
- 142. Народы Нижнего Амура и Сахалина: Альбом этнографических фотографий. Catalogue of Collections 2, Hokkaido Museum of Northern Peoples. Abashiri, 1998. 81 р. (на яп. яз.).
- 143. Der Schamane: Persönlichkeit, Funktionen, Weltanschauung (Die Völker am Unterlauf des Amur). Berlin, 1998. 273 S. (Ethnologische Beiträge zur Circumpolarforschung, Bd.4).

А.В.Смоляк в Тахтинском районе (Нижний Амур). Фото 1963 г.

ШЕСТЬДЕСЯТ ЛЕТ В РОССИЙСКОЙ НАУКЕ (К 80-ЛЕТИЮ АННЫ ВАСИЛЬЕВНЫ СМОЛЯК)

28 декабря 2000г. исполнилось 80 лет Анне Васильевне Смоляк, доктору исторических наук, одному из крупнейших специалистов по этнографии коренных народов Нижнего Амура и Сахалина.

Анна Васильевна родилась в Москве. Ее отец, Василий Васильевич Стренин, сын крестьянина из подмосковного селения Черепково, в 9 лет был отправлен родителями в Москву и определен на красильную фабрику – сначала учеником, а затем рабочим. Мать, Татьяна Зиновьевна Блудова, родилась в Москве, на Пресне, в многодетной семье мастерового. Окончив несколько классов городской школы, она выучилась на швею и стала работать портнихой в частной швейной мастерской. В 1908г. Василий Стренин и Татьяна Блудова поженились. Их дочь Анна, которая была третьим ребенком в семье, родилась в декабре 1920 года.

Василий Стренин участвовал в Гражданской войне на стороне Красной Армии и после тяжелого ранения вернулся домой инвалидом — он потерял семь ребер. Полтора года отец Анны Васильевны находился на излечении в Боткинской больнице, а затем устроился работать в инвалидную артель им. Чапаева, занимавшуюся чисткой и крашением одежды. Стрениным (как семье инвалида войны) дали отдельную трехкомнатную квартиру в бельэтаже деревянного девятиквартирного дома, заселенного рабочим людом. Дом стоял в Тверском-Ямском переулке, недалеко от фабрики "Дукат".

Жили Стренины бедно, но для Анны Васильевны не это главное в ее воспоминаниях. Она считает, что у нее было счастливое детство. Светлые воспоминания связаны у нее, в частности, с посещениями церкви Василия Кесарийского, где ее крестили и куда она девочкой пяти-шести лет ходила с соседкой на ранние утренние службы, чтобы послушать привлекавшие ее церковные песнопения.

О своем отце Анна Васильевна говорит как о человеке замечательном: "Мой папа был выдающийся человек – интеллигентный рабочий. От таких людей не услышишь нехорошего слова, они умсют себя держать. Он любил и прекрасно знал русскую литературу, хотя окончил всего два класса деревенской школы. Он был для нас, детей-школьников, безупречным авторитетом в этой области. К чтению он пристрастился на Гражданской войне. Много читал в больнице, во время двухлетнего пребывания там. Нас он воспитывал в любви к чтению, к книгам, в любви ко всему живому. Все три комнаты нашей квартиры были заставлены аквариумами – банками, где плавали рыбки. По вечерам, после ужина, мы рассаживались в большой комнате за дубовым столом, над которым висела керосиновая лампа, и отец читал нам про таинственный остров, про Робинзона Крузо, про путешествия Гулливера. Мы готовы были сидеть целые ночи напролет; не хотелось идти спать, а хотелось все слушать, слушать и слушать".

Страсть к чтению, любовь к литературе Василий Васильевич привил и своим детям. Старший брат Анны Васильевны Анатолий писал стихи, печатался в заводской газете; направленный по путевке комсомола на Дальстрой, он несколько лет играл там в Магаданском городском театре.

Когда семилетняя Аня Стренина пошла в школу, она уже хорошо умела и любила читать, была знакома с именами многих писателей. Школа, где она училась, находилась в здании дореволюционной гимназии, стоявшей рядом с планетарием. Над школой шефствовала фабрика "Дукат", которая каждое лето снимала для своих "подшефных" детей старинный двухэтажный помещичий дом в деревне Кутузово, недалеко от станции Крюково. Сюда дети выезжали в пионерский лагерь, о котором Анна Васильевна до сих пор с восторгом вспоминает: "А как мы дружно жили! Как вместе пели у костра! Как ходили в походы на озеро Сенеж!" До сих пор Анна Васильевна поддерживает связи со школьными друзьями. Добром вспоминает она своих наставников, особенно учителя литературы Сергея Николаевича Капустина, учительницу истории Веру Фроловну Лакомцеву и Михаила Тимофеевича Белявского, в молодости учившего ее обществоведению, а впоследствии ставшего известным историком, профессором МГУ. Участники школьного драматического кружка, которым руководил в те годы М.Т. Белявский, ставили "взрослые" пьесы, в том числе из репертуара ТЮЗа.

Счастливые школьные годы Анны Стрениной были омрачены арестом и ссылкой отца: в 1935 году он был приговорен к 10 годам заключения по 58 статье "за анекдоты" и отправлен на угольные копи в Караганду, где отбывал срок, работая писарем в лагерной конторе. Через четыре года Василий Васильевич вернулся из заключения, но, как бывший заключенный, потерял право на проживание в Москве и вынужден был уехать в Ржев к родственникам. Он погиб в 1942 г. во время одной из бомбежек Ржева.

В 1939г. Анна Стренина поступила на исторический факультет ИФЛИ – Московского института философии, литературы и истории – в то время одного из лучших гуманитарных учебных заведений в стране. ИФЛИ слыл рассадником вольнодумства. Здесь учились будущие поэты-фронтовики, в том числе Павел Коган, написавший гимн ИФЛИ – знаменитую "Бригантину". Лекции в ИФЛИ читали университетские преподаватели, из которых Анне Васильевне более всего запомнились А.И.Неусыхин, автор курса по истории средних веков, К.В.Базилевич – специалист по русской истории, В.С.Сергеев, занимавшийся историей античности и Д.П.Кончаловский – преподаватель латинского языка.

Училась А.В.Стренина с увлечением. Но вскоре началась война. Многие студенты ушли на фронт, а Институт был эвакуирован в Ашхабад. Она же осталась в Москве и устроилась работать на швейную фабрику им. Клары Цеткин, где шили шинели и телогрейки для фронтовиков. Работали в две смены, по 12 часов.

Два раза в неделю по ночам молодая девушка дежурила в госпитале, куда привозили раненых прямо с поля боя – бои в те дни шли под самой Москвой. Часто приходилось сдавать кровь. О своих ночных дежурствах Анна Васильевна вспоминает: "Госпиталь находился на Интернациональной улице, недалеко от Таганской площади. Были такие ночи, когда немцы очень сильно обстреливали, бомбили. Все вокруг содрогалось. Раненые обсуждали, какие орудия участвуют в обстреле, какие бомбы падают. Запомнился мне раненый, который рассказывал как у них на Алтае изумительно хорошо, какие там красивые степи". Впоследствии А.В.Смоляк получила медаль "За доблестный труд в годы Великой Отечественной войны".

В 1943 году большинство вузов вернулись из эвакуации в Москву. ИФЛИ прекратил свое существование — он вошел в состав Московского государственного университета, и Анна Стренина стала студенткой исторического факультета МГУ.

При распределении по кафедрам она, не раздумывая, выбрала кафедру этнографии – "хотелось посмотреть мир". Там в то время работали С.А. Токарев, М.О.Косвен, Н.Н.Чебоксаров – профессионалы высочайшего класса. Они справедливо считали, что одной из основ этнографии является материальная культура и потому учили будущих этнографов понимать и фиксировать прежде всего ее. Для этого студенты работали в музеях, ездили в подмосковные селения, где учились описывать устройство домов и хозяйственных построек, делать замеры, чертежи, зарисовки. "В Подмосковье мы на практике изучали азы этнографии, – вспоминает Анна Васильевна, – старые дома, новые дома. Николай Николаевич Чебоксаров нам показывал, как этнограф должен описывать жилище, фиксировать отдельные элементы материальной культуры".

Большое внимание уделялось антропологии. Студенты-этнографы по специальным программам, разработанным М.Г. Левиным, Г.Ф. Дебецем. Н.Н. Чебоксаровым, проводили антропологические измерения в лагерях для военнопленных немцев, итальянцев, японцев. Особенно запомнилась Анне Васильевне поездка в 1945г. в Тайшет для работы в лагере, где находились пленные японцы. Здесь под руководством М.Г.Левина и Г.Ф.Дебеца был собран массовый антропологический материал по разным локальным группам японцев. Впоследствии этот материал был обработан и опубликован.

В декабре 1945г. Анна Васильевна закончила Московский государственный университет, написав под руководством Н.Н. Чебоксарова диплом на тему "Женская национальная одежда дунган", а после его защиты в составе группы выпускников кафедры была направлена в аспирантуру Института этнографии, открытого в Москве в 1943 году.

Пребывание в Институте этнографии позволило Анне Васильевне продолжить экспедиционные исследования. В 1946 году она участвовала в работе Киргизской экспедиции под руководством Елены Ивановны Маховой, где собирала материалы по этнографии дунган. В 1947г. А.В.Стренина побывала в составе комплексной антрополого-этнографической экспедиции на Нижнем Амуре.

Это была ее первая поездка на Дальний Восток. Она отправилась туда вместе с М.Г.Левиным, Г.Ф.Дебецем, Н.П.Дебец, художником И.П.Лавровым; работала с ними по антропологической тематике и одновременно собирала этнографические материалы по теме кандидатской диссертации. Через два месяца антропологи вернулись

в Москву, а Анна Васильевна продолжила свои полевые исследования среди ульчей и нивхов. Ее экспедиция затянулась на 6 месяцев, так как в стране объявили денежную реформу и из-за инфляции она не могла вернуться в столицу: "Ждала, когда мне из института переведут деньги, а их долго не переводили". Но нет худа без добра — за это время исследовательнице удалось собрать великолепный материал по этнографии ульчей.

Анна Васильевна познакомилась с замечательными знатоками ульчской традиционной культуры. Среди них особенно выделялся Павел Васильевич Салданга, которого Анна Васильевна до сих пор называет своим учителем. "Он описывал мне старые жилища ульчей, их одежду, обувь, рассказывал про различные предметы быта, которых давным-давно уже не было, про старинные инструменты. Он рисовал эти предметы карандашом и называл их. Рассказывал об ульчеких шаманах, их камланиях, происхождении духов". Помимо ульчей и нивхов, Анна Васильевна посетила орочей.

Основные материалы, собранные аспиранткой А.В.Стрениной в этой экспедиции, были обобщены ею в обстоятельной статье "Этнографическое изучение ульчей в 1947г." (1). Статья содержала новые сведения по материальной культуре ульчей.

"В этой статье, – рассказывает Анна Васильевна, – впервые была подробно описана охота на нерп у ульчей. Дано множество названий ульчской обуви, до сих пор в этнографии неизвестных. До меня никто не классифицировал обувь народов Сибири на два типа, а я открыла это на материалах ульчей, нивхов и орочей, указав, что у них обувь двух типов, которые я назвала «тунгусский» и «амурский» (местный). Г.М.Василевич, впоследствии, в 1962 году, описывая обувь народов Сибири, также выделила два ее типа, только тот тип, который я определила как амурский, она назвала поршневидным. Оказалось, что именно два типа обуви распространены по всей Сибири.

А по поводу техники строительства зимних жилищ на Амуре я написала, что у ульчей и нивхов в прошлом была пазовая техника. Вертикальные столбы с пазами использовали при строительстве жилищ многие народы Сибири. Русские применяли эту технику при сооружении хозяйственных построек. Но никто из этнографов не употреблял до меня термин "пазовая техника". Не встречается он и в "Атласе народов Сибири". Сейчас этот термин используется в работах этнографов".

Работа А.В.Стрениной над диссертацией была прервана неожиданными обстоятельствами. В 1950г. в Президиум АН СССР пришло письмо из Порт-Артура (где в то время дислоцировались части Советской армии) – просили срочно прислать специалиста по этнографии народов Дальнего Востока для работы в Музее восточных культур. Выбор пал на Анну Васильевну, и она отправилась на Дальний Восток.

В Порт-Артуре Анна Васильевна прожила три года. Помимо экскурсий, которые ей приходилось проводить в музее для русских военных и других его посетителей, она занималась наукой: работала с музейными коллекциями, изучала обряды, жилища, одежду населения Квантунского полуострова. Много фотографировала. "Была ранняя осень, – вспоминает Анна Васильевна. Я сфотографировала старика-китайца с козлиной бородкой. На нем была распахнута старая куртка и на голой груди был маленький тканевый нагрудник, точно такой же формы, как у наших амурских народов, ульчей и нивхов. Но у наших народов – это в прошлом погребальный нагрудник. В литературе такое сходство нигде не описано".

Надо отметить, что интерес к истории и этнографии Китая проявился у А.В.Стрениной еще до ее поездки в Порт-Артур. Сэтой темой была связана ее первая статья "У истоков русского и мирового китаеведения (Россохин и Леонтьев и их труд "Обстоятельное описание происхождения и состояния маньчжурского народа и войска, в осьми знаменах состоящего") (2). Естественно, что во время пребывания в Порт-Артуре ее познания в китаеведении значительно возросли. Впоследствии они очень помогли Анне Васильевне в исследовании проблем межэтнических контактов в Приамурье, вопросов этногенеза народов Амура, их этнической истории.

В Порт-Артуре Анна Васильевна вышла замуж за полковника И.К.Смоляка. В 1952 году его по службе перевели в Ворошилов-Уссурийский, где он вскоре скоропостижно умер. После смерти мужа летом 1952 года А.В.Смоляк вернулась в Москву, а через несколько месяцев переехала в Ленинград – директор Ленинградской части Института этнографии Л.П.Потапов пригласил ее поработать в Сектор Сибири вместо арестованной в то время Г.М.Василевич.

В секторе Сибири, возглавляемом в те годы Аркадием Федоровичем Анисимовым, работали такие великолепные специалисты-этнографы как А.А. Попов, Е.Д. Прокофьева, Н.Ф. Прыткова, В.В. Антропова, Б.А. Васильев. Общение с ними дало очень много моло-

дому этнографу. В Ленинграде Анна Васильевна оставалась четыре года. В этот период она в соавторстве с Б.А.Васильевым работала над разделами по народам Нижнего Амура для фундаментального труда "Народы Сибири" (М.-Л., 1956). Часть этих разделов, написанных еще до войны Н.А.Липской и А.М.Золотаревым, были дополнены новыми материалами и переработаны.

В 1954 г. Совет Министров РСФСР направил на Чукотку комиссию для обследования условий жизни коренного населения. Комиссия состояла из представителей сфер торговли, здравоохранения, просвещения и др. От Академии наук в состав комиссии вошла А.В.Смоляк. Несколько месяцев она находилась в Чукотском районе Чукотского национального округа. Проведенные здесь исследования были отражены ею в специальном отчете, подготовленном для Совета Министров. Впоследствии в числе других материалов они послужили основой для известного Постановления Совета Министров РСФСР о народах Севера 1957 года. Научным результатом поездки А.В.Смоляк на Чукотку стали две ее статьи: "Материалы к характеристике социалистической культуры и быта коренного населения Чукотского района" (3) и "Об одном древнем типе жилища на Северо-Востоке Азии" (4). Чукотской теме посвящена и рецензия А.В.Смоляк на книгу Ю.Рытхэу "Чукотская сага" (5).

В 1955г. в московской части Института этнографии был создан сектор по изучению социалистического строительства у малых народностей Крайнего Севера. А.В.Смоляк в связи с этим вернулась в Москву и с августа 1956г. начала работать в этом секторе. Здесь она продолжает трудиться и поныне. За 44 года работы в секторе (преобразован в дальнейшем в отдел этнографии народов Крайнего Севера и Сибири) в полную силу раскрылся исследовательский талант А.В.Смоляк. Именно здесь она приобрела международную известность как один из крупнейших специалистов по этнографии народов Нижнего Амура и Сахалина. За это время у нее вышло четыре фундаментальных монографии и около 150 статей.

В 1957г. А.В.Смоляк защитила кандидатскую диссертацию на тему "Материальная культура ульчей и проблемы их этногенеза". Диссертация стала основой монографии "Ульчи. Хозяйство, культура и быт в прошлом и настоящем", опубликованной в издательстве "Наука" в 1966г. Сама Анна Васильевна об этой монографии рассказывает следующее: "Моя книга — одна из первых монографий, где дана всесторонняя этнографическая характеристика одного из амур-

ских народов. До этого подобная работа была лишь у И.А.Лопатина по гольдам (нанайцам). Но материальная культура у него описана очень поверхностно – ее тогда не умели описывать. А нас этому специально учили Н.Н.Чебоксаров, С.А.Токарев. Роду Лопатин также уделил очень мало внимания, и исследовал он род не так, как мы сейчас это делаем с нашей школой. У меня род описан более подробно, чем у Лопатина, указаны основные его функции, дан анализ происхождения родов. Семья народов Амура в моей монографии также исследована в новом ракурсе. Есть о нивхской семье у Штернберга, но в другом ключе. Важно и то, что в монографии охарактеризован послереволюционный период жизни ульчей, чего до меня никто не сделал".

Выход книги "Ульчи" не остался незамеченным. В журнале "Дальний Восток" на нее была опубликована рецензия, где высоко оценивался вклад автора в исследование истории и этнографии Дальнего Востока (6).

Период с конца пятидесятых по восьмидесятые годы — самый плодотворный в научной деятельности А.В.Смоляк. Проблематика се исследований в это время весьма широка: материальная культура, этногенез, этническая история, общественный строй, семья, история науки, социалистические преобразования на Севере. Ежегодно по названным темам у нее выходило по несколько публикаций. Она была соавтором всех коллективных монографиях сектора Севера и автором глав и разделов многих общеинститутских сборников и монографий. Анна Васильевна часто выступала с докладами на совещаниях, конференциях, симпозиумах. Ряд ее статей и докладов был опубликован в Канаде, США, Германии, Франции, Венгрии.

Вместе с тем Анна Васильевна много работала в экспедициях. В 1957г. она провела 5 месяцев среди нивхов и ульчей, в 1958г. – пять месяцев среди ульчей и нанайцев, выезжала также в 1960, 1962-1963, 1965, 1967-1968, 1970, 1971-1972, 1973, 1983, 1985 годы. Каждый ее экспедиционный выезд продолжался не менее трех месяцев. Она объездила по много раз практически все селения народов Нижнего Амура и Сахалина, побывав у ороков, орочей, негидальцев, нанайцев, нивхов, удэгейцев, ульчей, эвенков. Передвигаться приходилось на всех видах транспорта: на лодках, лошадях, вертолетах; зимой же обычно на собачьих упряжках. "Зимой трудно было ездить, — вспоминает Анна Васильевна, — особенно на Сахалине; но ничего — не замерзла. Один раз я ехала весь день на собачьей нарте.

Морозный был день, солнечный, жуткий был мороз. А народу – никого, только мы едем. И вдруг я упала с нарты. Барахтаюсь в снегу, смотрю – а возницы с нартами уже нет, дальше умчался. Что же такое? Вместо того, чтобы ко мне подойти, помочь подняться – его уже нет. Я рассердилась, так мне было обидно и так себя жалко. Чуть не заплакала: "Ой, я несчастная!" Но в конце концов я поднялась, пошла, проваливаясь в глубочайший снег. След-то есть, не заблудишься. Потом смотрю: домов нет, а то ли сарай стоит, то ли что. След нарты идет прямо в широкие двери сарая. Они открыты. Я вхожу – возница сидит на сене, собачки рядом, и он мне навстречу: "Ну как, не замерзла?" "Да нет", – говорю. "Ну вот, а то ты наверняка ноги бы отморозила, а теперь прошлась и хорошо". Я подумала: "Какой он молодец!"

Материалы полевых исследований сектора Севера обобщались не только в статьях и монографиях, но и в докладных записках, научных разработках, предназначенных для Отдела народов Севера при Совете Министров РСФСР и прочих директивных органов. В этих документах, шедших в те времена под грифом "для служебного пользования", затрагивался весьма широкий круг экономических и социальных проблем Севера. Многие правительственные решения и постановления по Северу принимались с учетом докладных записок этнографов. А.В.Смоляк по результатам своих экспедиций написала более 20 научных разработок - докладов, общим объемом около 30 авторских листов. В этих документах она обращала внимание властей на экономические трудности рыболовецких колхозов, в которых работали нанайцы, нивхи, негидальцы, ульчи, на тяжелое положение пенсионеров в национальных поселках, на необходимость обеспечения коренных жителей рыбой, на недостатки в образовании, в медицинском и культурном обслуживании населения и многое, многое другое.

В 1975г. вышла монография А.В.Смоляк "Этнические процессы у народов Нижнего Амура и Сахалина. Середина XIX — начало XXв." В этой книге на основе обширных архивных и полевых материалов впервые столь полно и скрупулезно были представлены сведения по этническому составу населения Амурского региона и родовому составу всех нижнеамурских народов. Впервые в литературе был представлен полный перечень нивхских родов. А.В.Смоляк дала анализ происхождения родов, соотношения общины и рода, убедительно доказав, что род у народов Нижнего Амура в XVIII-XX вв. не

был экономической единицей, не имел территориального единства, и что функции регулирования хозяйственной жизни осуществлялись у них не родом, а общиной. Большое место в книге уделено анализу межэтнических связей в регионе. Рецензент этой монографии В.Р.Кабо, указав на многие достоинства книги, особо подчеркнул ее теоретическое значение: "Новое исследование А.В.Смоляк — заметная веха в этнографическом изучении Советского Дальнего Востока. Его значение выходит за пределы региональной тематики и соприкасается с большими, во многом еще дискуссионными теоретическими проблемами нашей науки" (7).

Сама Анна Васильевна о проблемах, исследуемых в этой монографии, рассказала следующее: "Род у народов Нижнего Амура ничего общего не имел с описанием рода у Моргана. Это совсем другое. И я показала, в чем эта разница. Ни у одного народа Нижнего Амура никогда не было рода как экономической единицы, никогда не было родовых территорий, родовых угодий, а было свободное пользование. Здесь совсем другие условия жизни были, чем у тех племен, которые описывал Морган, и этим все определялось. Штернберг в описании рода у нивхов тоже исходил из гипотезы Моргана. Он начал работать на Амуре, еще не будучи этнографом. Он ведь студентом был, когда его отправили в ссылку. Когда он приехал из ссылки, ему в руки попала книга Моргана, и он во всем исходил из его гипотез. Под влиянием моргановских работ находились и С.К.Патканов, и А.Золотарев.

А я показала, что обычая селиться родами никогда не существовало на Амуре – это было невозможно. Не было условий для этого. Люди нередко бросали свои селения, переселялись из-за голода, наводнений, эпидемий. О частых переселениях говорится в фольклоре нивхов, нанайцев, ульчей. Чунер МихайловичТаксами пишет, что нивхи защищали свои промысловые угодья от переселенцев. Но это не так: рыбы было так много, что не знали, куда ее девать. Особенно в низовьях Амура, у нивхов. Проблема с угод лишь после 1908г., когда в этих местах появ переселенцы из Европейской России, нарушавшие об эксплуатации угодий. Переселенцев же из народо принимали охотно – нужны были помощники. В реселений, где жили бы представители только одно риалах переписи 1897г. указано более 100 нанайски ди них нет ни одного, где все жители относились (

Аналогичным было положение и в селениях других народов Амура.

Штернберг ни слова не сказал о том, какие были роды у нивхов Сахалина. Когда он описывал, как они вступают в брак, он ни разу не упомянул названия их родов. Он просто писал: "Род А вступает в браки с родом Б, а род С - с родом А". Кстати, по моим данным, трехродовой системы брачных связей у нивхов не существовало. Опровергают возможность ее существования и современные антропологи.

Я много занималась выявлением родовых названий. Некоторые из моих поездок были специально посвящены этому. Кроме того, мне повезло – я обнаружила списки родов нивхов Амура и лимана в архиве Николаевска-на-Амуре. В 1920-ые годы при регистрации брака они указывали вместо фамилий, которых у них не было, свою родовую принадлежность. Брачные списки – единственное письменное свидетельство родового состава амурских и лиманских нивхов, и я эти списки в своей монографии использовала".

В 1984г. вышла очередная монография А.В.Смоляк "Традиционное хозяйство и материальная культура у народов Нижнего Амура: Этногенетический аспект". Она посвящена одной из центральных проблем, разрабатываемых Анной Васильевной во всех ее трудах - проблеме этногенеза. В монографии были введены в оборот обширные полевые материалы, которые автор собирала в течение многих лет у нанайцев, ульчей, нивхов, орочей, негидальцев, ороков, эвенков. Причем впервые в этногенетическом аспекте рассматривались рыболовство, таежная охота, морской зверобойный промысел, транспортные средства этих народов. Были выявлены и проанализированы отдельные детали материальной культуры, термины, проливающие свет на некоторые загадки этногенеза. Помимо полевых материалов, в монографии нашли свое отражение музейные и архивные находки автора. Широко привлечены в книге данные лингвистики, археологии. Монография представляет собой одно из наиболее глубоких и оригинальных исследований этногенетических проблем Дальнего Востока.

По совокупности трудов по проблемам этногенеза и этнической истории А.В.Смоляк в 1990г. защитила докторскую диссертацию в форме научного доклада.

Особо следует остановиться на религиоведческих изысканиях А.В.Смоляк. В 1962 году вышла ее первая статья, специально посвященная проблемам религии: "Магические обряды сохранения жизни детей у народов Нижнего Амура". За ней последовал целый ряд статей по шаманизму, родовым и семейным культам, религиозной обрядности. Научную ценность этих статей определял не только первоклассный полевой материал, но и оригинальная его трактовка. Появление в 1991г. монографии "Шаман: личность, функции, мировоззрение" окончательно определило место се автора в ряду ведущих специалистов по религиям сибирских народов.

В этой книге представлен богатейший полевой материал, характеризующий различные аспекты нижнеамурского шаманства: представления о человеческой душе и мире духов, типы камлания, шаманскую атрибутику. Анна Васильевна впервые показала, что душа шамана, согласно традиционным воззрениям, существенно отличается от души обычного человека. Феномен шаманизма проанализирован ею в связи со всей системой мировоззрения амурских народов. Исследователь выявила региональную и этническую специфику шаманизма на Нижнем Амуре. Она сравнила свой материал с данными по шаманизму соседних народов: коренного населения Крайнего Северо-Востока, корейцев, маньчжуров. Здесь также дан анализ шаманской терминологии. В книге с особой силой раскрылся присущий А.В.Смоляк талант этнографа-полевика и способности прекрасного рассказчика, благодаря которым перед читателями предстали, как живые, шаманы, их родственники, помощники.

В рецензии на эту книгу, опубликованной в "Этнографическом обозрении", справедливо отмечено, что "работа А.В.Смоляк заняла почетное место среди новых исследований проблемы шаманизма. Эта проблема благодаря доскональности подхода А.В.Смоляк ... без сомнения, вступает в качественно новый этап ее научного рассмотрения" (8). В 1998г. перевод книги был издан в Германии, а чуть позже на нее вышла рецензия в Венгрии.

В свои 80 лет Анна Васильевна Смоляк продолжает писать статьи и книги. В 1998 г. в Японии был издан альбом ее экспедиционных фотографий. Сейчас в издательстве "Наука" готовится к печати новый фотоальбом на основе снимков, сделанных ею в экспедициях пятидесятых-восьмидесятых годов.

Талантливый и неординарный ученый, А.В.Смоляк столь же талантливый и яркий, хотя и очень скромный, человек – истинный интеллигент. Она хорошо разбирается в классической музыке, литературе, помнит множество стихов, в том числе на немецком, латинском, английском языках. Анна Васильевна любит петь романсы,

арии из опер, часами может рассказывать о жизни своего любимого композитора С.В.Рахманинова. Она необычайно интересный собеседник, общение с которым духовно обогащает.

Каждое утро А.В.Смоляк начинается за письменным столом. Из окна ее комнаты, находящейся на 11-ом этаже, открывается прекрасный вид на Коломенское, на Москву-реку. Анна Васильевна уверяет, что именно эта красота многие годы помогает ей жить и заниматься наукой, которая уже более шестидесяти лет является основным смыслом ее жизни.

* * * * * *

- 1. Этнографическое изучение ульчей в 1947г. // Краткие сообщения Института этнографии. Вып V. М., 1949, с 40-53.
- 2. У истоков русского и мирового китаеведения (Россохин и Леонтьев и их труд "Обстоятельное описание происхождения и состояния маньчжурского народа и войска, в осьми знаменах состоящего") // СЭ. 1950, №1, с.170-177.
- 3. Материалы к характеристике социалистической культуры и быта коренного населения Чукотского района // Труды Института этнографии. Т.35. М., 1957, с. 3-37.
- 4. Об одном древнем типе жилища на Северо-Востоке Азии // Сб. МАЭ. Т.XVII. М., 1957, с. 5-21.
 - 5. Чукотская сага // СЭ. 1957, №5, с. 194-195.
- 6. *Кулаков* П. Ульчи, их прошлое и настоящее // Дальний Восток. 1967, №4, с. 182-184.
- 7. *Кабо В.Р.* Рец. на кн.: Смоляк А.В. Этнические процессы у народов Нижнего Амура и Сахалина. Середина XIX начало XX в. М., 1975, 232 с. // СЭ. 1978, №2, с. 162.
- 8. Каракетов М.Д., Чеснов Я.В. Рец. на кн.: А.В.Смоляк. Шаман: личность, функции, мировоззрение (Народы Нижнего Амура). М., 1991 // ЭО. 1994, №3, с. 173.

(Е.П.Батьянова)

В.И.Харитонова ПРОБЛЕМЫ «ШАМАНСКОГО ДАРА» НА РУБЕЖЕ ТЫСЯЧЕЛЕТИЙ

(Предисловие)

В наше время, когда о шаманах не пишет только ленивый, а наиболее любопытствующие и активные личности уже успели приобщиться к освоению шаманских техник и даже открыли свою собственную шаманскую практику, вопрос о таинственном "шаманском даре", его специфике и возможности овладения шаманским знанием, по-прежнему остается актуальным, туманным и непонятным как для самих адептов магико-мистических практик, так и - тем более - для ученых. Невзирая на теперь уже многочисленные конгрессы по культурологическому и религиоведческому аспектам шаманизма, по проблемам психики шаманов, даже по вопросам биохимических процессов человеческого организма при камлании, исследователи снова и снова обращаются к неразгаданным психо-физиологическим аспектам шаманской деятельности. Предлагаемый вниманию читателей сборник - очередная попытка представить научное знание о "шаманском даре", но, вместе с тем, это и попытка поставить вопрос о его реалистическом и комплексном, интердисциплинарном исследовании с учетом сегодняшнего научного знания в том числе в той странной области человеческого бытия, которую у нас до сих пор принято именовать «парапсихологической».

Оценивая историю изучения шаманизма, исследователи часто говорят о том, что этим феноменом в XX столетии непредвзято могли заниматься преимущественно наши западные коллеги. Несомненно, на Западе было больше возможностей в обращении к подобным темам и осуществлению анализа в любом направлении, однако не стоит уповать на их свободу и наше подневольное положение. Во-первых, наши западные коллеги в идеологическом отношении не менее несвободны и зашорены, чем мы, только по-иному, на свой, рационалистический, лад; во-вторых, они в этом столетии должны были довольствоваться крохами нашего материала (как известно, именно сибирская шаманская традиция оказалась более живуча, чем иные, а попасть на эту территорию западному исследователю было почти невозможно, да и крайне сложно изучать столь ин-

тимные темы через язык-посредник, который для абсолютного большинства из них является иностранным); в-третьих, не надо воспринимать нашу науку только в контексте "идеологических установок партии и правительства". Прекрасным доказательством последнего являются работы на тему, избранную для данного сборника, которые были написаны в советский период Л.Я.Штернбергом, Н.П.Дыренковой, А.А.Поповым, позже — Е.В.Ревуненковой (1) и другими исследователями. Здесь же стоит упомянуть ученика Л.Я.Штернберга, С.М.Широкогорова, труд которого, интересный в контексте нашей проблематики, хотя и вышел на английском языке, но задуман и выношен был российским ученым в процессе работы на сибирской территории. (2)

Изучением шаманства российская наука занималась активно и целенаправленно, в том числе в советский период. Иное дело, что наши исследования были труднодоступны для западных специалистов и в силу их невладения русским языком, и в силу слабого развития научных контактов. Нашим коллегам сложно ориентироваться в огромной библиографии по проблемам шаманизма (о чем, кстати, хорошо свидетельствуют работы, представленные в этом сборнике), тем более, что у нас до сих пор нет единого тематического библиографического указателя по шаманству и шаманизму, а исследования не всегда содержат в своих названиях четкое указание на шаманскую тематику и разбросаны при этом по изданиям в различных областях науки (помимо этнографии и этнологии – в области религиоведения, искусствоведения, археологии, фольклористики и др.).

Отечественную науку невозможно обвинять в том, что она не занималась непопулярной у советских идеологов темой. У нас собран огромный материал, написаны сотни специальных статей и множество монографий, нашими учеными высказаны интереснейшие идеи и гипотезы в области шамановедения. Кстати, западная наука часто заимствовала и активно развивала эти идеи (вспомним творческую судьбу С.М.Широкогорова и его влияние на западную этнологию, как наиболее показательный пример).

Наши исследователи высказали интереснейшие идеи относительно "шаманского дара"; разумеется, не менее важно то, что они собрали в XX-м веке обширный материал по проблемам, связанным с этим любопытнейшим феноменом. Среди тех, кто неустанно фиксировал сведения о шаманах и их до сих пор необъясненном "даре", была Анна Васильевна Смоляк, юбилею которой посвящена эта кни-

га. Для А.В.Смоляк – этнографа с широчайшим кругом интересов – тема шаманизма никогда не являлась первоосновной и главной; она сама считает, что занималась этим материалом часто мимоходом, даже не предполагая, будто из него может получиться впоследствии большое и значительное исследование. Однако труд известнейшего российского ученого "Шаман: личность, функции, мировоззрение (народы Нижнего Амура)", появившийся на русском языке в 1991 году (переведен на немецкий в 1998: Der Schamane: Persönlichkeit, Funktionen, Weltanschauung (Die Völker am Unterlauf des Amur). Berlin: Schletzer, 1998 (Ethnologische Beiträge zur Circumpolarforschung. Band 4), вызвал интерес мировой научной общественности.

Сведения о шаманизме, имеющиеся в книге А.В.Смоляк, их обобщение и исследование настолько значимы для шамановедения в целом, что редколлегия сочла необходимым подготовить юбилейное издание в честь нашей коллеги, основываясь на ее вкладе в науку в данной сфере. Мы оцениваем этот вклад как весомый и значительный, отдавая себе отчет в том, что в других областях этнографии она успела поработать и сделать гораздо больше.

Анна Васильевна Смоляк, будучи ученым кристально честным и неподкупным, предоставила в распоряжение исследователей надежный материал, который она, естественно, фиксировала в разное время без всякой идеологической корректуры. Автор сосредоточилась в первую очередь на презентации и обобщении своих записей. хорошо понимая, что изучение проблемы "шаманского дара" должно быть комплексным и интердисциплинарным. Недостаточность чисто этнографических методик для осознания столь сложного феномена очевидна уже давно. Например, А.А.Попов еще в сороковые годы в своей статье "Получение "шаманского дара" у вилюйских якутов" выразил пожелание, чтобы его работа "оказала некоторый толчок признанию важности психологического изучения личности шамана не только среди этнографов, но и среди врачей-психиатров". (3) К сожалению, именно психиатры внесли неразбериху в этот вопрос и предложили неправильные оценки личности шамана (в силу профессиональных установок). Надежды же ученого на то, что к этнографам должны присоединиться только психиатры, были слишком скромны - в наши дни данной проблемой занимаются представители самых разных отраслей науки.

Свидетельством этого был, в частности, Международный междисциплинарный конгресс "Шаманизм и иные традиционные веро-

вания и практики", проведенный Институтом этнологии и антропологии РАН совместно с Фондом шаманских исследований (Милл Велли, США) и другими соорганизаторами, на который, помимо этнологов, этнографов, культурологов, фольклористов — по замыслу "Центра по изучению шаманизма и иных традиционных верований и практик" (ИЭА РАН) — были приглашены представители самых разных отраслей науки: физики, биофизики, специалисты технических наук, парапсихологи, нейрофизиологи, психологи, психиатры, гипнологи. Впервые предпринятое столь широкомасштабное научное сотрудничество было подкреплено участием в работе непосредственных обладателей необычных способностей — шаманов, колдунов, знахарей, народных целителей, экстрасенсов. Эксперимент оказался своевременным: большинство участников не просто оценили его важность, но ведут совместные разработки в данной области.

То, о чем А.А.Попов мог только мечтать, а А.В.Смоляк горячо поддержала, в частности, в выступлении на названном конгрессе (4) и тем, что вошла в состав научной группы "Центр по изучению шаманизма и иных традиционных верований и практик", является современной стадией работы над загадкой "шаманского дара".

На нынешнем этапе изучения проблем, связанных с "шаманским даром", приходится констатировать, что в наследство науке остались все те вопросы, которые уже были сформулированы нашими предшественниками довольно давно. Это вполне естественно, так как речь идет о загадке, не просто выходящей за пределы шаманской практики, но непосредственно увязанной с тайной происхождения самого человека и Вселенной.

Один из наиболее интересных и глобальных вопросов, связанных с обретением "шаманского дара", это вопрос о том, действительно ли "не в воле человека стать шаманом", как писал об этом Л.Г.Штернберг, или именно воля человека значит здесь больше, чем что бы то ни было другое? В мировой практике известны несколько вариантов шаманского становления. Тот же Л.Я.Штернберг, много занимавшийся проблемой избранничества в шаманизме, выделял два типа получения "шаманского дара": пассивный и активный. Первый, естественно, распространялся на "избранников духов" (5), а второй – на "избравших духов" - лиц, достигавших шаманского знания любыми путями, включая обучение и посвящение учителями, покупку "дара", попытки выйти на духов через использование магии или иной конгакт.

Вопрос о специфике обретения "шаманского дара" в настоящее время стал, пожалуй, менее прозрачным. Если раньше можно было на основании известного традиционного материала предположить соответствующее деление и даже выстроить историческую последовательность возникновения вариантов обретения таких способностей (6), то современные комплексные исследования шаманизма в кругу феноменов неошаманства, народного целительства, неорелигий, экстрасенсорики показывают, что здесь есть неучтенные моменты. Конечно, можно считать, что "активный способ стал появляться тогда, когда уже определенно начала чувствоваться в первобытном обществе выгода от шаманского служения..." (7), но при этом становится невозможным состыковать данную гипотезу с известными современными фактами развития необычных способностей у феноменальных личностей, путем тренировок (т.е. активного способа) с чисто познавательными целями, например.

Несомненно, эта проблема требует своего разрешения с иных, далеко не этнографических позиций, как и вопрос о наследовании "шаманского дара", наличии прямых предков-шаманов; последнее во многих традициях считалось показателем силы шамана. Однако современность вносит коррективы в традиционные знания. Как только исследователь выходит за известные факты в сфере собственно шаманизма, понимая, что это явление в своей психофизиологической основе идентично целому ряду других, то проблема наличия предков, наследования психических способностей (или специфического психического заболевания) становится, по крайней мере, дискуссионной. Широко известно, что использование и разработанных ныне, и возникших в древности психотехник позволяет, независимо от наличия предков, достичь значительных высот в собственном духовном и психо-физиологическом становлении.

С предыдущей проблемой тесно связан вопрос о "контактах с духами" в массовой шаманской практике, который, естественно, связан с традицией приема галлюциногенных средств и биостимуляторов. Названный путь обретения "шаманского дара" и его специфика также еще остаются загадочными, хотя исследований на эту тему проведено множество. (8) Мало того, дополнительную загадку предлагает нам современная широкая практика приобщения к шаманским техникам (студийного типа), популярная ныне на Западе: обращение к варианту шаманской работы, предлагаемой тренером, с выходом при этом именно в тот особый "тонкий мир", который хо-

рошо известен тренеру-проводнику, только отчасти проливает свет на исконно существовавшую загадку, но при этом порождает дополнительные трудности в ее разгадывании. Однако даже здесь нельзя сводить работу над столь сложной проблемой к принятию или непринятию идеи Бога и мистической веры. Думается, что в непостижимом до конца для человека факте миротворения мы способны вполне реалистически разобраться в вопросе порождения «тонкой реальности» и принципов ее существования уже в ближайшие годы.

Пожалуй, самым трудным и пока неразрешимым для науки является вопрос о характере шаманских ощущений в процессе камлания, о качестве общения с "духами". Надо заметить, что многие современные исследователи (психологи в первую очередь) вслед за М.Элиаде решают его достаточно просто: они не относят к числу шаманских технику "вселения духов" (что часто неточно называется одержимостью), в то время как такая практика распространена очень широко. Шамановеды прекрасно знают о существовании двух различных техник шаманской работы. (9) Этот вопрос требует скрупулезного экспериментального анализа в интердисциплинарном коллективе при достаточном количестве наблюдаемых "посвященных"; в противном случае гипотезы о том, что данные типы работы являют примеры погружений в различные стадии измененного состояния сознания (ИСС) при очень значительных различиях в функционировании мозга, так и останутся не более чем предположениями.

Проблема "шаманского дара", "избранничества" теснейшим образом связана с многочисленными проявлениями в ритуальной практике, а также отображением в магико-мистической традиции и фольклоре специфических психо-физиологических ощущений, свойственных различным стадиям погружения в ИСС. Здесь стоит упомянуть дискуссионный вопрос о роли сексуально-эротического элемента в избранничестве. Детально разработанный под определенным углом зрения Л.Я.Штернбергом, он требует серьезного дополнительного анализа в плане построения фундамента для этнографических и культурологических штудий на эту тему.

Известно, у этнографов нет единого мнения по поводу открытия сексуального мотива избранничества на шаманском материале. А.В.Смоляк, например, много работавшая на той же территории, которую обследовал и Л.Я.Штернберг, не нашла фактов, подтверждающих концепцию исследователя. Очевидно, что подобные разногласия могут предопределяться не столько особенностями опро-

шенных информаторов, сколько исследовательской методикой и целенаправленностью поиска. Очевидно, многие вопросы требуют своего уточнения с этапа сбора материала, который необходимо осуществить с учетом новейших данных по проблемам перехода и работы человека в ИСС.

Очевидно, что фольклорные данные, в изобилии иллюстрирующие идею сожительства шаманов с мифологическими персонажами, не могут использоваться как достоверные свидстельства переживаний адептами магико-мистического знания таких ощущений; однако этот материал не должен просто игнорироваться. В видениях лиц, приобщенных к магико-мистической практике, трансформируются в том числе известные им фольклорно-мифологические сюжеты, в то время как сами видения стимулируются психофизиологическими процессами организма, ощущениями, возникающими на определенных стадиях погружения в ИСС.

Сексуальное возбуждение, иногда очень значительное, испытываемое многими мастерами погружений в ИСС, порождает соответствующие грезы. (10) Понятно также, что у кандидатов в шаманы и прочих социально маркированных фигур со схожими функциями такие переживания при неумении выхода в более глубокие стадии ИСС (а именно этому учится кандидат у "духов") стопорятся на стадии, когда человеку проще всего для реализации творческого потенциала и снятия сексуального напряжения начать фантазировать на заданную психо-физиологическими проявлениями тему. В такой ситуации совершенно естественно порождение "видимых" или даже хорошо "физически ощущаемых" галлюцинаторных проявлений с различными сюжетами при заданности финала.

Современное знание того, что при переходе в некоторые стадии ИСС у абсолютного большинства людей возникают сексуальноэротические ощущения различного характера и качества (от эротических грез и легкого возбуждения эрогенных зон до "реального" осязания ласк партнера и полового акта с "осязаемым" или даже "видимым" "духом") может в значительной степени скорректировать идею избранничества. Особенно если к этому добавить знания из области практической, трансперсональной психологии и нейрофизиологии по проблеме активизации зон мозга, отвечающих за секс, агрессию, страх при переходах в ИСС.

Эти же психо-физиологические моменты во многом позволяют прояснить вопросы шаманского творчества (и творчества в целом):

речитативного исполнительства, использования стиха определенного типа, "иноговорения" (на известных языках, языках исчезнувших, а также своеобразных "новоязах"; возникновение глоссолалий) и многого другого.

Восприятие шамана как личности творческой, способной при определенных условиях направлять свой творческий потенциал не только на собственно шаманскую деятельность — одна из идей, довольно широко обсуждаемая в последнее время. Но и она требует своего глубинного обоснования. В этом сборнике публикуются несколько работ, связанных с проблемой "творческого дара", однако пока они представляют бытовые этнографические зарисовки в большей степени, нежели чем собственно исследования.

К кругу уже названных вопросов, несомненно, стоит присовокупить уже упомянутый: по чьей воле человек становится шаманом? Очевидно, что стимулом в этом становлении (о чем уже не раз говорилось) может быть собственное желание, законы социума о наследовании практики или "избранничество". Естественно, вопрос в своем глубинном смысле предполагает мировоззренческифилософскую дефиницию: случается ли это по воле божьей, воле "духов" или исключительно по воле человека? На первый взгляд при такой постановке вопроса исследователь должен стать либо на атеистическую, материалистическую позицию, либо же на идеалистическую, даже теологическую. Однако, вполне возможно остаться и на позиции реалистической: рассмотреть "шаманский дар" как реальные психо-физиологические способности человека, проявляющиеся в определенных условиях и позволяющие людям с развитыми "шаманскими" свойствами воспринимать энерго-информационную материю Вселенной, данную нам всем в ощущения, но улавливаемую в различной степени в зависимости от развития "шаманских" свойств у каждого из нас. Это вполне позволяет современное состояние науки. Реалистическая оценка феномена "шаманского дара" требует, несомненно, анализа его в более широком контексте "дара творчества", с одной стороны; с другой стороны, здесь необходим учет необычных психо-физиологических проявлений вне собственно шаманизма; ну и, кроме того, такое исследование предполагает серьезную совместную работу интердисциплинарного коллектива. Статьи и материалы отечественных и зарубежных авторов данного сборника свидетельствуют пока в основном об отсутствии подобных принципов работы, а часто и такого исследовательского подхода. Но они

позволяют оценить состояние вопроса на сегодняшний день и выйти на новые позиции в исследованиях проблем, связанных с "шаманским даром".

В предлагаемом вниманию читателей сборнике представлены статьи и материалы по различным аспектам "шаманского дара". Некоторые из статей в силу специфики постановки и решения вопросов можно рассматривать не только как собственно исследование, но и как материал, позволяющий этнологу и психологу на их базе анализировать современные мировоззренческие процессы в отношении восприятия шаманского знания. В ряде работ убедительно демонстрируется необходимость интердисциплинарного исследования шаманизма и шаманства.

Итак, основная цель очередного тома "Этнологических исследований по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам" – представить различные точки зрения и принципы анализа проблем, связанных с понятием "шаманского дара" (трактуемого широко, до "дара творчества" и "дара экстрасенсорного", стимулированного наличием специфических психофизиологических особенностей у некоторых личностей), а также аргументированно подвести читателя к идее насущной необходимости не просто комплексного, но коллективного интердисциплинарного изучения затрагиваемых здесь проблем.

* * * * * *

Данный юбилейный том нашего издания открывается поздравительным адресом Анне Васильевне Смоляк и списком ее научных работ. В этом же блоке публикуется статья Елены Петровны Батьяновой "Шестьдесят лет в российской науке (К 80-летию Анны Васильевны Смоляк)".

Далее следует второй блок, состоящий из публикаций полевых материалов, эссе, научных статей. В первом разделе "Интервью и полевые материалы" в варианте интервью представлены полевые записи Валентины Ивановны Харитоновой, сделанные во время летней экспедиции 2000г. в Туве и Хакасии (экспедиция "Центра по изучению шаманизма и иных традиционных верований и практик" финансировалась РАН).

Одно из интервью специально для данного издания согласился дать доктор исторических наук Монгуш Борахович Кенин-Лопсан. Фольклорист и этнограф, известный тувинский писатель,

которому Фонд шаманских исследований (США) присвоил звание "Живое сокровище шаманизма", давно целенаправленно занимается изучением культуры своего родного края. Будучи по рождению шаманом, он не просто реализовал свой "шаманский дар" в литературном творчестве и научной работе, но, как только представилась такая возможность, занялся возрождением шаманской практики у себя на родине. Сейчас М.Б.Кенин-Лопсан возглавляет шаманские общества Тувы, координируя их работу.

В интервью, опубликованном под названием "Шаманский дар в представлениях тувинцев", М.Б.Кенин-Лопсан поделился собственным опытом шаманских переживаний, рассказал о представлениях о "шаманском даре" в тувинской традиции, а также коснулся животрепещущей темы шаманских репрессий — они не обошли стороной и его семью: пострадали многие, в том числе бабушка Монгуша Бораховича, предсказавшая ему шаманское будущее, уберегшая его своими советами от возможных неприятностей и открывшая ему шаманский путь. Обо всем этом трогательно и открыто говорит обладатель шаманского (творческого) дара. Он адресует свой рассказ Анне Васильевне Смоляк, с благодарностью вспоминая о том, как много лет назад она помогала ему в Ленинграде работать над исследованиями по шаманизму.

Второе интервью "Избранничество и дар творчества: судьбы хама, хайджи, тахпахчи... (Из хакасских материалов летней экспедиции 2000 г.)", было записано от уникальной женщины, которая также имеет самое непосредственное отношение к "шаманскому дару", но она всю жизнь старательно отказывалась от шаманского пути, реализуя свой дар творчества в писательском труде. Галина (Мелейек) Григорьевна Казачинова, член Союза писателей России, сейчас возглавляет правление Союза писателей Хакасии. Женщина неуёмной энергии, Галина Григорьевна принимает самое непосредственное участие в возрождении традиционной культуры. Она восстанавливает традиционные праздники, участвовала в создании первого в Хакасии общества по возрождению традиционной культуры и шаманизма. Г.Г.Казачинова прекрасно помнит то, что несколько десятилетий старались вытравить из человеческих душ как "суеверия и бескультурье". Она, человек вполне реалистического мировоззрения, многое пытается сейчас осмыслить для себя заново; это свойственно определенной части хакасской интеллигенции.

Тема шаманского и творческого дара актуальна для Г.Г.Казачиновой и как для человека, возрождающего культуру своего народа, и как для нереализовавшегося в собственно шаманской практике человека с "шаманским даром". Поэтому особенно интересны ее видение и оценка традиционного знания, шаманских возможностей и способностей.

В небольшом эссе испанской исследовательницы Кармен Арнау Муро "Бытовое шаманство шорцев: к проблеме шаманского дара", несколько лет внимательно изучающей шорскую культуру и давно интересующейся вопросами необычных явлений в различных традициях, представлено описание одного из лечебных сеансов шорской знахарки, имевшей предков-шаманов (камом считался, в том числе, ее отец). Непосредственной участницей этого сеанса (пациенткой) была сама исследовательница. Она передает свои личные впечатления от испытанных ею ощущений и сравнивает свой опыт общения с шорской "полушаманкой" с аналогичными фактами, представленными другими учеными, обращаясь, в частности, к восточнославянскому материалу.

Этнограф, соглашаясь со своими предшественниками, приходит к выводу о том, что — условно — понятие "шаманский дар" может распространяться и на тех лиц, которые не являются собственно шаманами, но обладают значительными психофизиологическими способностями, позволяющими осуществлять действа и процессы, функционально идентичные шаманским. Описание сеанса сопровождается публикацией оригинального текста очистительного обряда, проведенного над К. Арнау Муро с целью изгнания злого духа.

Второй раздел "Проявление шаманского дара в религиозных и магико-медицинских практиках" включает две статьи. Первая принадлежит перу известного американского психолога Стэнли Криппнера "Призвание — исцелять: элементы шаманизма в практике бразильских духовных целителей". Это дополненный вариант работы, опубликованной ранее на английском языке.

Автор, на основе собственных встреч с бразильскими духовными целителями, характеризует представителей различных неорелигиозных традиций, сообщая множество уникальных фактов из своей полевой работы. Он обсуждает вопрос обретения специфических способностей, схожих с «шаманским даром» и отмечает в практике различных «посвященных» элементы шаманизма. Эти вопросы рас-

сматриваются на фоне широкого сопроводительного контекста историко-этнографического характера.

Познавательная ценность этой несомненно интересной для религиеведов и этнографов работы состоит, как ни странно, и в давности написания основного текста. Заинтересованный читатель, конечно же, обратит внимание на своеобразное авторское разграничение шаманов и медиумов, а также жрецов. В этом смысле статья представляет историографический интерес для изучения проблем, связанных с "шаманским даром" - проявлением необычных психофизиологических способностей у различных людей и их практикой. Не исключено, что авторская позиция выделения в группу шаманов только тех, кто использует в своих камланиях "шаманские путешествия" (несомненно, стимулированная знанием концепции М.Элиаде), и отрицания принадлежности к ним практикующих "вселение духа" сформировалась за счет недостаточного знакомства с традиционным шаманизмом различных регионов. Известно, что второй вариант работы использовался очень широко и естественность его в шаманской практике давно обоснована (11).

Статья Ст. Криппнера ценна для читателя и тем, что он, будучи известнейшим специалистом в области психологии, изучающим измененные состояния сознания, психику людей, имеющих опыт погружения и работы в ИСС, анализирует свой материал в контексте западной психологии и психиатрии. Симптоматично: ученый в 70-с годы XX столетия приходит к выводу о необходимости взаимодействия современной медицины и психологии с традиционным целительством, полагая, что современные индустриальные общества остро нуждаются в подобных целительских практиках.

Работа ученого из Калмыкии Эльзы Петровны Бакаевой, "Обретение дара: современные "знающие" у калмыков" представляет материал, собранный автором в последние годы в различных районах Республики Калмыкия (включая Элисту) и Астраханской области. Э.П.Бакаева обратилась к исследованию процесса активизации и возрождения практики народных лекарей, связанных, с одной стороны, с традицией буддизма, с другой, как полагает исследователь, — шаманизма. Этот необычайно интересный пласт народного быта и культуры, естественно, может анализироваться в различных аспектах; автор выбрала, кажется, наиболее интересный и перспективный в современной ситуации активного и открытого развития науки.

Э.П.Бакаева характеризует представителей "знающих" старшего и младшего поколений, прослеживает в своей статье (пожалуй, в таком ракурсе впервые в истории нашей науки) процессы формирования различных "линий наследования" традиционного лекарства и практики предсказаний "знающих", а также трансформаций знаний при этом. Она характеризует специфику и своеобразие принятия "дара" в калмыцкой традиции, выделяя черты, роднящие ее и с буддизмом, и с шаманизмом.

Авторский подход к исследованию "дара знающих" вполне сочетаем с современной тенденцией комплексной и интердисциплинарной работы над данной темой. Приводимый в статье великолепный материал свидетельствует (это вполне естественной для изучаемой традиции) об ориентации "знающих" на восточную, характерную для индуизма и буддизма медитативную технику, которая сопровождается инсайтами, что более свойственно практике колдунов и магов, а не шаманов, использующих аффективный переход в ИСС (экстаз и транс являются разными стадиями погружения в ИСС или различными ИСС, по мнению некоторых исследователей при аффективной методике). И в этом смысле нельзя не согласиться с выводом ученого о необходимости дальнейшего комплексного изучения феномена "знающих".

Кстати, на основе известных теоретических разработок психологов и нейрофизиологов Э.П.Бакаева могла бы рассмотреть вопрос об особенностях работы ее информаторов в ИСС. Материал предлагает исследовательнице удивительную возможность проанализировать специфику состояний "знающих", получивших покровительство духа (божества), "через которого" они и работают. Здесь есть интереснейшие моменты взаимодействия "знающих" и шаманов, прибегающих к практике "вселения духа" (например, те и другие не помнят в ОСС того, что происходило во время сеанса, а это значит, что в ИСС они работают, "отключая сознание"). Если бы автор заинтересовалась проблемой ИСС в плане исследования, а не просто использования отдельных терминов, то ее материал мог бы дать ценнейшие выводы, поскольку речь идет о "знающих" (т.е. "посвященных"), которые, судя по всему, работают "через божеств и духов" (в привычной для них терминологии) или через "космические энергетические потоки" (как это трактует теория Рейки, что, кстати, близко по восприятию происходящего в ИСС некоторыми современными представителями точных наук, владеющим различными психическими техниками). Таким образом, автор, много сделавший в плане изучения традиционной и новой практики "знающих" (см. ссылки Е.П.Бакаевой на многочисленные собственные работы), имеет возможность продолжить свои изыскания в новом русле на собранном ею во многом уникальном материале.

Третий раздел "Обретение "шаманского дара" и отказ от "зова духов" представлен тремя довольно разными по тематике работами.

В статье известного венгерского исследователя проблем шаманизма Михая Хоппала "Посвящение в шаманы и шаманская боль", написанной в 1988г. на английском языке в качестве доклада для 9-ой Международной конференции по народной медицине (Гейдельберг), обсуждается вопрос о назначении боли в обрядах посвящения, а также о значении ее в культуре традиционного социума, в первую очередь применительно к шаманской практике. В работе культурологического характера ученый приходит к выводу, что боль является универсальным элементом культуры, обрядовая функция и значение которой сводятся к подавлению страха перед предстоящим обрядом и самой болью; в результате своеобразного тренинга через обряды инициации боль становится привычной и переносится легче.

Один из авторских выводов, касающихся собственно шаманской практики, гласит, что символическое расчленение тела кандидата в шаманы при его посвящении духами есть намеренное перенесение боли ради обретения знаний. Исследователь подчеркивает, что это - боль символическая. Однако даже при таком указании у читателя может возникнуть сомнение насчет ощущения боли как таковой (физиологической и эмоционально-психической) в шаманском посвящении: известно, что расчленение тела духами и пожирание его осуществляется ради поисков "лишней кости" - особой шаманской приметы - или ради своеобразного жертвоприношения; рассказы о перенесенных испытаниях во время посвящения духами никогда не муссируют вопрос о боли. Будущий шаман в такой ситуации, судя по сообщениям адептов, находится вне пределов тела - наблюдает за происходящим как бы со стороны; в рассказах часто специально подчеркивается ракурс видения: сверху. Эта ситуация четко соотносится с клинической смертью (положением "вне тела"), когда абсолютно отсутствует чувствительность. Таким образом, выводы исследователя стоит воспринимать исключительно в культурологическом плане, плане обсуждения ритуальных и мифо-поэтических традиций, а не шаманской реальности (последнее особенно важно для того направления работы, которое принято в данной серии трудов).

Между тем данная проблема актуальна и в шаманской реальности, но в плане реальных физических истязаний (о чем говорит М.Хоппал в своей статье). Было бы интересно проанализировать и сопоставить в этом отношении пассивный и активный (по Л.Я.Штернбергу) способы обретения "шаманского дара": в пассивном "шаманская болезнь" столь значительно трансформирует психику и физиологию, что ощущение боли как таковой просто исчезает вследствие спонтанных выходов человека в ИСС, во время которых и происходят как реальные, так и символические действа, воспринимаемые – но только со стороны – в виде вызывающих острые болевые ощущения; в активном искусственное вызывание очень сильной боли способствует спонтанным выходам в ИСС.

Статья М.Хоппала чрезвычайно интересна для отечественных исследователей проблем шаманизма в историографическом отношении. Она демонстрирует определенный уровень знания русскоязычной литературы российского и советского периода развития нашей науки западным ученым, владеющим русским языком (см. примечания ответственного редактора к статье). Автор непреднамеренно помогает нам понять, насколько идеологически трафаретны представления западных коллег (даже из бывшего "социалистического лагеря") о нашей науке, во всяком случае на конец 80-х годов. Этот момент очень важен для обоюдных научных контактов, как не менее актуален и аспект восприятия иностранными исследователями сибирского фольклорно-этнографического материала сквозь те же идеологические шоры и предубеждения.

В статье Баира Цыремпиловича Гомбоева "Сновидения как путь обретения шаманского дара", особо ценной тем, что в ней представлен новый материал, собранный самим автором — известным бурятским исполнителем сказаний о Гэсэре — предлагается трактовка получения "шаманского дара" через систему сновидений. Автор дает развернутую картину снов кандидатов в шаманы, способствующих профессиональному становлению "избранника духов". Впервые он подробно рассматривает три этапа сновидческого приобщения к шаманству, выделяя моменты шаманского призыва духами, инициирования кандидата (передачи основной силы) и последующего обретения навыков, знания, опыта. Автор излагает два

возможных варианта трехступенчатого развертывания событий при посвящении через сновидения: принятие дара и отказ от него.

Б.Ц.Гомбоев попытался представить свою концепцию сновидческих посвящений в сравнительном плане (учел материал хантыйской традиции, например), а также попробовал интегрировать ее в план семиотического исследования и заявил о возможности работы в психо-нейрофизиологическом направлении. Последнее представляется особо ценным, так как, очевидно, позволит автору в дальнейших исследованиях многое объяснить в столь необычном варианте обретения шаманского дара и приобщения к шаманской практике, ведь "сны-посвящения", как и "вещие сны", приходят к человеку в предрассветные моменты, чаще всего накануне его собственного пробуждения и пробуждения природы. Этот факт соотносится с данными психологов и нейрофизиологов, исследующих проблемы сна. (12) Человек видит и запоминает сны, незадолго до своего пробуждения, в так называемой "активной фазе", которая характеризуется массой интересных особенностей. Не исключено, что в загадке "активной фазы сна" скрыта тайна "общения с духами".

Задачи комплексного, интердисциплинарного изучения явлений шаманизма, а также близких ему практик, которые ставит перед собой данная серия трудов и практическая работа "Центра по изучению шаманства и иных традиционных верований и практик", прекрасно согласуются с концепцией Елены Владимировны Ревуненковой, отраженной в ее многочисленных трудах и, в том числе, в представленной в сборник небольшой работе "Судьба несостоявшегося шамана", базирующейся на личных наблюдениях автора, сделанных в начале 80-х годов на Алтае у теленгитов. Исследователь, приводя примеры трагических судеб несостоявшихся шаманов, обсуждает проблему шаманского становления при обнаружении специфических способностей у человека, которые исходно обычно воспринимаются как "шаманская болезнь".

Е.В.Ревуненкова подчеркивает важность наличия наставника в процессе шаманского становления — человека, открывающего шаманский путь, то есть обучающего кандидата премудрости погружения и работы в ИСС, а не только ритуальным приемам шаманских действ. Нельзя не согласиться с ученым в том, что изучение процесса обретения "шаманского дара" должно осуществляться многопрофильно, в рамках "физико-психологической антропологии", поскольку — об этом со всей очевидностью свидетельствуют материа-

лы различных авторов сборника — этот процесс связан не просто с обретением нового личностного и социального статуса, но с переходом к новой форме бытия человека, мозг и психическая энергия которого начинают функционировать по особым законам.

Раздел "Реализация "шаманского дара" и "дара творчества" в современном обществе" представлен наибольшим количеством работ. И это понятно: у современных этнографов есть насущная потребность интерпретировать новый полевой материал, что ценно даже независимо от качества и уровня научных обобщений.

В статье Ольги Всеволодовны Горшуновой "Тяжкое бремя "шаманского дара": судьба современной ферганской бахши" рассматривается вопрос о специфике становления и особенностях практики одной из узбекских шаманок, судьба которой складывалась типично для людей, не желающих подчиниться "воле духов". Автор — знаток шаманской традиции и особенно ее современного состояния (О.В.Горшунова имеет большой опыт экспедиционной работы в названном выше и других районах) — на одном конкретном примере, поданном очень полно и всесторонне, демонстрирует своеобразие традиционного женского шаманизма у узбеков. Прекрасно написанная статья изобилует конкретными выводами по различным вопросам обретения и специфики "шаманского дара".

Далее вниманию читателей предлагается небольшая работа "Неошаманизм в современной Швеции (Шаманские истории и логика случая)" шведского антрополога Галины Линдквист, исследующей неошаманизм, а с недавних пор и российское целительство. Автора привлекают проблемы психических трансформаций, происходящие с современными людьми, которые часто оставляют собственную карьеру и обращаются к необычным духовным исканиям. У каждого из них свои причины и мотивации смены жизненных ориентаций, однако в целом они схожи в своем желании постичь неизведанное, обрести новые знания о мире. Различны первотолчки, побудившие будущих неошаманов к началу духовных исканий. Очевидно, что значительное влияние на возрождение давно забытой шаманской практики в среде новых шведских сейдов оказывает современное распространение знаний о шаманизме, точнее «экспериенциальном шаманизме», одними из поставщиков которого в Европу являются М. Харнер и его последователи.

В публикуемом отрывке Г.Линдквист представляет свои полевые материалы в варианте биографических повествований, зафикси-

рованных от различных адептов неошаманской практики. В книге – на основе которой автором несколько лет назад была успешно защищена докторская диссертация - шведский неошаманизм рассматривается с традиционных для западной антропологии позиций. Эту работу отличает глубина проникновения в изучаемый материал, попытка понять его, приняв позицию исследуемых адептов неошаманской практики, и представлять на суд читателей исключительно с учетом точки зрения информаторов.

Статья исследователя шаманских и эпических традиций в Сибири Киры ван Дузен "Шаманский дар и исполнительские виды искусства в Сибири" затрагивает проблемы современных, в основном, неошаманских процессов на территории Хакасии, Тувы, Хабаровского края, где автор многократно бывала в последние годы. Будучи не только исследователем и собирателем различных эпических текстов, но и издателем их (соответственно, англоязычным переводчиком-пересказчиком) и даже сценическим исполнителем, канадская путешественница обращает внимание и на представителей традиционного эпического искусства и шаманской практики, и на широкий круг современной интеллигенции, реализующей свой творческий потенциал в различных сферах.

К. ван Дузен видит в "шаманском даре" в первую очередь творческую одаренность, которая может при определенных социальных условиях быть направленной в иное, не собственно шаманское русло. Наблюдая за потомками шаманов, которые не имели возможности обратиться к практике своих предков по причинам идеологическим и социальным, она приходит к выводу, что такие люди так или иначе стремятся выразить себя в различных сферах, и если не творческих, то хотя бы требующих общественной активности, деятельности на благо соплеменников.

Статья о "творческом даре" интересна не только теми материалами, которые публикует К. ван Дузен; для отечественного исследователя здесь чрезвычайно любопытна сама позиция заокеанской путешественницы – и как иностранки, работающей в "нашем поле", и как творческой личности, способной, вероятно, увидеть в своих коллегах, обладателях "творческого дара", нечто такое, на что ученому не всегда удается обратить внимание.

Работа Дэниэля Кистера, известного исследователя корейского шаманизма, представляет тему сборника под необычным углом зрения. В статье "Дар творчества корейских муданг'ов" ученый со-

вершенно нетривиально рассматривает привычное, ставшее шаблонным понятие "шаманского дара", во-первых, как особый дар психической энергии со стороны божеств и духов, передаваемый людям через своих избранников-муданг ов и, во-вторых, как дар соотечественникам со стороны самих шаманов, обладающих необычными психотерапевтическими и артистическими способностями.

Д.Кистер анализирует различные ритуальные церемонии с участием муданг 'ов, представляющие собой в регионе Сеула красочные театрализованные и иногда почти карнавальные действа: это само посвящение в шаманы (инициация перенесших "шаманскую болезнь" в ритуале "Сошествие Бога"), обряды очищения семьи или конкретных лиц, представляющие собой в Корее чаще всего театрально-драматическую церемонию "встречи с духами покойных", обряды проводов души покойного, которые автор именует "обрядами для умерших", а также деревенские ритуалы (календарные и окказиональные характера) обращения к местным богам — эти церемонии напоминают карнавальные театральные представления.

Статья базируется на личных наблюдениях. Автор использует оригинальные материалы, записанные от нескольких шаманок, особенно им уважаемых, к высказываниям которых он периодически апеллирует. Д.Кистер, адресуясь к мнению современных психологов, соглашается со Ст.Криппнером и Р.Уильсоном в том, что шаманский кризис в случае его положительного разрешения не имеет ничего общего с психическим заболеванием. Автор отмечает, что, невзирая на перенесенные психические страдания и процесс психических трансформаций в ходе инициации, муданг и редко входят в ИСС. Он анализирует многочисленные ритуалы, показывая, что в большинстве из них при этом не наблюдается работы адептов в измененных состояниях сознания (понимая, очевидно, ИСС – что может удивить некоторых читателей – только как глубокие, ярко выраженные внешне погружения).

Хочу обратить внимание читателей на то, что Д.Кистер не разграничивает должным образом шаманок, прошедших через процесс психических трансформаций, и обычных хороших "артистов", своеобразных шаманов-скоморохов, во-первых; во-вторых, он не разделяет самих ритуалов, одни из которых требуют контакта с "потусторонней реальностью", значит, и перехода в ИСС, а другие вполне довольствуются театрализованным действом, имитирующим такой контакт; в-третьих, исследователь, сосредоточившись на идее необ-

ходимости поэтической, музыкальной, хореографической и прочих одаренностей шамана, способствующих воплощению театральной мистерии, оставляет, фактически, за пределом анализа парапсихологический" процесс, происходящий в настоящем камлании (разумеется, его очень сложно рассмотреть за нагромождением зрелищнотеатральных элементов в корейской традиции, но именно на нем в конечном итоге зиждется все действо и именно он дает, в первую очередь, эффект гармонизации, о котором пишет автор).

Интересно, что аргументация исследователя иногда противоречит его исходным утверждениям: заявление об отсутствии ИСС в камланиях сопровождается, например, иллюстрацией, где в одну из стадий измененного состояния сознания входит не шаманка, а простая женщина, через которую "говорит дух". Кстати, заявление ученого, будто постоянный контроль шаманки за ситуацией свидетельствует о том, что она не переходит в ИСС, не может быть достаточным аргументом: это свидетельствует либо о высоких способностях и отработанности инсайтных навыков у муданг ов, либо, наоборот, о простом шарлатанстве, прикрываемом хорошей театральной игрой.

Д.Кистер, таким образом, затрагивает в своей статье важнейшие составляющие понятия "шаманский дар" и в его обретении, и в его проявлении, но осуществляет это с позиции, привычной для традиционных этнологических исследований.

Регионально иной материал со значительно отличной исследовательской позиции представлен в эссе физика и биолога, занимающегося не менее двух десятилетий проблемами шаманизма, Евгения Александровича Файдыша. Его работа "Инициация и шаманский дар в архаичных шаманских традициях (традиционный материал в современных интерпретациях)", посвящена проблемам приобщения к шаманской практике и древнему знанию представителей индейцев хопи, народа группы пуэбло (США; резервация находится на северо-востоке штата Аризона).

Эта статья выделяется из общего блока исследований спецификой позиции автора, столь глубоко проникшегося проблемами шаманского знания, что его трактовка нового для него материала превращается в изложение идей самого материала – автор становится своеобразным "соавтором" мифологического знания хопи. В данном случае интересен и представляемый материал, и его интерпретации хранителями древней культуры индейцев, и, в том числе, возможность современного человска иной цивилизации проникнуться идеями чужой культуры, пытаясь отыскивать в мифологическом знании элементы реалистического наследия.

Пятый раздел "Возможности исследования "шаманского дара", включает три статьи, предлагающие различные варианты работы с проблемами творческого и собственно шаманского дара.

Теоретическую работу комплексного характера любезно предложил в наш сборник Борис Алексеевич Фролов. В его статье "Дар знания и мотивация творчества" осуществлен анализ археологического материала в широком контексте гуманитарного знания о человеке. Автор обратился в первую очередь к Амурскому и сопредельным регионам - основному месту экспедиционных работ нашего юбиляра Анны Васильевны Смоляк. Комплексный подход позволил ученому рассмотреть и оригинально интерпретировать археологические находки в контексте космологических представлений и шаманского знания коренных народов, проживающих на названной выше территории. Энциклопедическая образованность археолога, этнолога, этнографа Б.А.Фролова дала возможность автору реконструировать на основе комплексного анализа различных материалов реальные астрономические знания, которыми располагали люди в древности, и одновременно показать их связь с шаманскими представлениями, оценив особенности специфического "шаманского знания", а также прокомментировать вопрос о специфике "шаманского дара", "шаманского знания" с учетом современных данных нейрофизиологии и психологии. Автор особо отметил перспективность комплексного анализа на основе современных данных различных наук тех проблем, которые связаны с "шаманским знанием".

Джоан Б. Таунсенд, антрополог из Канады, в статье "Зов духов: шаманы и не шаманы (критические заметки)" размышляет о
природе "шаманского дара". Обсуждая ряд важных для темы вопросов, она останавливается на возможностях расширенного понимания
"шаманского призыва", привлекая к материалы о лицах, имевших
трансцендентный опыт, таких как психиатр Карл Юнг, основатели
мировых религий (Будда. Мухамед, Христос), христианские подвижники (Св. Павел, Св. Игнатий Лойола, Св. Тереза Авильская),
"гуру" новых религиозных движений (Сан Мэн-Мун, Бхагван Шри
Радниш), "мессия" северо-американских индейцев Вовока.

Автор основывается на аксиомах о том, что, с одной стороны, не все кандидаты в шаманы испытывают муки "шаманской болезни" и ощущают себя "избранниками духов", а с другой стороны, многие

люди, которых никак нельзя отнести к шаманам, проходят через своеобразные трансцендентные инициации и различные психические трансформации, в результате чего обретают новые взгляды на жизнь, новую систему ценностей.

Вопрос совсем не нов для читателя, интересующегося в связи с темой шаманизма специальной литературой в области прикладной психологии и других смежных наук. Во второй половине XX столетия было написано много работ как на русском, так и на английском языках по этой проблеме. Кстати, данная статья сопряжена по своему материалу и обсуждаемым вопросам с работами психолога Ст.Криппнера, в частности, с публикуемой в этом сборнике статьей (напомню, что первый вариант ее был опубликован в 70-е годы).

Второй момент, особо интересующий Дж.Таунсенд, связан с проблемой мировоззренческих установок, определяющих нашу степень восприятия реальности и характер изучения ее. Опять же подчеркну, что этот аспект проблемы человеческих сверхспособностей и возможностей контактов с виртуальной реальность, понимаемой как реальность тонкоматериальная (особый вид материи), давно уже исследуется и западными, и отечественными специалистами в области парапсихологии (психотроники), а также естественных наук, не говоря о практической психологии.

Таким образом, там, где антрополог видит возможность формулирования мировоззренческой проблемы, отразившейся в диалоге науки и религии, и приходит к выводу о возможности изучения "шаманской реальности" при определенном взгляде на мир, представители иных научных сфер уже изучают "тонкую материю" Вселенной на вполне реалистических основах. Это еще раз убедительно свидетельствует о том, сколь необходимо интердисциплинарное исследование необычных феноменов магико-мистических практик различного рода, в том числе "шаманского дара".

Завершает сборник статья "Не в воле человека стать шаманом?", написанная Валентиной Ивановной Харитоновой. Она представляет авторскую концепцию своеобразия "шаманского дара", происхождения шаманских способностей, становления шаманов и опасностей, подстерегающих тех, кто рискнул пойти по пути раскрытия человеческих "сверхвозможностей". В работе прослеживается полемический настрой в отношении утверждения Л.Я.Штернберга, использованного в названии статьи. Автор полагает, что Л.Я.Штернберг в своих работах приводит массовый материал, сви-

детельствующий об обратном: неслучайно в этом свете появление его концепции пассивного и активного способов обретения "дара". Наличие активного способа приобщения к магико-мистическим практикам представлено не только в сибирских шаманских культурах; это особенно широко развито в наше время, что только подтверждает значение человеческого фактора в "избранничестве".

Статья основана на предшествующих публикациях В.И.Харитоновой по проблемам шаманского искусства и шаманских способностей в широком контексте иных магико-мистических практик. Автор считает, что шаманские способности и "шаманская реальность" могут получить научное объяснение. В своих аргументах она обращается к современным исследованиям в области парапсихологии, психиатрии, психологии, нейрофизиологии, теоретической физики и новейшим приборным технологиям, настаивая на необходимости комплексного, а лучше коллективного интердисциплинарного исследования столь сложных феноменов, которые не должны замыкаться на собственно шаманской практике — их необходимо анализировать в контексте феномена Человека и Жизни во Вселенной. За этим кроется идея развития специфического интердисциплинарного направления науки - "физико-психологическая антропология".

Тема "шаманского дара", конечно же, не раскрытая во всем своем многообразии, все же достаточно полно представлена в данной книге. Авторам удалось преимущественно в комплексном варианте исследования проанализировать материал, а самой логикой анализа во многих случаях продемонстрировать необходимость интердисциплинарной работы с ним. А это уже немаловажно.

* * * * * *

- 1. Штернберг Л.Я. Избранничество в религии // Этнография. Кн. III, ч. I, Л., 1927; Дыренкова Н.П. Получение шаманского дара по воззрениям турецких племен // Сб-к Музея антропологии и этнографии. Т. IX. Л., 1930; Попов А.А. Получение "шаманского дара" у вилюйских якутов // Тр. Института этнографии. Т.П. М.-Л., 1947; Ревуненкова Е.В. О личности шамана // СЭ, 1974, №3; ее же. Народы Малайзии и Западной Индонезии (Некоторые аспекты духовной культуры). М., 1980 и др.
 - 2. Shirokogoroff S.M. Phsyhomental complex of Tungus. London, 1935.
 - 3. Попов А.А. Получение "шаманского дара" ... С.293.
- 4. Смоляк А.В. Традиционное мировоззрение шаманов и шаманствующих у народов Амурского региона // Материалы конгресса "Шаманизм и иные традиционные верования и практики". Ч.2, М., 1999, с.222-241 (Этнологические исследования... Т.5).

- 5. Термин "избранничество", ставший популярным в отечественном шамановедении (см., напр.: "Избранники духов" В.Н.Басилова), применен впервые в шамановедении Л.Я.Штернбергом (Избранничество в религии); ранее использовался в христианской теологии.
- 6. Штерндерг Л.Я. Избранничество в религии... С.55, Дыренкова Н.П. Получение шаманского дара... С.284.
 - 7. Дыренкова Н.П. Получение шаманского дара... С. 284.
- 8. Проблема галлюциногенов и иных стимулирующих переходы в ИСС веществ успешно исследуется в американской антропологии (см., например: *Harner M.* (Ed.) Hallucinogens and Shamanism. N.-Y. 1973) и практической психологии (см. работы Ст.Грофа и др.).
 - 9. См.: Басилов В.Н. Что такое шаманство? // ЭО. 1997, №5. с.15.
- 10. Подробнее см.: Харитонова В.И. Сексуально-эротический элемент в магико-мистической практике (К проблеме НСС) // Шаманизм и ранние религиозные представления. М.,1995 (Этнологические исследования... Т.1).
 - 11. См., напр.: Штернберг Л.Я. Избранничество в религии...
- 12. В контексте авторских исследований особенно интересен труд Ст. Криппнера и Дж. Дилларда "Сновидения и творческий подход к решению проблем". М., 1997.

Problems of «gift of shamanism» at the turn of the millennium (preface)

The first part of the preface is analytical. Here we ponder over a number of issues pertaining to the notion of the «gift of shamanism» and the research done in this field. Particular attention is paid to the fact that shamanism has always been studied in this country (even in Soviet times, which is often flatly denied by certain Western scholars). Research has been done in various fields of science, namely ethnography, culturology, ethnology, philosophy, studies of art, folklore and religion etc. Unfortunately, many of Russian studies are still unknown to the Western scholars as far as they aren't translated. In Soviet era this could also be accounted for by the lack or instability of scientific contacts.

Russian scholars wield a vast field-study material collected for years. It is of great value inasmuch as Western scholars haven't had a chance to work in Siberia for long. And to boot, their studies are hampered by the fact that they question the informants in an intermediary language, of which the former – and often the latter – have a poor command. This edition features various records the contemporary field studies

In the 20th century the issues of the shamanic gift have been looked

into by L. Sternberg, N. Dyrenkova, A. Popov, V. Basilov, Ye. Revunenkova and many others. They addressed the crucial problems in this field and gave certain solutions. Among them stands A. Smolyak and this volume is dedicated to her in this year of her jubilee.

The preface presents L. Sternberg's theory of passive and active gain of the shamanic gift. Enhanced by data on neoreligious practices, this study dwells on the role of ancestor shamans in the process of gaining, usage of hallucinogens in discovering the gift and the techniques of the Western applied psychology. Particularly included are the issues of «shaman reality», «spirits» and possibilities of «communication» with them; the author ponders over the ways of communication – in «shaman travels» and «possession» by the spirit. The fact of contacts taken for granted Sternberg considers spirits' sexual selection from the view of modern theories of altered states of consciousness and of the immersion.

The author keeps coming back to the idea that presently joining the powers of various sciences we can research the «thinly material mental universe» of the shaman. We can achieve this in a way both realistic and materialistic using the modern equipment to the bargain. This is the aim of the Center for Studies of Shamanism and Other Traditional Beliefs and Practices, which publishes an ethnological series under the title «Ethnological Studies of Shamanism and Other Indigenous Spiritual Beliefs and Practices».

The second part of the preface features abstracts from articles published and editor's reviews. All of them deal with the problems of gaining and abandoning the «gift of shamanism» and the manifestation of shamanism in various religious and magical practices, neoreligious denominations. Some writers view the shamanic gift broadly as a gift of creativity – and recent data supports this theory.

Considering the specific character of the problems tackled, some of the articles may be considered not merely research papers but a research aid for ethnologists and psychologists which will enable them to analyze present attitudinal processes in perception of the shamanic knowledge.

Thus this volume is to present different views of the shamanic gift (understood broadly, even as «the gift of creativity» and «extrasensory gift», stimulated by specific psycho-physiological features inherent to certain individuals) and analyze the problems pertaining to it. It also aims at calling the reader's attention to the idea of acute necessity of complex interdisciplinary study of the problems highlighted in this book.

(Translated by M.Oshourkov)

ШАМАНСКИЙ ДАР В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ ТУВИНЦЕВ

(с доктором исторических наук, руководителем шаманских организаций Тувы Монгушем Бораховичем Кенин-Лопсаном беседует В.И.Харитонова)

Я с большим удовольствием отвечаю на Ваши вопросы. Анну Васильевну Смоляк — этого знаменитого ученого, скромного человека я видел в Ленинграде (Санкт-Петербурге). Она мне помогала в выборе литературы в области шаманства. Я сердечно благодарен этой русской женщине, которая занималась и занимается проблемой шаманства народов Сибири.

(?) Монгуш Борахович, в предисловии к Вашей книге «Тувинские шаманы», которая недавно была издана в Москве, написано, что Ваша бабушка была шаманкой. Вы унаследовали ее шаманский дар?

(!) Да. Чтобы Вы в этом не сомневались, (*скажу*), что когда мне было 9 лет, как ни странно, я бегал босиком по снегам. Люди очень боялись (*за меня*). А ноги были нормальные.

(Тогда) пригласили шамана. Хандыжап звать ее (бабушку М.Б.), Куулар Хандыжап. Народное название — Улуг-хам, великий шаман. Она проводила обряд. И она там сказала, что этот парень, мальчик — (будет шаманом) от источника, от родника. И она там проводила обряд. И еще (сказала): этот мальчик будет связан с небесами — когда гроза будет, берегите этого мальчика, когда наводнение будет — следите за этим мальчиком. Это очень опасный удар будет для этого малыша. Когда его потрясет, он будет по моим стопам идти, то есть шаманом будет.

Я вырос, меня отправили в школу. Я встретился (с бабушкойшаманкой) через много лет. В 47-ом году я закончил 10-ый класс средней школы. Нам сказали учиться приехать посредине августа. Я приехал домой, в мое родное село Хондергей.

Вот я просыпаюсь один раз, слышу, они (родители) говорят: «...Он поедет в Россию, а ... (речь идет о бабушке Хандыжап) вот поймают, опять судить будут. Вот дорога ... пусть он возьмет другого коня, черного. А вот гнедого – пусть на нем он съездит. Надо возвращаться вот по горам, по тропинкам охотников, а по дорогам нельзя».

Я проснулся. Ночью, действительно пригласил он эту шаманку, вернее, приехал он с этой шаманкой. Она была уже бритая, седая, высокая. Большая. Бубна не было у нее, у нее было зеркало. Она вела камлание – это было ночью. И она сказала: «Ваш сын поедет. Ему в течение четырех лет не положено возвращаться. Пусть он там будет. Если он через два года вернется – его ждет самое плохое». Так она сказала.

Я отправился. Я приехал в Ленинград. В течение четырех лет я домой не возвращался. Я занимался переводами, я писал роман. Я переводил Библию, я потом сам сожег — сейчас я очень сожалею. Почему я сожег. Однажды я показал своему профессору Явлинскому Виктору Максимовичу. Он говорит: «А у вас есть шаманская религия?» Я молчаливо отвечал (не отрицал). Конечно, мы все были скромными. «Вот она — да, будет работать. А Библия — она переведена на все языки мира. Ваша родная — это шаманская религия. То, что создано тувинским языком — это ваше сокровище, подумайте об этом». Да, я думал, конечно.

Еще я в молодые годы занимался переводом Корана. Это была странная история. Однажды организовал чтение перевода Корана Крачковский, академик. Мы же — востоковеды, все мы слушали, он читал свой перевод от начала до конца. Это было изумительное явление, изумительная встреча. Я потом переводил. Не публиковал — все-таки это другая культура, эта культура рождена другим языком.

Еще я переводил некоторые изречения Будды. Эта культура нам знакомая. Но как буддийская культура она молодая для нас – первый храм был построен в 1772 году. И потом здесь создавали храмы, публиковали книги. У нас другая дорога была в науке – это восток. Кто где хорошо учился, хорошо оканчивал гимназию – отправляли в Монголию; там они учились. Кто хорошо учился – отправляли в Тибст. Один монах из племени монгушей окончил там Академию и был создателем тувинской письменности.

(?) Расскажите, пожалуйста, о судьбе Вашей бабушкишаманки.

(!) А моя бабушка – у нее самая трагическая судьба в жизни женщины-тувинки. На Ваш вопрос просто устно отвечать невозможно. У меня есть документы. Я хочу показать на примере одной женщины, как тувинский народ пострадал.

Вот моя бабушка Хандыжак. Она родилась в 1885 году, 12 июня; она скончалась 20 июня 1963 года. Она три раза сидела за ре-

шеткой. Первый раз – в 32-ом году за то, что она – шаманка. У нее все конфисковали и лишили избирательных прав.

Второй раз ее оскорбили – судили в 38-ом году. В 38-ом году здесь проходил сход контрреволюционеров – изменников и предателей, японских шпионов. А ее сын был образованный человек. Он был послом в Народной Республике Монголии (1). Судили за то, что ее сын оказался «японским шпионом». Тогда ей дали 5 лет, с 38-го по 41-ый. Когда я читал, какие связи она знала своего сына с японскими шпионами... На самом деле она сына тогда не видела – он был в Монголии, японцев она не видела, японского языка не знала. Это была какая-то глупость.

В третий раз она пострадала – стала жертвой коммунистической идеологии. 27 сентября 48-го года ее арестовали. Арестовали за то, что она – обслуживает больных детей, «проводит работу против советской научной медицины», она – хранительница шаманства, значит, приносит государству большой-большой вред!

Я читал документы. Она не признавала себя виновной. Бабушке было 65 лет. Ей дали – вот советский закон – 15 лет! Отправили ее через Саяны. В лагерь. Это место называется Черногорка (2), под Абаканом. Там – один мужской лагерь, один женский. Она там сидела. Старуха, бабушка – советская власть дает ей за то, что она шаманка, что она вела шаманский обряд лечения –15 лет!.. Вот ее фотография (лагерная). Я там некоторые вещи переписывал.

(У нее) конфисковали имущество. А детям шаманки запрещено было ходить в школу; а девушкам, которые достигают совершеннолетия, запрещено было выходить замуж; а сыновья, если они достигли совершеннолетия, их заставляли работать только там, где строительство дорог, школ... Вот какая была судьба этой женщины.

Это она мне предсказала великое будущее.

(?) Вы больше не видели свою бабушку?

(!) Она была там (в лагере, под Абаканом). И был такой случай. Однажды я остановился в Абакане. Я приехал поездом. И у меня было четыре часа (свободного времени). Я лег и заснул (на вокзале). И кто-то меня сапогом ударил по заднице очень горделиво и грубо – крепкий человек, около двух метров. Плохо говорит по-русски, но говорит по-русски. Я сразу вижу, что это человек с другой стороны (Саян). Я ему деньги даю. Он обрадовался и говорит: «Я оттуда, с Черногорки».

Потом ехали, познакомились и он говорит: «Дед остался дома. Он мне отправлял табак и продукты. А однажды я ничего не мог получить. Сказали, что там старуха-шаманка есть, к ней можно обратиться. А она говорит (мне), что твой дед жив, не волнуйся, он только через речку перекочевал. Еще, говорит, посылка придет; только мне оставьте чайку, табаку. (Она курила.) Я принес (ей. что она просила, когда получил посылку), она очень обрадовалась.

(Потом) меня вызывает она и говорит: «Скоро все вы будете освобождены, пойдете домой — я одна останусь. Я сон видела. Серебряным солнце было, потом янтарным солнце было, потом солнце стало черным-черным. Потом красная река пошла, черное солнце раскололось на две части; там, где раскололось, красная река пошла. Потом пошел серебряный дождь. Опять появилось светлое, светлое-пресветлое солнце. Скоро человеку со званием будет очень плохо, конец будет». (Это про главу государства она так сказала.) Через два дня по радио услышали, что Иосиф Виссарионович Сталин заболел. Она предсказала. И он скончался, а потом всех ребят освободили досрочно, а она осталась — у нее 15 лет.

(Попутник еще рассказал.) Однажды там русские бабы говорили, что есть вот такая старуха. Там был генерал, начальник тюрьмы. У него была девочка (больная), неизлечимая. Пригласил старуху. Ребенок – умирающий, а она – излечила и ребенок здоровым стал. Он (начальник тюрьмы) так поблагодарил старуху-шаманку: помог досрочно освободиться. На своей легковой машине он проводил ее до города Читана, и там она просила его остановиться. И они (начальник тюрьмы и шофер) поехали (обратно).

На другой день она пришла к реке и стоит: «Сейчас мне нельзя через реку переходить». И она отрезала такие кусочки (кожи от сапог), у нее были сапоги, и бросила в воду. Пришла в юрту знакомых людей. И она спала и так и заснула (умерла), даже не доезжая до родного дома. Вот такова судьба этой бабушки.

(?) Еще у Вас был кто-то из шаманов в Вашем роду?

(!) Еще был Дулуш Дондук. Он был шаманом, был и кузнецом (3). Ровесник моему отцу. Он (с)делал серебряный плащ – это подарок от Тувинской народной республики для Сталина. Он такой был мастер. А потом его заставили работать на стройках за то, что он — шаман.

В 29-ом году проходил съезд Тувинской народной рабочей партии. Это был восьмой съезд. На этом съезде решено было оконча-

тельно ликвидировать шаманов, окончательно ликвидировать и монахов – и шаманство, и буддизм. Эта партийная политика, эта идеологическая работа началась в 1929 году. А по переписи 1931 года у нас было 725 шаманов, настоящих шаманов, о судьбе которых мы не знаем: одних расстреляли, другие за решеткой поумирали. А тогда тувинцы были малочисленным народом – где-то 48 тысяч человек. Одна средняя семья – это где-то 7-9 человек.

(?) Как Вы считаете, за счет чего сохранилось тувинское ша-манство?

(!) ...Даже когда мы были в составе Советского Союза, журналистов сюда не пускали. Мы жили совершенно изолированно. Поэтому тувинское шаманство сохранилось в первоначальном виде.

(?) Монгуш Борахович, а много настоящих шаманов до наших дней сохранилось?

(!) Из самых старых шаманов у нас осталось всего 11 человек. Одна старуха, которой было 84 года, она проживала там, где село Кунгуртук, около Монголии - она в этом году скончалась. Я не мог туда поехать (по состоянию здоровья) - там высокогорье. Она мне знакомая. О ней создали фильм американцы. Правда, эту работу сделал финский профессор Хельмо Лапполайнен. Я с ним там четыре раза был. Копии я не имею. Он хотел копию сделать, но он скончался. Я с ним не имел никакого контакта. Это знаменитая старая шаманка. ... Здесь у нас началась коллективизация - отсюда она ушла, в Монголию отправилась. А в конце 40-х годов там началась коллективизация, оттуда она ушла. Но она боялась и осталась на границе жить. Там она была знаменитая шаманка. Она вела камлания по-тувински и по-монгольски. Она владела монгольским и тувинским языками. Она 9 раз рожала. Осталась (в живых) одна девушка. Она (дочь) образованная была, институт окончила, работала председателем сельсовета. В этом году она скоропостижно скончалась. Вот такова судьба.

Из современных (*шаманов*) – у нас немного (*настоящих*), где-то в пределах 130 человек. Но там есть другие, я их не считаю – пусть они там еще проходят (*обучение*), опыт набирают.

(?)130 - это те, кто прошли посвящение?

(!) Да, которые имеют право совершать мистерии.

(?) A вот те старики, которые дожили до наших дней, из них можно кого-то назвать?

- (!) Одного могу назвать сейчас, это село Хандылаты Юрского района. Ему в этом году 90 лет.
 - (?) Он все еще шаманит?
- (!) Он шаманит. Он очень уважаемый. Он был здесь и на всякий случай я с ним сфотографировался... Он самый старый.
 - (?) Он далеко живет?
 - (!) Недалеко: утром отсюда отправимся, вечером там будем.
- (?) (Кира ван Дузен, 4) Мне интересно, камлание можно совершить на любом языке или же только на тувинском?
- (!) На любом языке, потому шаманом может быть человек любого этноса, любой нации. Шаманство это частица человеческой природы. Тут никакой национальности. Эта телепатия, эта энергия есть у каждого человека, у каждой нации и у англичан есть, и у немцев есть. Правда, они цивилизованные страны, они слишком далеко вперед ушли, а корень шаманства тут остался.
 - (?) У вас все шаманы обычно работают с бубном?
- (!) Можно с бубном, можно с атрибутами, культовыми предметами работать.
 - (?) Какими атрибутами?
- (!) Там они разные: шаманское зеркало, есть шаманская палка... Есть другие атрибуты. Вот, например, у меня это шкура налима, это очень хорошо. Например, у людей бывает ненормальный сон, по-русски бессонница. С помощью этой кожи сделаешь компресс и сон придет. И гармония будет кровообращения. Также из этой шкуры будет клей. Тувинцы же кочевники, а у кочевника должно быть седло, а закрепить его надо клеем из шкуры налима. Этот клей не боится влаги.
- Я, конечно, как мужчина не сделал описания шаманских атрибутов (5), это женское дело. А так их много энциклопедию надо делать. Про травы-то я написал книгу. Вот лекарственные травы (показывает недавно изданную книгу на тувинском языке).
 - (?) Вы давно занимаетесь траволечением?
- (!) Я в молодые годы был костоправом, я младенцев принимал у беременных женщин. Мой отец был профессионал (в этом деле). ...

И вот русские спецы плохо знают расположение младенца. Там три вот (положения): нормальное положение, ненормальное и поперечное. Я, например, сразу чувствую...

(?) Вас сейчас приглашают роды принимать?

- (!) Одни звали меня в прошлом году. Приехали и одна старуха прямо падает, плачет. Просто они не говорят, а сидят плачут. А потом я пригласил одну женщину: в чем дело там, спрашиваю. Она говорит, что молодая женщина в роддоме уже три дня лежит, рожать не может. Все признаки вышли, а врачи говорят, что (не только младенец), даже мама умрет. Операцию будем делать, может, для спасения. Ну я сразу гадаю: и она рожать будет, и ребенок будет! А потом в марте месяце приходят они с подарками: «Вот это я. У меня сын хорошо растет. Как Вы сказали, так и было». Вот так тоже бывает. Я им сказал, гадал. ...
 - (?) Какие болезни Вы чаще всего лечили?
- (!) Мне приходилось часто встречаться с ненормальными людьми, с сумасшедшими. ... Очень хорошие шаманы так поумирали у нас они принимали лекарства и умирали.
- (?) Вы хотите сказать, что шаманов лечили как психически больных?
- (!) Они (врачи-психиатры) и сейчас не понимают, что это будущие шаманы. А лекарства (психотропные препараты) попринимал – уже все.
- (?) Можно было избежать вмешательства медицины, если у человека появлялись признаки «шаманской болезни»?
- (!) Если ко мне придут, то я скорее отправляю к знакомому шаману. А если туда (в больницу) попал то уже все, человек больным будет; ни шаманом, ни кем не будет просто больным.
- (?) После того, как бабушка предсказала вам шаманское будущее, испытывали ли Вы какие-то необычные ощущения, то, что называется измененными состояниями сознания?
 - (!) Два раза. Осенью и весной.
 - (?) В чем это выражается?
- (!) В очень дурном состоянии. Иногда я даже в течение двухтрех дней не ем ничего не хочется.
 - (?) Бывали ли у Вас при этом какие-то видения?
- (!) Один пример я Вам скажу. Но это у каждого шамана тайна. Я собирался на Тайвань. Я оформил документы, я должен был приехать (туда) через 9 дней. И тут (когда шел) около почты, мне было очень странно(е видение): я видел чрезвычайно яркость. Потом я видел чрезвычайно необыкновенное явление на небесах. Я очень, помоему, даже (легко себя почувствовал), как птички летали, (и я также), мне очень легко было, по-моему, даже ноги не прикасались

(к земле). Пришел домой: «Я не поеду!» – (говорю). Ну, мои домашние не возражают. Билет обратно сдавал, все это... Потом в тот день (когда должен был прилететь туда,) на Тайване произошло величайшее землетрясение. Это я предчувствовал. Предчувствие у меня всегда есть.

- (?) Оно выражается в том, что Вы видите какую-то картинку или это ощущения какое-то?
- (!) Иногда заочно ощущаю, иногда даже вижу. Но я никому не говорю не хочу людей напугать.
- (?) А если Вы предвидите негативные события в жизни другого человека, вы его предупреждаете об этом?
- (!) Один раз человек работал главным редактором издательства. Молодой человек. Там корректор сидит, женщина. Ну, я сказал, что в этом году этому вашему главному редактору желательно только дома сидеть спать, никуда не выходить. Она (по)смеялась надо мною. Потом, примерно через два месяца он исчез; его труп нашли где-то там на берегу.

У меня предчувствие это от самого рождения.

- (?) Это не связано с бабушкиным посвящением? Это врожденное?
- (!) Бабушка находит (*человека с шаманскими качествами*). Любой шаман будущего шамана находит.
- (?) Какие-то признаки говорят о том, что человек будет шаманом? Или тут просто срабатывает предчувствие старшего шамана?
- (!) Я об этом собирал материалы, но я об этом никогда не писал. Человек, который необыкновенный, человек, который отличается от своих товарищей, сверстников первый признак дает после трех месяцев (после) зачатия, а потом через пять месяцев, а потом через семь, потом когда ребенок появился. Как он ведет себя? Либо тихо, либо криком, либо со сном там разные есть признаки. Необыкновенный человек всегда дает свой сигнал, свой необыкновенный характер. Нормальный человек ничего не дает, ничего не дает.

У нас, у тувинцев, другое понятие о зарождении будущего шамана. Может быть, это более древние, архидревние источники понятий о зарождении будущего шамана. У нас так говорят: если женщина забеременела, прошло три месяца — тогда уже начинаются первые признаки движения будущего ребенка — если первое движение будет очень резким, ударным — это необыкновенный ребенок.

Так предполагают: возможно, что он будет человеком необыкновенным или, по крайней мере, шаманом будет. Это срок третьемесячный.

Потом есть второй период — пятый месяц. Тогда ребенок как будто уже совершает движения: то ли поперечные, то ли кругом. И мамам очень трудно спать, очень трудно ходить и очень тяжело им — мама себя чувствует очень тяжелым человеком, вернее, это тяжесть от ребенка. Обычный ребенок такую тяжесть никогда не проявляет родной матери, у нас так говорят. Такой ребенок тоже будет в будущем необыкновенен. А на нашем языке это наверняка будет и шаман. Так мы понимаем.

Седьмой месяц – это месяц у нас необыкновенный: когда будущий ребенок как будто с мамой встречается – очень ласковые движения, очень резкие движения. От поведения мамы очень многое зависит. Если мама радуется – ребенок тоже радостным движением выражает свои радости, если мама огорчается – ребенок совершает резкое движение. Этот ребенок по уму, по таланту отличается; это – необыкновенный ребенок, наверняка он будет и шаманом. Так мы понимаем.

Девятый месяц — это срок рождения младенца. Когда первые схватки завершаются, мама в себе чувствует страшные боли и она даже готова орать, кричать, плакать. Очень тяжело. Тогда приглашают по нашему обычаю самых хороших костоправов, которые знают приемы (родовспоможения, приема) младенца. Мы всегда приглашали не монахов, а всегда приглашали хороших костоправов, народных знатоков. Костоправами были и наши шаманы.

Ребенок рождается. Когда родился – он дает такой крик, будто весь мир слышит: это голос будущего шамана. Причем орет очень сильно и плачет. Это ребенок (только родившийся, имеет возраст) – один год по-нашему.

Этот ребенок плачет сильно почти каждой ночью и родным покоя не дает. Ребенок будет периодически плакать. Даже сосет – плачет, сытый ребенок – плачет, когда он проголодался – тоже плачет, он так и будет. Такой возраст доходит до трехлетнего. Поевропейски, до двухлетнего возраста. Тогда он как будто успокаивается. Все равно он ведет себя ненормально: либо он хнычет, либо он обижается, либо он ругается, вредничает. Вот такие признаки у нас есть. Есть и другие признаки. Например, пятно, родимое пятно. Эти пятна бывают у младенца здесь и здесь, на плечах. Это признак того, что когда-то отца, либо мамочку задела энергия от черного неба. Значит, этот ребенок будет шаманом небесного происхождения. Это частицы Черного неба.

До семилетнего возраста будущий шаман все равно себя показывает. Он же видит то, чего его товарищи не замечают, он же слышит тот голос, который не слышат его простые смертные товарищи. Иногда он с кем-то будет разговаривать, хотя такого человека нет для простых смертных (его не видят), а он есть, такой человек... Вот это – признаки будущего шамана.

Еще процесс идет от девятилетнего возраста. По-нашему (к этому времени), если мальчик – он уже почти самостоятельный человек, если девочка – она уже настоящая помощница для матери. Он – очень ловкий мальчик, либо она – очень ловкая девушка. Делает все очень аккуратно. быстро, мастерски, очень хорошо. Все-таки он, этот мальчик, эта девушка отличаются от других. Чем отличается? Допустим, зимой мальчик будет ходить босиком по снегу – ноги у него не мерзнут, не замерзают. Он летом любит ходить босиком. Вообще, для мальчиков, девочек летом босиком ходить – это наша медицина. Человек получает громадную энергию от Матери-земли, и эта энергия дает человеку не таланты – мальчик будет очень здоровым, крепким и хорошим.

И он либо питается водою, то есть любит пить воду – обычно предпочитает чай попить, организм (у него) другой. Это – тоже сила будущего шамана.

Лет 13-ти, это у нас уже завершающий возраст, по-русски это 12 лет. Когда у нас первый период человеческого возраста завершается, человек уже показывает, кто он такой, к чему способен. Охотник отличается (чем-то), шаман тоже отличается, рядовой человек скотовод тоже отличается – обычно они ведут себя очень спокойно. А вот, допустим, из сорока ребят-мальчиков, только один будет отличаться, не больше. И он будет шаманом.

А есть другие признаки: каким он будет человеком-шаманом. Когда до 13-летнего возраста у мальчика нет таких символов, таких знаков, тогда символы проявляются в трех моментах: когда ему будет 25 лет, когда ему будет 37 лет, когда ему или ей будет 49 лет. По-разному. Если он тогда не встречается ни с какими необыкновенными людьми, он не будет никогда шаманом.

Это возрастные признаки. Я говорил от рождения до 13 лет. А это (*другие*) периоды от 13 до 25, от 25 до 37, от 37 до 49 – и конец. В эти периоды человеческого возраста проявляются шаманские признаки. У нас так принято. Правда, об этом никто не скажет, это наша наивная тайна, а я Вам изложил.

(?) Есть ли другие признаки принадлежности к шаманам? (6)

(!) А больше шаманских признаков не будет. Но есть другие тоже символы – каким будет шаманом. Иногда человек, который и с отклонением от нормальных людей – либо он куда-то ходит, либо он где-то бывает, в лесах, в горах, куда-нибудь уходит – тогда он встречается с другими представителями звериного мира, небесными явлениями...

Я приведу один такой пример. Еще до моего рождения у нас в селе Хандергей был знаменитый шаман Донгак Кайгаль. Он отправился на охоту и к костру, к шалашу не вернулся. Искали товарищиохотники — не могли найти. Первый день прошел, второй день прошел, третий день прошел... И тогда его старший брат нашел его под лиственницей. Лиственница стала жертвой молнии. И он тоже стал жертвой молнии. Он живой был, но без языка, без движения. Его с величайшим трудом брат достал. И что они сделали: немедленно пригласили великого шамана, он там совершил обряд. Еще он (шаман) говорил, чтобы он (пострадавший) купался в холодной воде. Туда его водили, он там купался — и оживился, как будто он нормальным человеком стал.

Когда великий шаман сказал, что вот его поразило, у него были, конечно, шаманские признаки, символы – его поразил удар небесной волны и у него открылся шаманский дар, он будет шаманом. Так он стал великим шаманом. О нем я кое-где писал, говорил. Он каким шаманом стал? Он был очень таким интересным шаманом, который показывает такие приемы: может «отрубить» человеку голову и показывает, а человек не умирает; он пронзает кинжалом в грудь себя, кинжал насквозь проходит, он ведет камлание – он не умирает (кинжалом его ударит другой человек); он может заставить другого человека, чтобы он его расстрелял в грудь – другой человек стреляет, он падает, и кровь течет, а не умирает...

Еще он был таким шаманом: он может достать во время шаманской мистерии вещь — человек потерял либо вчера, либо три года тому назад, либо десять лет какой-нибудь атрибут, может быть аркан, может быть топор, а он может достать во время мистерии. Это

все потому, что ему помогает могучая таинственная сила, которую он получил от неба. В этом смысле есть у нас понятие «шаман небесного происхождения».

(?) В своей книге «Тувинское шаманство» Вы рассказываете о шаманах не только небесного происхождения...

(!) Есть и другие шаманы. Вот у нас была шаманка Сегельба, женщина-шаманка. Я видел ее, у нее на лбу здесь черное пятно было. Люди уважали ее, люди боялись ее. Она умеет говорить со всеми зверями, со всеми домашними животными. Она может знать язык птиц. Если ворон кричит так – она скажет, что возможно будет буря, если ворон кричит этак, она скажет, что возможно будет и снег. Она знала языки всех птиц. Это шаманка не небесного происхождения. А от духов земли, от духов воды. Потому что то, что здесь на земле происходит, она все знает.

Эта шаманка может встречаться с духом давно умершего человека. А человек, давно умерший человек, у нас с рядовым простым смертным человеком тоже встречается. У нас это обычное явление. Сорок лет тому назад человек умер, он каким-то всадником показывает себя и исчезает. Конечно, наука отрицает такие явления в области шаманизма, тувинского шаманизма. А практика тувинского шаманства абсолютно не отрицает. Эти необычные явления бывают. Это тоже связано с явлением шаманов особого рода — шаманов от духов земли и воды.

Потомственный шаман — это другая категория. Там не сразу появляется мальчик-шаман, не сразу появляется шаманка-девушка. Эта традиция будет продолжаться в течение нескольких поколений. Будет пятое поколение, будет седьмое поколение, будет даже девятое поколение... Тогда вдруг рождается мальчик, который похож на шамана-дедушку. Либо девушка рождается после девятого поколения. Которая очень похожа на маму-шаманку или на бабушку-шаманку. У нас это обычные признаки. Эта традиция и до сих пор продолжается.

(?) В книге Вы рассказываете также о другом явлении, об общении шаманов с духами природы...

Есть другое явление. У нас был человек Сарыгыр Тапойо. Он встречался с Русалкой. Он играл там, где берег реки, весной, он там встретился с несказанной красавицей. Играл каждый день, а потом они прощались, а куда она уходит – он не знал. Вдруг он совсем другим человеком стал. Другие заметили, что он не питается, не ку-

шает. А маленько пастухом работает, очень любит ходить туда, где речка. Он ни с кем не разговаривает. Почему он не кушает – родители знали. Потом пригласили этого великого шамана Тангака Байрана: у нас мальчик таким стал, не кушает, не пьет, не питается. А любит ходить туда, к речке. Тогда шаман совершил мистерию и прогнал красавицу-русалочку. Однако он не стал шаманом. И живым остался. Если бы великий шаман не совершил мистерию, наверняка он стал бы жертвой этой красавицы-русалочки, и он бы давно погиб. Он живым остался. Он слышал разговоры невидимых людей, он видел давно умерших людей, он знал, что будет, когда будет заранее.

(?) Что представляют собой ваши русалки?

(!)Русалочка (Агустаж) – у нас это понятие женское. Красавица. Там есть текучий песок или сыпучий песок. Там – они. Там есть громадная белая юрта. Иногда эта юрта появляется. Однажды я сам видел. Это дворец великих степных Русалочек, вернее, речных, потому что там река Енисей. Они там собираются. Вечерами они играют там по берегам реки. Под утро они там собираются. Около этой юрты всегда стоит красавец-конь. Там они совершают свой утренний завтрак, пир. Они хорошо поют песни. Эти песни могут слышать простые обыкновенные люди. Но кто с этой Русалкой близко встретился – он от этой связи никогда не уйдет. Вот. По крайней мере у него сердце будет по-другому стучать, он будет себя чувствовать по-другому. А тувинцы такого человека называют не шаманом, а сумасшедшим; говорят, что его испортила эта неслыханная красавица.

А черти у нас есть, это — нехорошие. Эти черти в каждом районе есть, они водятся там, где степь. Или они вечерами играют там, где кладбище. Черти — они группой бывают, или одинокий черт бывает. Да. Есть шаманы от рода чертей. Они — очень смелые, очень нахальные, очень резкие, порой и очень грубые вот эти чертовы шаманы. Вот такая категория шаманов. Это — пятая категория.

Это связано с архидревним понятием познания тувинцами разных явлений природы.

- (?) Как становятся шаманами из рода чертей? С чертями, как с Русалкой, надо встретиться?
- (!) Был такой факт. Очень хороший был табунщик. Табунщик это высшая профессиональная категория, мы ведь скотоводы. Однажды к нему пришли два всадника очень нарядные, красивые. «Нам нужен один человек, прекрасный всадник. Наш вожак вас приглаша-

ет, мы поедем туда». Они были нарядные, на хороших конях. Он в один миг где-то очутился... Вдруг всадника нет, и этого всадника нет.

Он не помнит, как приехал домой, к стоянке. Но он уже ведет себя совершенно ненормально. Это заметили. Тогда пригласили другого великого шамана. Он определил, что он уже поражен магией шамана от рода чертей и он будет шаманом от рода чертей. Так и стал шаманом чертового рода. Он был очень знаменит, долго жил и умер. Умер очень загадочно, говорят. Вечером жена доила корову. Ему очень хочется туда, где он был (у чертей). Он пошел туда и пришел домой – около юрты упал и слова не сказал, умер.

Да, у нас таких шаманов много, они водятся.

- (?) Чертовы шаманы делали плохое людям?
- (!) Они тоже помогали людям. Они хорошо поражали вора. Например, моего коня кто-то украл, я приглашаю шамана из чертового рода он посылает туда своих невидимых разведчиков или разведчиц, а они поражают этого человека, который совершил воровство. Или его конь будет убит, или его самого парализует это метод чертова шамана.

Вот для нас закон есть. Есть (закон) – московский, российский: нельзя обманывать, нельзя воровать. А у нас воруют. Но если шаман сказал – тут уже нельзя воровать! Это, видимо, национальная специфика, национальное восприятие. Может быть, даже мировоззрение. Поэтому, чтобы тувинцы избавились от пьянства, от воровства, от наркотиков разных – тут образованный юридический закон не работает. А вот традиция шаманской культуры, шаманской этики – это поможет.

- (?) Монгуш Борахович, в шамановедении есть представление о том, что у шаманов были небесные супруги, то есть в роли супругов выступали духи. Есть ли такие представления у тувинцев? Вы рассказывали о встречах с Русалкой, например...
- (!) У нас есть такое понятие. Вот есть шаман. Все равно, какой категории. Он без любви жить не может. Хотя у него есть жена, есть дети... Это, видимо, наша родословная традиция. А вот бывает так. Один пример.

Один охотник оказался там на северных Саянах. Это территория Сют-Хольского района. Однажды он возвращался к костру. На пути он нашел белую юрту. Там живет обыкновенная красавица-

женщина, одинокая. Она заваривает чай. Он пил чай. Вместе с ней он там ночевал. Почему-то охота была всегда удачная.

Товарищи не знали, думали – он совсем исчез, пропал. Однажды он увидел, что вот эта красавица-женщина грудь вытаскивает и оттуда выжимает молоко. С этим молоком она чай заваривает. Это не женщина, - он сразу догадался, скорее удалился и поскорее возвращался домой.

Приехал – дома и жена, и дети. Он-то совсем другой, необыкновенный. Даже у него запах (обоняние) очень хорошо работает: «У вас что-то там горит, у вас что-то неладно!» Ведет себя прямо очень капризно. Он не говорил, что там где-то за горой есть красивая юрта; он не говорил, что там есть женщина, с кем он встречался — ночевал до тех пор, пока она не показала грудь с молоком.

Потом он стал шаманом. Причем необыкновенным. Всякие болезни он излечивал. Он даже мог вызвать гром. Он даже мог вызвать град. Он даже мог вызвать бурю. Потому что он встретился с Хозяйкой Высокой Горы. У нас такое бывает в жизни.

Для шаманов часто бывают приведения. Для каждого шамана, независимо от категории – будь он небесным шаманом, потомственным шаманом, от духов земли или воды, будет ли он шаманом от рода чертей, будет ли он шаманом от рода красивых Русалочек... Они всегда видят, встречаются с привидением.

Вот одна шаманка была. К сожалению, она здесь отсутствует. Она еще жива. В Тоджинском районе живет. Они возвращались по горной дороге. Машина или мотор испортился. Машина стоит долго. Холодно сидеть в машине. Вдруг она через окно видит: рядом стоит волк. Соседу говорит она: «Вот стоит рядом волк. Где твоя винтовка?» Он говорит: «Волка нету!» Она говорит: «Вот стоит! Где твоя винтовка?» «С ума сошла, что ли? Нету волка!»

Потом она видит: этот волк превратился во всадника. Всадник сидит на коне, очень нарядный. (Это было в позапрошлом году!) А всадник то ли стоит, то ли висит – ног не видно. А у всадника очень нарядная одежда. Он серебряными звездами сверкал, и очень красивые сапоги тувинские, пояс очень красивый, шелковый...

Когда водитель молотком ударил в это – и коня, и всадника нет, человека нет, волка нет. Потом они нашли фонарь и пошли смотреть, где там следы – никаких следов нет, это – настоящее привидение.

Потому что это место очень чистое экологически, неиспорченное место. Вот привидения бывают там, где чистый воздух, чистая погода... А вот здесь, в городе – сейчас нет. Раньше и здесь привидения часто бывали. Видимо, привидения бывают там, где чистейшая небесная энергия падает. Только там.

Что я рассказал – правда. С этой женщиной я был в Бельгии. Я там читал лекции. Она – жива и здорова. Чигжит Татьяна. Молодая способная шаманка. Она со мной была в Бельгии. Это очень интересно. Это ведь – современность. О прошлых примерах я не говорю.

- (?) Как Вы относитесь к понятию «шаманской болезни», используемому в шамановедении? Мне кажется, что далеко не у каждого шамана была эта «шаманская болезнь», кроме того, это не соотносимо с болезнью...
- (!) Вы стоите на правильной позиции, потому что болезнь и поведение это две разные вещи. Поведение ребенка отличается от других. Это значит он другой человек. Этот ребенок он прыгает, этот ребенок он падает, иногда даже в обморок падает. Это не болезнь, это у него сверхчеловеческая энергия.

А больной человек шаманом не будет. На нашем языке такого понятия нет — «шаманская болезнь». Это ученые еще начала века написали, а потом это словечко пошло гулять по всем странам. А больной человек никогда не будет шаманом.

- (?) Вероятно, какие-то черты поведения иногда воспринимались как болезнь.
- (!) В таком духе да. Со стороны это могло восприниматься как болезнь, что этот человек либо ненормальный, либо дурак. Я этого не отрицаю. А как болезнь в натуральном виде я этого не чувствую.
- (?) Поведение шамана связывают с так называемым измененным состоянием сознания...
- (!) Я совершенно согласен и с таким понятием, потому что у нас шаманы некоторые во время истерии они могут даже снять сапоги, они даже доходят до такого состояния физического состояния и будет танцевать по костру босиком. Это обычное дело. Например в Хайтын-Тайге был один человек. Он всегда показывал такое. Приглашают его он зажигает костер и проглатывает огонь. Во рту у него огонь горит, он песни поет. Люди смотрят одни боятся, другие молчат, третьи удивляются. Этот человек уже переходит в другое состояние его уже огонь не берет.

- (?) Вероятно, то же самое бывает, когда человек переходит в состояние ясновидения. Вчера я наблюдала, как работает Аида Захарова... Видимо, это связано с определенной работой мозга?
- (!) Именно. Вот когда мы проводим семидневку, сорокадевятку, годишный обряд мы со стороны умершего человека получаем сигнал. Он простым языком не говорит. У нас существуют таинственные сигналы. Еще у нас существуют таинственные привидения: в какой одежде, в какой рубашке он погиб сигнал будет...
- (?) Шаман, чтобы уловить эти сигналы, должен войти в какоето особое состояние?
- (!) В обычном состоянии ничего не получается тогда.
- (?) Как осуществляется переход в эти необычные состояния? Что для этого должен делать шаман?
- (!) Вам ни один шаман об этот не скажет.

Для него очень важно, когда этот человек скончался: утром, вечером, ночью: какой смертью – естественной или стал жертвой ножа, пули... Начало хорошенько надо знать. Начало – это уже все. Оттуда все это пойдет.

У нас сигналы разные. Утром по-разному, вечером по-разному. Вечерние сигналы очень, очень ударные, чувствительные. Ночные сигналы неспокойные. Утром – сигнал редкий, но очень точный. Днем – слабенький.

А вообще, я не знаю, вот мои предки были неграмотные веками, но они знали девять планет. Вот представьте себе, знали – где-то там Солнце, где-то там Венера, где-то там Юпитер. Хотя они не видели, а вот по ударам небесной энергии они это хорошо чувствовали. Сейчас мои шаманы очень хорошо это чувствуют. К нам идут удары от Черного Неба. Хотя мы живем – не видим, а они видят: где-то там есть Черное Небо. Оно разгневается – обижает очень страшно. Обижает и Солнце, и Луну... Это – могучая энергия, так давит! Поэтому – наводнение будет, поэтому – такой снегопад будет. Вот люди это знали, особенно – шаманы; они были большие профессионалы.

- (?) Вы считаете, что раньше люди жили в контакте с природой и потому лучше воспринимали ее сигналы?
- (!) Я на Ваш вопрос отвечаю очень наивно, потому что мое предположение, мое знание такое скромное. Раньше славяне также хорошо чувствовали, как в настоящее время тувинцы чувствуют природу допустим, это IX век будет или XI, или XII. Потом у вас пошла другая цивилизация, особенно после принятия христианства;

началось величайшее градостроительство... Вот эта культура отделила вас от способности без техники, без телескопа чувствовать — от самой природы. А до нас эта культура еще не дошла, сейчас не доходит. А вот именно такая природа, такое познание загадочных явлений природы — эта культура у нас сохранилась. Сохранилась потому, что здесь земля не испорчена фабриками, заводами, воздух не испорчен. Это зависит все от состояния природы.

Американцы мне рекомендовали так все это сохранять, больше здесь не строить многоэтажных домов... Я правительству так и рекомендовал, выступал там. Они даже рекомендовали больше не строить электростанций. А они даже хотели вот там, где большой Енисей, построить; я решительно выступал против — сейчас стройка приостановлена. Американцы мне предлагали сохранить в чистоте тувинские земли, чтобы здесь было место для любого шаманского путешествия.

- (?) Монгуш Борахович, как Вы относитесь к идее американцев о том, что каждый человек может стать шаманом, если он будет развивать с помощью специальных техник свои способности?
- (!) У меня понимание другое, потому что я человек из практики. Каждый народ не лишен таланта, возможности, чтобы народ имел представителей шаманства. А каждому человеку шаманом быть нельзя. Каждому человеку быть знатоком шаманских приемов можно: он будет воображать, он будет подражать шаманам, но у него таинственных сигналов не будет.
 - (?) То есть это будет внешнее подражание шаманству?
 - (!) Да, да, да этом эт чину загонович менезибен эдроке А опоток в
- (?) А как Вам нравится идея посвящения в шаманы? Вот, например, Майкл Харнер в свое время посвятился в шаманы у индейцев и считает себя настоящим шаманом.
- (!) Я тут, наверное. отрицать не буду. Шаманом может быть человек любого этноса. У нас даже были шаманы, которые получали посвящение у других народов. Это явление обычное, это отрицать я не могу. Поэтому когда другие к нам приезжают, они проходят тут практику, я им даю справку.

Я заметил, что люди из Европы – у них очень хорошая практика для создания гармонии и еще у них есть очень хорошие приемы, чтобы восстановить тех людей, у которых депрессия. У них большой опыт. А у людей, которые вот с ума сходят, такие вот... тут. навер-

ное, тувинские шаманы великие мастера. У других я не видел этого приема, хотя там хороший шаманизм есть.

Надо, чтобы опыт тувинского шаманства здесь другие изучали. Каждый шаман должен быть музыкантом. Я ноты не читаю, на пианино не играю, но, допустим, слух у меня – музыкальный.

- (?) Человек с этим талантом должен родиться или он у него может развиться после того, как он стал шаманом, например, в результате встречи с Русалкой или еще как-то?
- (!) Вот встреча с кем-то, с Русалкой, допустим, это уже точка открытия. А талант, способности у него должны быть от самого рождения. Допустим, Вы весной посадили арбуз, он растет, растет, растет, а когда наступил август он уже такой круглый и дальше расти нельзя, его надо разрезать и покушать. А вот шаманская энергия, я же Вам сказал, у кого-то она (открывается) в сеть месяцев, у кого-то в сорок девять месяцев, у кого в семь лет... На основании этого можно сказать, что каждому есть время быть шаманом. А приемы шаманские каждому можно изучать, можно осваивать. Это хорошо. Шаманская мистерия это безлекарственное лечение; это очень хорошо человека не испортишь.
- (?) Монгуш Борахович, скажите, у шамана, помимо музыкальных способностей, должен быть поэтический дар? Ведь он слагает алгыши свои, когда камлает?
- (!) Да! Вы совершенно четко чувствуете. Вот я сейчас читал труды наших великих ученых, и западных... Просто обыкновенные ученые они вообще мимо фольклора проходят. Они изучают литературу. Они признают, что шаман это поэт, он сам сочиняет свои песни; шаман это музыкант, потому что он мелодии свои сочиняет в такт своих песен. Шаман это поэт, шаман это композитор, шаман это исполнитель-артист; причем он универсальный артист одиночного номера.

Если сравнить для тувинца: здесь один шаман будет вести мистерию – они в театр не пойдут! Во-первых, потому что у него всегда бывает зрелищный эффект, во-вторых, у него – пожалуйста, мелодия, музыка.

В истории человечества шаманский бубен будет занимать самое почетное место; это, может быть, древнейший, архидревний музыкальный инструмент человеческого рода. Бубен – это король всех музыкальных инструментов. После бубна там будет гитара, и скрипка будет, и виолончель будет... А бубен – это первый музыкальный

инструмент, потому что он своим звуком быстро-быстро проходит по лесам, по горам. Раньше у нас телеграфа не было – звук бубна был для нас всегда сигналом сбора, для радостных и грустных известий.

- (?) Значит, бубен у вас раньше использовали для передачи сигналов, какой-то информации?
 - (!) Да.
 - (?) Монгуш Борахович, Вы камлаете с бубном или нет?
- (!) Неплохо. Но я не веду прием. Я слыхал своих знаменитых шаманов их мелодии до сих пор по-разному звучат у меня в ушах. Звук бубна не однообразен, он разнообразный.
- (?) У каждого шамана существует свой собственный вариант исполнения?
 - (!) Да.
- (?) Когда шаман исполняет алгыши это всегда импровизация или он может повторять то, что раньше сам сложил или другие сочинили?
- (!) Знасте, каждый шаман должен в высшей степени владеть импровизацией без этого он не шаман, он дурак, он глупец. Он сам придумывает. Конечно, он знаст какие-то строки, строфы, но в основном свои гимны он уже сам сочиняет. Есть коронованные гимны, они всегда встречались у всех шаманов. Это не воровство, это встречается у всех шаманов, например, в культовых обрядах. Например, культовый обряд, посвященный рождению младенца, культовый обряд, посвященный духам родной речки, культовый обряд, посвященный старой стоянке, где родился, где родился твой отец, твой дед. Мелодия по-разному звучит. Мелодия это наша невидимая книга. К сожалению, наука еще не успела сохранить мелодии наших шаманов.
- (?) У вас, помимо исаманов, есть еще много лекарей. Повсюду висят объявления о приеме. Что это за лекари?
- (!) У нас, у тувинцев, шаман это универсальная личность. Я тоже неплохо чувствую и разбираю лекарственные травы. Могу неплохо установить диагноз по другим признакам: по поведению домашних животных, диких животных. Пока таких шаманов мало, но старые есть. Они умирают. Это великая тайна, они не сообщают, не оставляют потомкам. Если шаман не будет заниматься лекарством, то для тувинского общества он уже не шаман. Для тувинцев

шаман – это универсальная профессия. Для нас – это профессия. Он знает свое дело.

- (?) Как работает обычно шаман-лекарь?
- (!) Все это по-разному. Он обычно работает по периодам года: по лету, по осени, по зиме... И тогда травы, домашние животные, птицы они хорошо помогают ему. Вот, например, в этом году для нас, для тувинцев, очень хорошо собирать орехи. В этом году орехи дают очень хороший импульс, очень хорошее лекарство и для нервной системы... В этом году очень хорошо получить и кровь от диких зверей чистую кровь косули, козерога, медведя. Наши хорошо знают и отличают кровь: она грязная или она чистая. Это очень хорошее лекарство. Конечно, для научной медицины это дикость, а для нас это очень хорошо в этом году. И очень хорошо в этом году помогает всякий сбор ягод. В этом году можно даже, когда поедешь на охоту, не брать чая там дикие растения, все они питательные, очень чистые, хорошие; в то же время они лекарства.

Немецкие ученые просили меня открыть: какие лекарства, какие корни (*используются*). Обычно мы не читаем (*лекций*), но я подумаю. Для нас – это составная частица нашей шаманской профессии.

В этом году все-таки нам хорошо помогает небо, планеты, солнце, луна. Мы заранее это чувствуем: еще что-то будет. Работайте с нами, это интересно!

- (?) Как Вы относитесь к тем целителям, которые не являются шаманами?
- (!) Они шаманы. Только они подраздел (шаманов). Например, я Вам сказал, я неплохой костоправ, неплохой врач. Вообще я неплохо принимаю роды можно сказать, профессионал. Казалось бы, к медицине я не имею отношения. А по нашей древней специализации это наша профессия. Есть еще шаманы, которые хорошо умеют пускать кровь; кровопускание у животных и у людей. Это тончайшая профессия. Правда, этим я не владею. У меня был один шаман (владевший искусством кровопускания), но, к сожалению, он умер.

Чтобы пустить кровь – плохую или чистую – шаман должен смотреть на ладонь, там же все написано. Конечно, я изучал восточные дисциплины в Ленинграде – но у них другое понятие. Я – практик. Я сразу вижу, кто он такой, этот человек, и как долго он будет жить...

- (?) Значит, тувинский шаманизм включает все разновидности лекарства?
- (!) Да, все разновидности лекарства. И еще мы очень хорошо ставим диагноз.
- (?) У вас в городе предлагаются по рекламе какие-то совсем не шаманские методы гадание на картах, гадание на домино... Как Вы к этому относитесь?

(!) Это мы не признаем. И шаманы этим не занимаются.

Хочу Вам сказать, что тувинский шаманизм – это совершенно непочатый край человеческого знания. Для нас шаманизм – это наша Академия. Академия нашей древней цивилизации.

- (?) Как Вы считаете, можно ли пообщаться с теми немногочисленными шаманами-стариками, которые, как Вы говорите, еще живут в отдаленных районах? Может быть, можно кого-то из них пригласить к нам на симпозиум?
- (!) Вряд ли. Народ напуган. Шаманов, как я сказал, уничтожали. Это рана, из которой еще до сих пор сочится кровь...
- (?) Как Вы смогли собрать в «шаманские дома» так много шаманов, в том числе и из отдаленных районов?
- (!) Я чувствую, у кого есть дар, способности. И приглашаю их работать. И этого мальчика (кивает на Караола Тюлюшевича Дончук-оола, руководителя «Дунгура» 7) я нашел, и Ай-Чурек... Ай-Чурек сильная шаманка... (8)
- (?) Сколько всего сейчас шаманов в шаманских объединениях?(9)
- (!) Так... Там 15, здесь 20, в «Джунгаджар» 35, а там, значит, 40... Так... Ну, 110 примерно. Это в «Тос-дээр», «Салангыр», «Бубен» («Дунгур») и «Джунгаджур»(«Зеркало»). Родной отец это «Бубен» («Дунгур»), все они оттуда отпочковались.

Раньше у моих шаманов была избушка, они приезжали из районов, там ночевали (в «Доме шаманизма»). А сейчас у моих шаманов избушки нет, они бездомные остались... Уже второй год. (10)

- (?) Что важно для Вас в Вашей практической работе, когда Вы ведете прием?
- (!) По нашей древней традиции важна моя планета. Планета это важно. Вот девушка пришла ко мне (до меня) она тоже моей планеты. А до этого был другой, с другой планетой я даже не мог выдержать.

Я примерно за сто метров могу предчувствовать, с кем я встречаюсь – отрицательным или положительным, сразу понимаю.

Эта культура от моих родителей, от моих предков. Мы по планетам всегда работаем.

(?) Как гадатель и предсказатель, что Вы можете сказать о нашем времени, о том, что нас ждет?

(!) По-нашему есть Кара деер, это Черное небо. Очень далеко находится. Это небо может проглотить все горы, даже города может проглотить. Это небо в этом году бомбит нашу землю, даже наше солнце, нашу луну. Это был очень коварный год. Он уходит. По нашему это Черное небо без дна, дыры там есть какие-то, далекодалеко. Если энергия Черного неба ударит кого-либо — либо мальчика, либо девочку, они будут великими шаманами, шаманами небесной красоты — у них такая энергия будет. В этом году вообще господствует Черное небо над всем.

Это одинаково будет для всех. Вообще, одним словом, когда Черное небо злорадствует, разгневается – некая беда происходит на земле, там где океан. Скажем, там где север – будет жар, в теплые края – могут быть даже снега. Все изменяется. И характер человека изменяется. Вот такой год у нас идет. В этом году много жертв будет, больше, чем на войне – от разных стихийных бедствий. Для нас этот год – самый жестокий, самый коварный, еще – хитрый год, друг может обманывать своего друга.

* * * * * *

- 1. Сын был расстрелян как «враг народа и японский шпион».
- 2. Городок Черногорск в 17-ти км от Абакана.
- В тувинской традиции нет специального выделения рода шамановкузнецов, однако наличие способностей может сочетаться.
- 4. Канадская собирательница, исполнительница и исследовательница сибирского эпического творчества, интересующаяся в том числе и шаманизмом, случайно присутствовала на части интервью. Интересна реакция на заданный вопрос – ответ очень далек от смысла вопроса; это частое явление в общении через язык-посредник заставляет предполагать, что многие сведения, зафиксированные в подобных ситуациях, оказываются далекими от реальности.
- 5. См. специальный раздел в книге «Тувинские шаманы» (М.: Изд-во трансперсонального ин-та, 1999).
 - 6. Дополнительно см.: «Тувинские шаманы», с.34-44.
- 7. Шаманское общество «Дунгур» («Бубен») было основано первым в Туве в 1992 году.

- 8. Широко известная ныне молодая шаманка Ай-Чурек с лета 2000г. руководит вторым «шаманским домом» в г.Кызыле обществом «Тос-Дээр» («Девять небес»). Ай-Чурек выезжает периодически для проведения шаманских семинаров в Италию; вместе с М.Б.Кенин-Лопсанон была в других странах на специальных конференциях; записи ее камланий изданы в США (СD); итальянцы этим летом сняли о ней и ее коллегах фильм.
- 9. Шаманская деятельность в Туве централизована. М.Б.Кенин-Лопсан является главой тувинских шаманов. При нем существует Совет шаманов, в который входят руководители всех шаманских объединений. Кабинет М.Б.Кенин-Лопсана и Научный центр по изучению тувинского шаманства находятся в Тувинском республиканском краеведческом музее.
- 10. Речь идет о внутреннем имущественном конфликте, в результате которого шаманские общества потеряли права на «Дом шаманизма» небольшое одноэтажное строение, подаренное им правительством.

* * * * * *

Shamanic gift in the beliefs of the people of Tuva

(V.I.Kharitonova speaks with the doctor of history, leader of the shamanic organizations of Tuva Mongush Borakhovich Kening-Lopsan; from the materials of the 2000 year summer expedition)

In the interview given by M.B.Kenin-Lopsan-a famous folklorist and ethnographer, writer and public leader of Tuva who organized a system of "shamanic centers" in the republic the specifics of the shamanic gift and its obtaining are discussed; the shamans are characterized according to their mythological origin. The report is based on the personal experience and the knowledge of M.B.Kenin-Lopsan (he was initiated by his grandmother who was a shaman when he was 9 years old and now he has a practice of a shaman-fortune teller and foreteller) and also on the richest folklore materials which he has been gathering himself for thirty years in the all corners of Tuva.

A scientist and a practicing shaman he could not ignore the question of the history of the shamanic tradition in the soviet Tuva, of the repressions of shamans which his family and his grandmother was suffering many times. As a person who gathered around him an absolute majority of the shamans in Tuva Kenin-Lopsan touched the modern problems of the shaman life.

The significant part of the materials offered by M.B.Kenin-Lopsan to the jubilee article collection of A.V.Smolyak-whom he knows personally and to whom he is grateful for the help in the research of shamanism is being published for the first time. (Translated by G.Shibacva)

ИЗБРАННИЧЕСТВО И ДАР ТВОРЧЕСТВА: СУДЬБЫ ХАМА, ХАЙДЖЫ, ТАХПАХЧИ...

(с председателем правления союза писателей Хакасии Галиной Григорьевной Казачиновой беседует В.И.Харитонова; из хакасских материалов летней экспедиции 2000 г. 1)

Я – Галина (Мелейек) Григорьевна Казачинова. Это – девичья фамилия. До революции писались Казачи, я нашла в документах. Бабушка моя 115 лет прожила, Маса ее звали (по-турецки – «стол»; стол у нас очень уважаемый предмет: о него нельзя было бить – если его не уважишь, он также тебя не будет уважать). Казачинова (она) по мужу. А сама она была Августаева. Это была совершенно европеоидного типа бабушка – голубые глаза, светлые волосы, лицо абсолютно европеоидное. У нас коренные хакасы есть – меднокрасные волосы, лицо европеоидное, глаза голубые, скуластые. Моя бабушка даже скуластой не была.

И она говорила о происхождении фамилии Казачин. Мы относимся к кости Читы Пуур — Семь Волков, то есть из рода Волков. Бабушка рассказывала, что происхождение наше связано с Читы Ген, это Большая Медведица. Каждый из этих волков имел свой цвет — семицветье. К какому цвету мы относимся, я сейчас не скажу... Но каждый должен был и обязан был знать сööк — вот это и есть кровное родство, а не то, что фамилий нам надавали.

Проживали на реке Нене, там есть такой улус, аал, скажем, Айова (созвучно со штатом Айова в Америке, в переводе – «лунные люди»), связано со словом $A\ddot{u}$ – вода, племя; связано (одновременно) с Луной и водой.

У нас в роду были шаманы, даже среди близких родственников. были и хайджи.

зов духов:

«шаманская болезнь», страдания хайджи

«Шаманская болезнь» – это обычно эпилепсия, какое-то психическое расстройство, на уровне психики все это. А через физические болезни – я не слышала, чтобы шаманы были.

Дмитрий Григорьевич Казачинов (стариий брат Г.К., в прошлом известный шаман). Он в школе 12-летним упал с парты – его

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке РАН и Российского фонда фундаментальных исследований (проект 99-06-80110a).

падучая забила. И вот он до 19-ти лет этим (этилептическими приступами) маялся. Ему пришлось учебу бросить, потому что это слишком часто было. А в те годы (он в 60-ом году 39-летним умер) сложно было (шаманам). Он работал молотобойцем всю жизнь в аале. Вы представляете, тяжеленный молот - с утра до вечера махать им! Огромной физической силы был человек. И светлый, европеоидного типа.

Он приехал в Усть-Абакан комиссовку получить. Ну, здоровый мужчина стоит. Врач - новый. Все проверил-прослушал и говорит: «Что-то тут не так! Такой здоровяк и из себя изображаешь инвалида! Нечего тебе тут делать. Езжай домой». Значит, на поезде километров 80 надо домой ехать. Ну, он тут перенервничал. Но - молча. Сельские же - они молчаливые, оскорбят - никто ничего не скажет. Вышел и в коридоре в припадке забился. А я видела раза два его припадки – это что-то ужасное!

И вот тот врач без слов уже выписывает все, что надо.

- (?) До него были шаманы в Вашем роду?
- (!) До него были, говорили. Тетка, что ли его... Хам Вера звали. I sound brown a score
- (?) Не передалось это его детям?
- (!) Нет, в детях нет. Один мальчик (его сын) был больной, самый младший - так никто и не понял, чем он больной был, рано умер. Он даже в школе не мог учиться. Ничего. Что-то на него нападало. Но эпилепсии там не было.
- (?) Болезнь выражалась в каких-то психических, нервных проявлениях? под тако в под политической в на под политической Т
 - (!) Да, в психических, нервных.

Ну вот, смотрите: в 19-ть лет определили, что он шаманского рода, что его преследуют вот эти тоси шаманские...

- (?) Кто определил?
- (!) Это шамана пригласили специально, из другой деревни того же района Усть-Абаканского, старенький шаман (был). Он покамлал, естественно, вошел в общение в «тонком мире» с ним. Сказал, что (брат) шаманского рода, что у него такие-то и такие-то тоси, что то-то ему мешает сейчас.
 - (?) Шаманство было массовым явлением?
- (!) Да, это было абсолютно массовое явление. Я, например, помню, я застала ее, шаманку Ульян; Илон была, помню (не Илона, а Илон). Она, Ульян, тоже через заболевание к этому пришла. Но у

нее никаких припадков не было. Просто она как-то засыпала в необычное время... Вот ее считали больной. А потом - но я тот момент плохо помню - ее тоже, школу-то такую она не проходила, а просто ввели в шаманы ее. Она не считалась сильной шаманкой, у нее тосей было мало. То есть от природы сколько тебе дано тосей, то ты больше этого не получишь. Я не знаю, это на этом примере. Может, есть другие примеры.

- (?) Было ли у хайджи что-то типа шаманской болезни?
- (!) Да-а. Но у них это ярко выражено не было. Вот одна ... говорила, что если она не выступила хотя бы перед детьми - она заболевала. Ей обязательно надо было выступить. Сравните вот об актерах писали до революции - если у нее (у девушки) дар есть, а ей не давали возможности пойти на сцену, она же ведь чахла. Сколько там историй было таких. Человек просто чах. Так и тут вот. Дар, энергия. Вот это все заставляет (работать творчески).
- (?) Если человек занимается шаманской деятельностью, то у него могут наблюдаться некие психические странности?
- (!) Вот Б-ва тетя Таня она развал СССР предсказала. Но она иносказательно говорит. ... Мы к ней приезжали с голландцами. Она предсказала войну в Чечне. Она прямо при нас со своими тосями разговаривает. Тос у нее с Китая появился и рассказывает ей, что там творится. Вот она говорит, что «наверное в прежней жизни в Китае жила, потому что многие мои тоси туда часто без разрешения улетают». А так они по всей России могут у нее летать... Ее несколько раз в сумасшедшем доме держали. Но поскольку она не агрессивная, никакая - ее отпустили. Конечно, производит такое странное впечатление, когда с тосями разговаривает, но при общении - совершенно нормальный человек.

Утверждение в обществе: обучение кандидатов и их посвящение

«Шаманская школа» существовала. Мой брат (Дмитрий), значит, месяц (учился)... У него была эпилепсия, потом шамана привезли, он определил, что у него «шаманская болезнь». И вот он целый месяц с этим (шаманом Егором) Кызласовым (провел). Из Айова поехал, и они целый месяц где-то там жили, тот его учил. Он учил, не посвящал, а учил узнавать своих тёсей, призывать их учил, учил его бубном работать, научил какие тексты именно его, кого именно ими призывать. За целый месяц, Вы представьте себе, много можно койчему научить. Учил работать с бубном, учил вот этих тосей, когда куда-то в тонком мире работать идти, призывать и заключать в бубен. И бубен становится как крылатым – то есть они (тоси) помогают ему (бубну). А еще есть тоси, которые около него в воздухе находятся...

А чужих нельзя было примешивать: они мешали в дороге, а там, в том мире, война шла. Если чужие *möcu*, когда он вызывает (*своих*), а они услышали, могут прилететь, то он, его *möcu*, должны их рассеять, отогнать.

Он же (Егор Кызласов) и посвятил его в шаманы.

То есть существовала как бы индивидуальная школа. Кого-то, кто раньше осваивал, быстрее отпускали, плохо осваивал – дольше работали с ним...

- (?) Самостоятельно становились шаманами, без учителя?
- (!) Без учителя становились тоже, но в народе они не котировались.
 - (?) Почему? Они были слабыми?
- (!) Нет, они могли быть сильными, очень сильными. Но почемуто обязательно подчеркивалось по отношению к таким шаманам, что он это сам получил, а вот этот посвящение прошел. Видимо, была уважаема школа, все-таки. что корни туда далеко уходят.

А он (брат, Дмитрий Казачинов, до посвящения) должен был через сон увидеть (свою судьбу): к Ада сходить... Ада — верховный шаман. Ада (где находится) — там какие-то космические высоты, необыкновенный свет и никого не видно. (В альманахе (1) была такая публикация тоже, Якова Сунчугашева, его брат записывал.) Такое ощущение, что с ним разговаривает Свет. И вет он (Дмитрий) с ним разговаривал, (Ада) его убеждал, что он годится в шаманы.

Он, в отличие от сегодняшних шаманов, ничего сам из своего снаряжения не готовил: ему или Ада говорил (что и как надо готовить) или вот эти (духи), у Ада работают... Вот, допустим, орба (2): иди за пять километров туда-то, в сторону захода солнца, там растут пять деревьев, одно из них с развилкой, там от земли столько-то высоты выбери то место и отрежь, скажем, ветку... Но сам он не должен делать! Он обратился к своему честе, дяде. И вот они даже шли разными дорогами: он совершенно не представлял себе, где это. Но

он как все равно по азимуту шел прямо к тем деревьям и обратил внимание, что они, действительно, так растут, как их описали.

Но он своими руками ничего не делал! Дядя по его указке все выпиливал, нужных размеров.

Потом принесли это домой, стругал... Потом – целый обряд посвящения. Бубен он сам не готовил, не брал в руки. Одежду ему готовили шаманскую мать и тетя. Они имели право.

- (?) Вы сказали об Ульян, что ее «просто ввели в шаманы»: что это значит?
- (!) «Ввели» это типа посвящения. Но я не знаю, как ее протаскивали через родовой камень (3) нет; мог просто шаман покамлать, камланием ввести.

А вот шаманка Опростин — мы ездили в Орджоникидзевский район, забыла, село какое; старенькая уже была — посвящение проходила: она посвящение получила от своего отца-шамана. Он долго не хотел ее посвящать в шаманы. Но поскольку она долго болела, он тогда уже решился. Он ее через хайа, через скалу, ее душу протягивал: как бы она, пройдя через скалу, получала другой социальный статус, статус шаманки. Вот такой обычай.

- (?) Он это делал на «тонком плане»?
- (!) Да. Но это еще делали и на физическом плане. Вот недалеко от новостройки лежит камень; этот камень похож на мамонта, но внизу вот так вот дыра. И вот обряд выполняли и шамана протаскивали через вот это круглое отверстие, оно даже отполировано. Его протаскивали и он становился шаманом. Там человек проходит. Очень колоритный камень такой. А Опростин в «тонком плане» это прошла.

Вот на пригорке стоит такой камень, где юрта — без единого гвоздя сделана, по-старинному (4). Там сказал этот, из рода *Сайын*: «Это наш родовой *оба*». Это священное место такое, священный камень, они там кормят духов... Родовой *оба*. Через родовой *оба* душу шамана протаскивали. Наставник (протаскивал).

А вот бабушка-шаманка, знакомая, тоже рассказывает сон, как стол стоял, ее на этом столе разложили и искали лишнюю кость. Нашли лишнюю косточку и Ада сказал, что она годится в шаманы.

(Это бабушка) Сарго М-ва ... Тоже, значит, вот так вот скелет разложили и несколько человек рассматривали – и нашли у нее лишнюю кость. (5) Сказали: «Да, она из шаманской породы, из шаманского рода; она будет шаманкой». Но посвящения она не получала.

Художник из нашего села Алексей У-в – это от природы, от Бога художник. И все у него получается красиво. Он в 80-е годы вдруг обнаружил в себе вот такое дарование шаманское. Ему во сне сказали (сказали, тоже не показывались); водили (он считает, что он ходил на тот свет), там водили – я подробностей не помню, по каким местам. И, значит, обязательно вот такая раскладка шаманская, как бабушка Сарго рассказывала. Его тоже раскладывали и нашли какой-то лишний орган.

Вражда шаманов

Вот шаманка, я конкретно сейчас имени не назову (была приглашена камлать). Сидят люди, приготовились. Она собралась камлать. Бьет в своей тур, призывает тосей – все бесполезно.

А перед этим там сидел шаман, но как только она начала камлать, он встал и пошел. Ушел к себе домой. А тут кто-то из сидящих догадался. Она говорит: «Что-то тоси мои не идут». А он говорит: «Наверно, тот увел с собой. Что-то он у порога делал, полой шубы махнул». И вся эта толпа идет к старому шаману, а тот сидит смеется: «Я так и знал, что вы придете ко мне! А ты не заметила, что ли?» Она говорит: «Никак своих тосей не могу призвать». Он говорит: «Ладно, давай — сейчас они будут у тебя».

Она приходит, начинает призывать – появляются *тоси*, и вот она свое дело завершает. Вот вам мощь шаманская. И она даже не сама догадалась, а ей подсказывают. Конечно, после такого рассказа ее имидж упал, а его возрос еще больше.

Я помню разговоры, у одного шамана было мало *тосей*. Сами шаманы ему говорили: «Ну у тебя там три *тося*, ты уж сиди!» И он никак не мог конкурировать с ними.

Когда Казачинов Дмитрий умер, да простят мне их духи обоих, если я неправду говорю, но я сама слышала эти разговоры. Он молодым совсем умер: утром не встал – сердце остановилось. Были разговоры среди старшего поколения, что хам Егор позавидовал, что

ученик обошел его и забрал его хут. По-моему в 60-ом году умер, ему было 39-ти лет.

Так шепотки такие были, что его ментор-то не пережил того, что он сильным шаманом стал, что он его обскакал, он и наказал его – «съел». Но и сам после этого долго не жил. Борьба продолжалась. Если на физическом плане он его уничтожил, то там, видимо, борьба продолжалась. Говорили, что сам долго не живет после этого, это подчеркивалось.

Чех-хам: попустительство духов

Детей учили: в то место не ходи — там плохой шаман был похоронен! Это чех-хам, поедающий души. Его и живого боялись. Если узнавали (что кто-то из шаманов) чех-хам, то с ним старались поменьше общаться. А если там у кого-то что-то случится, то считалось, что это он поработал там — мог быть падеж скота, могли люди в деревне умирать... От него как-то старались избавиться, меньше общаться. А за спиной говорили: «Это чех-хам!»

Ольга Васильевна С-ва знала одного чех-хами, она сама была свидетельницей, в деревне такой был. Она была маленькой. Его все сторонились, но когда была ситуация (сложная) — ребенок заболел — его пригласили. Он что-то там пошаманил, пошаманил — ребенок, вроде, выздоровел. Но после этого — ребенка не узнать: совершенно другой характер, первое время не узнавал никого, то есть совершенно другой ребенок!

А потом оказалось, что в соседней деревне мгновенно совершенно умер здоровый ребенок. И они говорили, что он (хам) не настолько силен, чтобы победить в борьбе за душу ребенка, поэтому он берет душу здорового ребенка, перекладывает ее сюда. Таким образом создается его имидж, авторитет повышается. А на самом деле он просто пересадил душу другого ребенка. (6)

Чех-хамы считались сильными шаманами! В серьезных случаях обращались к ним: чех-хам выручит.

А вот я вспомнила случай, как в одном аале сорокалетний мужчина, в одном конце аала стал умирать – заболел. А тут (в другом конце аала) женщина родить не может. И вот он камлал-камлал и говорит: «Там мужчина умирает, - говорит. – Я посмотрел, - говорит, - вот она, жизнь. А вашему ребенку жизнь не дана. Я могу его

хут взять, но я же убью его, то есть я против себя пойду». А они просят-умоляют его: где-то на стороне своруй! В стороне – из дальних краев: ты же всемогущий!

Он опять камлает-камлает и где-то в Туве или в Тибете (уже не помню) *хут* где-то у кого-то там вырывает, ребенок выздоравливает и мужчина выздоравливает.

Дар духов людям:

ясновидение, сновидение, предсказания

Хам Егор и хам Митрий. Про них (расскажу). Ну он был к тому времени старик, Кызласов-то Егор, а этот (Казачинов Дмитрий) еще молодой был. И вот теперь рассказывает С-ва Нина Ивановна. Это аал Айова, Аскизский район. У нее сын заболел лет пяти-шести. Она к врачам обращалась, но нужной помощи не получила.

Ну. она приготовила молочной араки четвертяк (тогда бутыли были такие) и пригласила на камлание шамана. Вот этого хам Егора старенького. Он покамлал и сказал, что хут ребенка забрали уже – это в пещере в сундуке находится из 9-ти крышек; там караулит собака с большими ушами (почему-то подчеркивалось обязательно; видимо, большие уши олицетворяли слух какой-то неземной – 7). И вот он с этой собакой должен бороться. А он не смог.

Он сказал: «Пригласи моего ученика Митрия Казачинова – он молодой, сильный, он в силу вошел, *möcu* у него сильные; он сможет *хут* ребенка принести обратно».

Ну вот тот согласился - у него *пура* (8) очень сильная, *тоси* сильные.

И вот на другой день молодой камлает. На другой вечер, вечером обычно собирались. Камлает. Все-все-все было по обряду сделано. Нина Ивановна говорит: «Ребенок вдруг очень спокойно уснул, после того, как закончилось камлание. И я, – говорит, – около ребенка тоже, измученная вся, уснула.

Их на кухне посадила. Народ разошелся. И вот они вдвоем остались и сидят беседуют. А я. – говорит. – провалилась в сон, но через некоторое время я проснулась, как будто меня толкнули. И я услышала такое!

Этот старый шаман говорит: «Я, – говорит, – на твоем пути трижды вставал. Сильный-то ты сильный, учил я тебя, а ты меня-то не заметил, то есть ты еще в полную силу не вошел. Обозреваешь

все и вся (учили же обозревать, все на заметку брать и видеть; ценилось вот это «тонкое видение», - Γ .K.), да не все видишь».

А этот говорит: «Ну как же? Я вот шел там – называет горы, долы – вот отошел, а вот там вот такой-то пригорок, а там на повороте... (и причем дорога, – говорит. – обоим, чувствуется, известная) ... на повороте ты камнем лежал: одна сторона была заросшая мохом, а одна сторона такая. Ну, что я на полном ходу буду останавливаться – с тобой возиться? Извини...

А следующий раз ты на пригорке былинкой стал сухой с тремя головками и одна головка была надломлена, надломлена в сторону восхода солнца.

Третий раз ты около пещеры во что-то превратившись лежал. (Хорошо помню: валун, былинка, а что третье – я не помню. Эта женщина жива, это можно даже от нее самой записать, - Γ .K.) А мне в пещере борьба предстоит такая сложная».

И вот в пещеру входит, у входа там караулят не то змеи, не то что... Вот он с ними борется, потом идет туда, а там, значит, эта собака сундук караулит – большие глаза и огромные уши. И вот он с ней борется. В конце концов он ее убивает.

Дальше он должен открыть этот сундук, а там же не просто одна крышка – девять крышек; он должен суметь вот это все открыть. И там много *хутов*; он должен различить *хут* вот этого ребенка и забрать его. А лишний – не бери!

И вот он забрал, значит, появляется

А это все на скорости надо делать, не так, как я рассказываю. И надо опознать его хут, схватить его! Но еще он должен суметь выбраться из этой пещеры. Тоже там всяческие препятствия: собака может ожить...

И вот он обратно несется с этим хут. А хут он прячет в бубне. Бубен – это как оберег в данном случае, священность какая-то, святость. Нечистый не может прикоснуться. А тосей-то он перед тем, как «вылететь» (не знаю, каким словом тут надо выразиться), он тоже, когда призовет – в бубен их заколачивает. буквально вколачивает. (9)

И вот он когда приносит, опять же при передаче этого *хут* телу нельзя куда попало попасть, опять он все это дело со знанием должен делать. И вот вкладывает этот *хут* и говорит, будет мальчик жить или не будет.

Она говорит: «Я как услышала – что они делают, да все это видят! У меня – волосы дыбом: Боже мой, с кем я связалась! Страшно стало, – говорит, – мне все это слышать».

Ведь она же комсомолка 20-х, она ни в какие души не верит. «Обняла ребенка, – говорит, – мне так страшно стало, меня затрясло, думаю: - Господи, к кому я обратилась! Это же ужас». Сейчас она говорит: «Для меня это лишнее доказательство, что это были настоящие шаманы, самые настоящие!»

Вот это считалось, что когда шаманы в «тонком мире» друг друга видят – это настоящие шаманы. После ее рассказа они еще выросли в глазах общества.

Этот мальчик потом вырос, семейный был...

Вот так было на практике.

(В те годы все это было строго запрещено), но все равно они (шаманы) работали. Он (Дм. Казачинов) тут недалеко жил, в Трояково. Я на втором курсе в педучилище училась, поехала в гости к нему, приезжаю – спит днем. А он был «видящий во сне» (10), мог и с бубном камлать, но еще и во сне видел, как диагностирующий что ли. Он спит среди бела дня, я еще удивилась; детишки бегают, жена там... А потом проснулся, всколоченный весь: «Ольга, хлеб есть? А то завтра же выходной, магазин закроется, без хлеба будем». «Есть!» Он говорит: «Купи еще». «Зачем?» Он: «А вот с Аскизского района две женщиныи мальчик двенадцати лет едут».

А потом в сенках я спрашиваю: «Оля, кто ему сказал?» «А, – говорит, – надоел со своим шаманством; все едут к нему со всех сторон. Уже не знаю, хоть выгоняй всех». «А откуда он знает, что они едут?» «Вот, – говорит, – спать ляжет – и все он знает».

А жена не верила во все это, она считала, что это придурь.

Я вечером бегу на рейсовый автобус на остановку – две женщины выходят, мальчик и спрашивают: «Где тут хам Митрий живет?» Ага... Но я все узнаю: может, позвонили? Но в те времена в глухом селе – где там телефон... Оказывается. Он все это видел. Вот приезжали со всех концов.

«Шаманский дар», как это мне мать объясняла, у меня выражался в том, что я могла увидеть живого человека и на его лице печать смерти, ощущение лица покойного его на том же лице. (11) Это со мной несколько раз случалось. И те люди умирали. Это объясня-

лось тем, что у них уже *хут* (к моменту встречи) забрали. Они через три года умирали. Видимо, этот дар для того был дан, что я должна была этим людям сказать, чтобы они остерегались, шамана призвали. Но в те времена к шаманам мало обращались, это 60-70-е годы. Мать моя говорила: «Возможно, ты за это получила наказание: за то. что этим людям не говорила».

Без *хут*, говорили, человек может прожить три года. Потом все равно умрет.

Например, я шла по улице, встречается мне мужчина. Я вижу на его лице улыбку — светлый день, солнце... И вдруг вижу на лице — второе лицо, покойного! Меня таким холодом обдало! Он идет навстречу, улыбается. Я только что улыбалась — мне стало страшно. Он подает руку, а я руку убираю: ну покойника вижу перед собой!

Он: «Что с тобой? Ты что так позеленела?»

И он вот после этого правда три года только жил ведь... Значит, хут у него уже взят был. Когда я матери рассказала вот это – «О-о-о, значит у него хут в то время не было!» И он повесился.

Еще я видела тетю мужа. Типа греческого зала, гроб (*c ее те- пом*) на подставке.

Мать говорит: «Надо бы тебе рассказать, пригласили бы шамана. Видно, в то время (как видела) хут у нее унесли. Если бы ты рассказала, шаман пошаманил бы и хут вернули, человек жил бы».

«Дар» еще выражался в том, что я, вымыв крыльцо до запаха дерева, до желтого такого приятного цвета, сижу на нем и читаю Гоголя, его «Вия». Читала-читала – и вдруг я почувствовала трупный запах (там такое место есть, в книге); подняла глаза – идет процессия: я детально вижу гроб, человека, значит, и вокруг вот эту толпу тоже детально вижу. Я говорю, может у меня крыша поехала. Но запах трупа я явно почувствовала. Я рассказываю (матери), а она говорит: «Это у тебя «шаманская болезнь» проявляется». Шестнадцать лет мне было.

Ну мы как-то особого внимания на это не обращали; просто поговорим и даже посмеемся.

- (?) Вы сама видите что-то сейчас?
- (!) Я с этим связываться не хочу. Это опасная вещь. Там или входи туда (все бросай), или полуделом не занимайся иначе накажут.

- (?) Как накажут?
- (!) Ну, просто убъют. Средь бела дня умру и все.
- (?) А все равно Вы потихоньку занимаетесь?
- (!) Вот один товарищ приходит ко мне, не буду называть. «Ой, говорит, у меня головные боли, Григорьевна, посмотри». «Ну-ка, я говорю, стакан вот стоит, копейку подкинь серебряную...» Смотрела-смотрела... (Но, мне кажется, это из области воображения.) Вижу коня: задранный зад такой, ноги, весь такой в экспрессии. И внизу мальчик лежит. Я говорю: «У меня, по-моему, воображение разыгралось: вижу, мальчик лежит, а конь над ним, прямо вздыбился копытами». «Слушай, я же шестилеткой с коня падал и под конем очутился, и над собой эти копыта видел. Меня от испуга толком не вылечили, вот с тех пор я и больной. Но ты мне должна рассказать, как вылечить». Я говорю: «А вот это я не знаю!»

...По-русски есть ангел-хранитель, а у нас – свой бог. И его надо узнавать в течение жизни и по возможности притягивать при трудностях. И вот, значит, мне лет 45, я заболела – простая ангина, но у меня температура за 40 подскочила. И она (мать) видит (понимает), что я вижу (нечто в видении). Я говорю: «Чей-то ковер... Я не знаю, где я нахожусь». Она пощупала (голову): «Ой! Жар...» А я вижу, значит: я – в Москве, на Красной площади. Толпа. У мавзолея там Брежнев со своей свитой. И показывает на меня в толпу и говорит: «Вот она, – говорит, ангиной всю толпу заразит. Надо ее сослать в Индию». И Индира Ганди (таль же), также со своею свитой. Там такой балкон. И так в меня тычет (пальцем) – а я буквально повисла, поддерживают меня там – и говорит: «Вот ее надо сослать в деревню, – говорит. – Она тут всех перезаразит».

Я стою и смотрю дальше: жара, зной и песок. И невдалеке лес, а вдали характерные для Индии мотивы. Вдруг передо мной я вижу ноги старца - он в индийской одежде. Медленно поднимаю глаза, все детально вижу. И (он) мне по-русски говорит: «Ты в деревне, – говорит, – (называет деревню) заколи поросенка, петуха и кровь выпей. И выздоровеешь моментально». Я говорю: «Спасибо!»

Очнулась – матери рассказываю. Она хватает топор, бежит – я даже не сообразила – курицу заколола, говорит: «Я жертвоприношение сделала. Поросенка у меня нет. Тебе твой ангел подсказал сделать жертвоприношение». Варит эту курицу, меня кормит – я на

утро уже побежала в школу. И что я делаю: я беру газету: «Неси, – говорю матери, – ножницы». Вырезаю поросенка – и колю!

А кстати, Вы знаете, что в деревнях делают? (*To*), что является причиной невезений или несчастий – вырезают и сжигают. (12).

И вот я время от времени бываю вынуждена к этому ангелу приходить. Его никогда нельзя описывать, как людей. (13) Я обращаюсь и заметила, что мне в самом деле везет. Что это такое? Может, это сгусток энергии?

У матери первый ребенок умер. В русском селе Галактионово это было, и по русскому обычаю пшеницу кинули (на могилу). И вот шаман спустя 10 лет моей матери (уже в своей деревне здесь, в Айове) говорит: «А первый ребенок, – говорит, – у тебя талантливейший был, потому что (как) эта пшеница взросла, – говорит, – его талант так бы возрос, он показал тебе. Тебе надо бы брать вот эту пшеницу и хранить в сундуке в мешочке полотняном. И тогда вот этот талант («талан» – говорили) пошел бы на других детей, а ты не сообразила». (14) Мать говорит: «Откуда мне знать?»

Одна девочка (у матери) утонула четырехлетняя. Шли из садика трое детей. И вот она очень живая была. На реке маленько попрыгала, лед перевернулся – она утонула...

Когда ей было полтора годика, это в другой деревне было, где у матери свекровь жила, Кызласово называлась (деревия) Аскизского района. И там шаман (был), он попивать любил. Совсем на другого ребенка шаманил, а моя мать с ребенком сидит – всегда приглашается круг людей на камлание... «И вот, – говорит, – когда он пошаманил, мимо проходил, а я, – говорит, – говорю: «Моего ребенка посмотрел бы, что-то плохо спит». «А к вам притягиваются от горных и водяных духов». «А я свекровке, – говорит, – говорю: «Надо б попросить его тоже покамлать». «А! Этому старому дураку лишь бы выпить! Он на всех вот так!»

А вот пожалуйста – девочка утонула. Можно было бы душу вернуть. То есть они (духи) уже прибирали к рукам. И она (мать) все плакала (потом): «Вот, молодая послушалась свекровку!» Можно было бы спасти девочку.

Костоправ мой дядя, значит, в себе совмещал вот эти свойства.. При диагностировании он, проводя только рукой (вдоль тела), не

прикасаясь, мог видеть, где болезнь. (15) И вот он тут же прямо говорит. А эти удивляются: «А как ты это видишь?» А он смеется и говорит: «Чуть-чуть я все-таки шаман! Хотя и костоправ знатный...»

Петр Васильевич Кирбижеков хайджы был. Он в 70-е годы умер. И вот он говорил, что каждый хайджы имел хозяина. Это как дух. Муза хая, скажем. Он говорил, что у него два таких духа: один, когда он хайлит, ходит в юрте, а другой — снаружи. Снаружи — он такой, несколько агрессивный. И вот в это время, если кто проходит, он мог его даже с ног сшибить.

Причем, это можно было показать. Те хайджы – они должны были видеть, что у него именно два духа, и верить в это. Если они не видели (духов), то они могли оспаривать (их наличие). А у него – на самом деле два, то есть это как высшая ступень.

Покойник лежал (в доме). А тут шаманка сидела, слепая от роду. Я вышла (в 12 часов ночи, нужно покормить), с крыльца, – говорит, – айран и айраки вот так плеснула вперед три раза. А шаманка мне потом. «Что ты делаешь-то? Молодая, неразумная... Покойница перед тобой стояла, а ты ей прямо в лицо плеснула». (16)

(!) Тетя моя, это было ей 80 (лет). Она говорила: «Мне еще поживется. Из семи хут я три уже потеряла». Я в шоке: «Как это «потеряла»? Где ты их считала?» «Вот во сне видела — речку переходила или на телеге переезжала — у меня сапог упал. Вот у меня один хут, значит, ушел». Это она в молодости еще потеряла. Теперь другой раз она где-то уронила свое пальто. В общем, все с одеждой связано. Это она прожила 85 лет. И в последний год я все спрашивала: «Ну тетя, сколько у тебя хут осталось?» «Наверно, все потеряла. Но я не заметила, как теряла, бывает так, — говорит».

Она где на реке потеряла (*считали*, *что*) – там Хозяин воды взял, а где на горе что-то потеряла – Хозяин горы.

Вот у нас старенький *хайджы*, сказитель. К нему приходила как бы Душа хакасского народа, в виде женщины в парчовых одеждах, и наказала как бы — тут есть каменное изваяние — его вернуть на место. И этот обряд должны провести семь шаманов из всех мест — из Тувы. Алтая, вокруг Саянского нагорья. Все сильнейшие шаманы

должны друг другу помочь и проводить ее (это каменное изваяние. олицетворяющее Душу народа) на место.

Эта фигура стоит в музее, богиня плодородия. У нас это стало сейчас одной из национальных проблем (17) – вывезти ее из музея и поставить на ее место. Она еще и Олесе Кызласовой в таком же варианте являлась. Она (богиня) говорила, что она – мать всех тюркских народов (по одному из вариантов). До этого она была молодая и красивая. Но вот последние сто лет она является дряхлой старушечкой в остатках роскошных одежд, и сказала, что «я скончаюсь, если вы не сделаете, что я прошу: не восстановите язык, культуру, не восстановите веру предков, не сохраните землю – вы умрете вместе со мной». А мы никак не можем ее куда надо поставить, все мучаемся.

А когда ее выкапывали (на том месте, где фигура находилась до перемещения в музей) – ей ногу сломали, в земле там осталась. Большое проклятье тем, кто сломал. И на машину никак ее поднять не могли. Тогда эти ученые сообразили и пригласили то ли шамана, то ли шаманку. Он пошаманил: «Ну, – говорит, – ты скажи, тебя просят за ради народа поехать. Мы тебя от имени народа просим. Ты соглашаешься или нет?» Три дня и три ночи шаманил. И она согласилась. И то до этого никак не могли поднять ничем, а то – раз! Подняли и повезли.

Жизнь в избранничестве: целительство

Это народное – оно никуда не уходило. Вот я в 5-ом классе училась, это 50-е годы. В школе, в коридоре в темном, скелеты стояли. В туалет выходишь – темно... А мальчишки сели друг на друга и скелет простыней накрыли, и огонь изо рта – пых-пых! Я напугалась. И начала заикаться. Мать повезла меня к шаманке.

И вот она, значит, что-то шепчет, шепчет, постоянно мне в глаза в упор смотрит, водичку сделала: «Попей только, доченька, и все пройдет». И все. И никаких заиканий! А милиция таскает ее бедную, милиция таскает!

А что ей носили? Ну, мать 10 яиц отнесла. И весь взнос!

А вот у меня дочь с килоидными рубцами (была)... Операцию делали, и, как называют у русских, «дурное мясо» наросло. (18) С врачами – дважды в Москву ездила – ничего не получается. Ну лад-

но. Я теперь и по хакасам, и по русским... Сколько я за год объездила! Почти каждое воскресенье, где услышу: шаман там, кто - кто бы ни был! – Беру ребенка, еду туда.

И вот на станции Сом такая бабушка русская, беленькая. Симпатичная, такая добрая... Значит, мы с мужем приехали, сидим. А там кровать у нее, там она прием ведет. Кровать деревенская. Вот туда (она) девчонку садит и - чи-чи-чи-чи - шепчет. И я, значит поехала! (вошла в ИСС). Мой (муж) толкает: «Ты что, спишь?!» А эта уже туда упала на кровать девочка!..

Вот ездили мы три раза, и за три раза она сумела остановить это(т процесс)! Вот это же - физическое: ткани нарастают! И она сумела остановить! оден вдуж за изжом эн являн вик А виони оз это

(?) Обращались всегда не только к своим, но и к русским?

(!) Да. Это 72-ой год был. Советская власть, гонения. И прочее. Но тем не менее... Одним словом, я и в Москву съездила, к профессорам. Но, видя, что это не останавливается (я же в ужасе: я - мать!), естественно, я ищу любой вариант. see on massance. On nomaxanner oddy. - rosopres ess sausor seeds

...Его (тяжело больного язвенника) водили за руку в туалет, потом уже носить на себе стали сыновья. Ну, медицины нет в то время. Пригласили шамана и он камлал три дня и три ночи, обливал его семью ведрами холодной воды из колодца. И вот после этого тот вылечился и не болел никогда в жизни. Никаким образом это не сказывалось на его питании. Он ел все. Я его помню. Никаких диет у него не было. Попивал старичок. Вот шаман (помог) - больше он ни к кому не обращался.

Наличие шаманского дара и отказ от служения людям

Вот даже бубен мы играючи как-то взяли, ну и давай там изображать шаманов. Вечеринка была. Я пошла попробовала - чувствую: буквально тянет бубен! (19) «Ну, девчонки, чарабас! - говорю. - Увлечешься!..» Это уже предупреждение: шутя за это дело не берись.

В селе Уйбат он жил (ныне покойный) Ингижеков Кирилл Григорьевич. Чабан хороший был, всегда славился, получал награды какие-то. Коммунист. Но человек всегда, всю жизнь верил в шаманизм, шаманам верил. Вот это для него было также естественно, как природа, его окружающая, как он сам - то есть традиционного верования человек. А коммунист - это уже там другой вопрос. Он рассказал обряд. Я это записывала, но что-то не нашла сейчас записи. Расскажу по памяти.

Ингижеков Кирилл Григорьевич прожил примерно до 80-ти лет. Он рассказал обряд отбора в шаманы. Это было в 20-е годы. Было время эпидемий. болезней; врачей не было в аалах, обращались в

основном к шаманам.

И вот в одном небольшом аале (Узунжуль) умер шаман старый. После этого (люди) стали обращаться в соседние села, приглашать шаманов. А этот аал в горах находится, сложно было все время туда ездить. И вот шаманы предложили сделать обряд отбора. Как это выглядело.

Группа людей взяли с собой шаманскую одежду, взяли с собой туўр - бубен; шаманскую одежду полную - но вот чью, я не уточня-

ла и не помню.

(?) Может быть, прежнего шамана, умершего?

(!) Нет. Это использовали чью-то... От живого шамана. Это называлось хам кибін аалатханы по-хакасски: гостевание шаманской

жды. И вот они с края *аала* начали. Там уже это было заранее объявлено. Все готовились, конечно. Они заходят: «У вас будет гостить шаманское облачение». Вот они пришли. Каждый должен на себя эту шаманскую одежду надеть. (20) Там стол уже готов, угощают их. эту группу. А пока они угощаются, каждый в семье, сколько человек есть, надевают эту шаманскую одежду. Дети берут, значит, бубен. могут колотушкой (орба) поиграть-побить. И при этом шаманы наблюдают, которые пришли. У одних - никого нет, пошли дальше. Так в каждый дом входят. Вошли...

Я, кстати, это (описание обряда) нигде не читала! И я даже не рассказывала - это был мой секрет.

В следующий дом идет – там тоже. И каждый примеряет.

Теперь вот дошли до его (Ингижекова) жены. Я ее девичьей фамилии не помню, я-то ее бабушкой уже видела парализованной (когда она мне это рассказала). Тогда ей было 18 лет. Я полагаю. что это была красавица - светлое лицо, серые глаза, волосы такие длинные (это даже когда я ее бабушкой видела).

Она говорит, как надела (шаманское облачение), то ощущение было полное, «как (будто) меня охватили. А потом, когда бубен взяла, – говорит, – и вот само собой: я, – говорит, – в руках его держала, а у меня само собой *орба* потянула, я забила в него и пошла по кругу, – говорит, – и меня буквально тянет, кто-то тянет. Ладно, – говорит, – эти ничего не сказали. И я даже, – говорит, – откуда у меня? Я никогда не слушала там каких-то шаманских песнопений или слов – ну, комсомолка! А тут у меня что-то, – говорит, – полезло, я стала говорить... Но ощущение было полное, что это по мне одежда, это моя одежда!

Ладно, они вот это все обошли и потом сказали: «У вас есть шаманка. Она уже готовая шаманка. Ей просто школу надо пройти – надо помочь ей созвать ее *möceù*, показать их. Это будет сильная шаманка». И показали на меня, – говорит».

Это бабушка сама рассказывала, когда уже лежала парализованная. Она ощущения свои рассказала. «Но отец у меня, – говорит, – коммунистом был, он не разрешил».

Она была домохозяйка, потом чабаном работала вместе с мужем. И вот лет в сорок она заболела, и все по больницам, по врачам... И вот она у нас дома была на похоронах и говорила, что это ей за то, что отец тогда не разрешил шаманкой быть. «Из-за этого, – говорит, – я болею». У нее никаких таких болезней не могли определить. Потом ее парализовало, она парализованная десять с лишним лет пролежала. И она все время говорила: «Вот, мне отец не разрешил – меня наказали. Меня Ада наказал. Я и с Ада встречалась; Ада сказал, что я – шаманка, что я свой дар не реализовала».

Ада — это в какой-то мир они (кандидаты в шаманы) уходят, бывает и во сне это, и наяву они (духи) являются. Ада — вообще покакасски это «отец». Но здесь — шире: властитель, владыка. Вот если они ходят во сне к нему — то это через потусторонний мир проходка у них. В потусторонний мир идут, идут, потом попадают вверх кудато. И вот Ада, значит, это — Свет; он не показывается, они не знают, как он выглядит, и голос (слышат). А Свет не такой, как на земле. Необыкновенный какой-то Свет, очень мягкий. И Свет говорит ему (кандидату), что ты, скажем, будешь шаманом, не будешь болеть, если шаманом станешь. А если сопротивлялся — «Я не хочу быть шаманом!» — его тогда наказывали: или он заболевал чем-то, умирал, или его еще как-то наказывали.

Из-за легкого отношения (к шаманскому дару) потом было... Когда умер мой брат-шаман (Дмитрий Казачинов), у которого с 12-

ти лет была эпилепсия, я на похороны пошла... Перепрыгнула через канавку – хлоп: нога подвернулась. Потом я долго болела, вправляли. На похоронах я ходила хромой.

У матери тут же нашлось объяснение он меня наказал за мой отказ перенимать шаманство. До этого костоправ, дядя мой, предлагал моей матери учить меня 9-10-летнюю быть костоправом. Говорил, что у меня руки подходящие, но мать отказалась.

Теперь, когда шаман умер, он должен был кому-то передать это – если не передаст, он мучается – а в роду у нас это (*шаманство*) тянется. Ногу костоправ мне вправил, наш, домашний. Все обошлось.

Через какое-то время второй брат умирает. Но у него ничто (*шаманское*) никак не проявлялось. Он — другого рода (у матери другой муж был), не из рода Семи Волков (кстати, род Семи Волков обозначен у нас в VII в. на скале в древних тюркских письменах; это в Туве находится камень). Я прямо именно в тот момент ломаю ногу — все у меня правая страдает нога. Ломаю правую ногу. Я теперь полгода в гипсе. Мать опять мне объясняет: «Все-таки надо тебе этот «дар» как-то использовать».

Вот я начала писать.

Теперь, мой отчим – казалось бы, генетически ко мне отношения не имеет. (Он умер 75-летним, он умер – все зубы целые, и все говорил: «Вот я не знаю, как это зубы болят у вас?» Вот счастливый!). В том день именно, когда он умер, я попадаю в автомобильную аварию.

Это было вечером, осенью, 7 часов, сумерки были. На остановке «Юбилейная» в Абакане мы с приятельницей подошли к кромке асфальтовой дороги, видим: автобус и следом сразу через метр троллейбус стоит. Посмотрев на дорогу, я, не видя никого — транспорта нет — пересекаю бегом на скорости дорогу, и вдруг посреди, с правой стороны, из-за троллейбуса, из тени, выскочившая машина появляется передо мной. Я притормозила. Это подтвердили, заметили три человека, что я остановилась: моя приятельница, водитель и его жена, сидевшая с ним рядом в машине.

Но в этот момент меня в спину толкает (*что-то*) резко, причем мощная рука (я ее даже увидела – каким образом я не знаю, со спины)! Говорят, на затылке глаза имеет человек, вот как будто у меня на затылке глаза появились. Я увидела эту руку, ну и, значит, паль-

цы мощные, толстые, рука мощная. Толстая – толще, чем человеческая, с волосами черными такими... (21)

Толкнула – и резко под эту легковую машину попадаю. У меня сразу три перелома. Это было близко от автобуса – второй удар об автобус, и у меня четыре перелома. Затем – удар об асфальт головой, и я себя вижу с высоты (22) – лежачую, ну как Вам сказать... нелепо: ноги у меня как-то скрючены... Нелепо лежу и толпу вижу. Звуки я не слышу. Толпа вокруг меня. И я ощущаю, я пришла в себя и ощущаю: на спине у меня горит. Как у Ульяны Громовой вот звезда вырезанная, так у меня, как будто кожу сняли и эта рана кровоточит. «Жаль, что я умираю воскресенья», – у меня фраза первая. Порусски причем. А вторая, значит: «Ах как жаль, что я дочь не вырастила! Ну, думаю, ладно: в восьмом классе, уж как-нибудь».

Опять у меня беспамятство. А потом везли меня, привезли. По лестнице тащили – кости все трутся друг о друга, слышу: хрустят. И врач такой молодой, еле ноги волочет. Потыкал в спину, говорит: можете посадить, позвоночник цел. Причем эти русские муж с женой, я вечно буду благодарна им: остановили машину, погрузили, привезли, таскаются со мной... Это редкость в обществе... Ну и моя приятельница, конечно. И я приятельнице говорю: «Увези меня в реанимацию». А реанимация только в областной (больнице).

Меня снова волокут по лестнице. Я вспотела, чувствую, в организме такие изменения произошли, что мне скоро и каюк. Потом мне врач уже в областной объясняла: «Вам должны были сразу поставить противошоковый укол! А садить Вас ни в коем случае нельзя было, – говорит, – Вас надо было на носилки положить!»

Но меня привозят в областную, и тут у меня уже сознание поплыло: темно стало. Вот правильно говорят, что первым уходит зрение. Говорят, что покойник три дня слышит. Я все слышу – а темно. Я еще думаю: «Почему так темно?» Я потом приячельницу спрашивала: «В больнице что, свет отключили?» «Там столько света было, – говорит, – я плакала, глаза закрывала!» А мне темно. И слышу (я на носилках, около меня невысокого роста) кто-то мужским голосом говорит: «Давление у нее на нуле. Не будем принимать, она не наша, она городская; везите обратно, нечего!» ...

Мне быстренько укольчик. Укол – я все слышу. «Ой. – говорят, – она даже не дрогнула, ну все...» «Значит, я уже покойник...» А потом думаю: «Фига-с два вам, я вам покажу покойника! Теперь. – думаю, – укол поставили – я буду жить!» ...

Вот так я все время на правую ногу – все ломала ес, хромой должна была быть, наверно. (23) Как ягненок жертвенный.

(?) Почему должна быть хромота? И при чем тут жертвенный ягненок, которому делали три ноги?

(!) В народе говорили: когда жертвоприношение, то ягненка как бы отдают, приносят духам. А, допустим, когда хоронили, то ломали все, корежили: ложку специально расплющивали, что там с собой кладут, обязательно вот портят, одежду надрезают. Мне кажется, с этим связано.

(?)Все, что идет в иной мир, должно быть испорчено?

(!) Да

...У Е.А. племянник (*помал ногу*), у них и в роду был хромой шаман. И он тоже ломал ногу. Она говорит: «И мне досталось, я на даче упала, правую ногу ломала. Из всей родовы мы были наказаны, – говорит. – Но в последующем поколении пока, слава Богу, нет».

А вот с этим «толкнули». Лет через 10 тут у нас работала группа уфологов. А я не знала и пошла: думаю, интересно, что это за уфологи. Это в библиотеке областной. Собрались человек 20 самого разного возраста и положения в обществе. Они, оказывается, давно собираются вместе и какие-то беседы ведут.

Пришла очередь выступать молодой женщине из «Красного Абакана». Она рассказывает, что вот такого-то числа вечером она попала в автомобильную аварию, что ее... толкнули в спину. «Матушки мои, – думаю, – это же мой случай!» Это у нас практически в одно время, в один вечер.

Я тоже встала, рассказала. Потом я ее отозвала и говорю: «У вас были какие-то столкновения с такими людьми?» Она говорит: «Да вот через дом у нас там бабушка колдунья, – говорит. – И хорошее людям делала, и злое. Мне, в частности, она плохое сделала, – говорит, – жизнь вся вот так колесом, семейная жизнь. Умирала, – говорит, – она меня позвала: «Позовите ее, я хочу на нее дунуть, дар передать (24), добро сделать Людмиле», – говорит. Мать мне не разрешила: «А вдруг она окончательно тебя там угробит?» Умирала, – говорят, – вот даже без сознания уже просила: «Позовите, пожалуйста, позовите», – а я не пошла. И даже на похороны не пошла. Но, – говорит, – у меня все равно не ладится ничего».

Ну там всякие выводы делали, что надо будет к духу ее обратиться и поговорить с духом и каким-то образом отвязаться от нее.

А мать моя считала меня наказанной за то, что я от своего «дара» отказалась. Может, и она тоже...

Жизнь в избранничестве: служение музе хая

(?) Хайджи рассматривался наравне с шаманом? (25)

(!) Параллель была: и тут - ээзи, и там - ээзи. Хайджы Курбижеков Петр Васильевич, он в 70-х годах умер, ему что-то только за 50 лет было, вот у него было два эзи, два хозяина, две музы хая: одна всегда в юрте была с ним, а другая снаружи. И вот снаружи - она могла быть даже агрессивной. Когда идет сражение алыпов, богатырей, если кто в это время на улице попадал ей навстречу, она могла сшибить с ног. Такое было, енен выО зеры вымот вы И намени

Вот первая почему в юрте как бы обслуживала? Она слушателей увлекала за собой. Я на хайджы-то много ходила маленькая. Помню, на самом горячем месте этот, Санька звали его, он, значит (сидят же в позе полулотоса, изба - пол не деревянный, а земляной. кошма постелена). Санька вскочил и начинает по колену бить! А тот тоже ушел в какие-то сферы и не чувствует боли. А я маленькая, лет 6-ти, чему же больно!» - думаю. А они оба не чувствуют - их тут HCT!

Вот он (отец Г.К.) тоже хайджы был. А колхозная работа тяжелая. Там сено, да зима, холодина. А тетя говорит: «Вечером уже старушки собираются. И над трубками сидят, и ждут его. Ну, на всю деревню один хайджы. А сказание же, если начал - три ночи, пять ночей сказывали - если начал, его надо закончить. (26) А перед началом обязательно - как шаманское, там похоже очень - огонь покормили, потом у ээзи хая просят разрешение, вот это сказание будем сказывать. Он хайлит, разрешение просит; там зачин такой бывал, всегда один и тот же зачин - и вот он играет, просит разрешения. «Конечно, разрешит, почему не разрешить?» Это за него отвечали, за хая. И его кормили. Окропление делали. И вот нарост бывает на березе, он твердый, черные чаши (из него) делали. В черной чаше ставили то ли айран, то ли молоко... Наверное, айран: вот, мол. пусть угостится. Только потом начинали.

А когда заканчивали - тоже обязательно призывали, что вот мы все закончили. А если каким-то образом (не закончили), то он мог

заболеть - то есть его могли наказать духи хая или самого сказания - там уже эти герои, образы.

И вот они (старики) придут, а он - такой уставший, ест сидит: они ждут. А потом всю ночь - на чаткане. (27) «Я, - говорит (темя), - разозлюсь, сказание закончится, я говорю: «Уже прогоняй их!»» Дня три пройдет – опять приползут!»

Жуткая судьба. Я со стороны слушала, но мне было его просто

Была знаменитая тахпахчи, она из... забыла соок. Женщинам не разрешалось хайлить, вот это гортанное пение: говорили, что несчастливая жизнь будет и так далее, и так далее. А она уже 12-ти лет, у нее тяга такая была хайлить. И вот однажды, ей было уже 14 лет. родители уехали на покос, она без родителей собрала детвору, взяла чаткан отца и начинала перед ними играть. На чаткане она играла божественно! И хайлить начала. В это время - не заметила - родители подъезжают! Отец избил ее с наказом, чтобы больше она не занималась этим делом.

Ладно. Теперь она клянется-божится, что не будет - опять попадается. Не может она! В нее вселился хай ээзи. Хай ээзи перепутал мужчину и женщину и в нее вселился. Hane gars cary virts, it on riting strat cen

(?) Что это за дух?

(!) Ээзи – это хозяин; ну это как муза *хая*. Нечаянно вселился, перепутал, вот она и не может остановиться сама. Отец ее второй раз избил, третий раз... А потом уже лет 16-ти, махнул рукой и говорит: «Ну ладно, уж так, видно, ты создана! Я пытался остановить. Если ты будешь несчастлива в жизни - на меня не пеняй!»

Говорили, что в семейной жизни она была несчастлива

Духи наказывают: потеря шаманского дара

...Травник он (...) был. Потом увлекся деньгами, решил. что может деньги брать, и через два года почувствовал, что он пустой ничего не может делать. (28) Потом поехал в свои родные места, там провел обряд, и сейчас он уже месяца три или полгода восстанавливается. Самое главное, что ему духи сразу сказали, что этого не должно быть. И он, зная, пошел на такое.

(!) Так он не просто травник?

(!) Да. он просматривает, и у него хорошие энергетические каналы, пробки пробивал раньше. А теперь не может. Двойников из себя выпускает – посещает народ во сне. Прогуливается....

Духи ушедших

ringuler - Ro (TE) // missing traffer and property seven A region into

Хоронили шамана — там пещера такая, хоронили в пещере, а рядом на дереве вешали его $m\ddot{y}\ddot{y}p$, ленты все такие на ветру качались.

(Место захоронения нельзя было посещать.) «После (такого посещения). – рассказывала (...), – я была наказана: у меня умер семилетний ребенок. После этого я стала верить в шаманов и в родовую гору. (29) На гору никогда не всходила больше и относилась серьезно к этим делам».

- (?) Если шамана хоронили не на родовой горе, а где-то, то к этому месту тоже не приближались?
- (!) Шамана обязательно отдельно хоронят. Ну вот эта шаманка Ульян, например, ее похоронили отдельно, но туда ходить не боялись.
 - (?) Часто забирали душу у кого-то?
- (!) Говорили, что когда человек умрет и пройдет год он уходит в другие сферы. И ему мешать нельзя, часто звать его нельзя. Надо дать ему уйти, и он тогда вам, семье, своим родственникам даст в жизни что-то светлое, откроет пути какие-то. Только умейте не мешать. После года он прощается с землей, его уже никакие нити не держат. Он должен обязательно куда-то возвыситься в какие-то космические сферы. Если человек злое сделал он не может сильно возвыситься. Он где-то около, или его под землю забирают. А если человек добро совершил, он возвышается в эти сферы очень спокойно. Если часто зовешь, то вот эти узуты подземные могут перехватить этот хут он довольно слаб и беспомощен, в его облике потом могут на земле показываться и творить нехорошие дела.

Когда душа не могла возвышаться, там тоже шамана призывали, а что делали – я вам конкретно не скажу.

Вот кто-то умер, старушки сидят ночью караулят покойника. (30) На *чаткане* играют – гортанное пение покойники слышат. Считается, что обыкновенную речь не слышит его *хут*. Почему не спят: его *хут* отделяется ночью и ходит, а если ты подзаснешь (в это время твой *хут* тоже из тебя выделяется и ходит), то вот два *хута*

встретятся, и тот может захватить, увести. И поэтому стараются не спать.

И теперь вот эти причитания *сыт*, он же высоким голосом делается, а гортанное пение – низким: то есть необыкновенным, ненормальным. И вот покойник все три дня это слышит. (31)

Моя мать перед смертью в последнюю неделю – она уже знала, что умрет – всякие наказы мне дает и говорит: «У меня дети все взрослые, а поплакать надо мной некому». Я говорю: «Мама, ну неужели мы слезинки не пророним? Ты что?» Она говорит: «Ты меня не поняла... Хоть ты у меня и взрослая... По-старинному бы меня оплакать, попричитать...» Вот, думаю, задача: потому что никто уже не причитает, позвать тоже некого – никто не причитает.

Теперь, значит, когда (во время похорон гроб) вынесли во двор, я сестре говорю: «Я не могу не выполнить. Это же в виде просьбы было». И я только порог переступила, к гробу встала – и вот именно причитания, откуда – что! В жизни не причитала и в общем-то только фрагменты какие-то от бабушек слышала, но пошло-пошло-пошло!.. А потом мне говорили, что это ее хут помог. Я там всех аальцев назвала, кто помогал, и что она какая мудрая была, добрая – ведь это не просто говорить, это нужно сложить по форме тахпаха, красиво.

* * * * * *

- 1. На хакасском языке этот текст опубликован в альманахе «Ах тас-хыл», Абакан, 1991, №39, с.141-143.
 - 2. Орба колотушка бубна.
- 3. Мотив протягивания (пролазания) сквозь камень (расщепленное дерево, под колодой и т.д.) широко распространен в традиционной культуре различных народов; действие широко использовалось в ситуациях болезни; естественно, символизировало лиминальность ситуации, переход из одного мира в другой, обретение магических возможностей. Интересно, что встречается даже в христианской практике: в Болгарии близ Рильского монастыря, например, есть пещера св. Ивана Рильского, где до сих пор демонстрируют узкую щель/проход через камни и рассказывают соответствующие легенды.
- 4. Речь идет о традиционной хакасской юрте музейном экспонате под открытым небом в Абакане.
- Ср. с современными рассказами о том, как людей, попавших в НЛО, оперируют какими-то странными приборами и изучают их тела.
- 6.Текст записан от Л.В.Анжигановой (д.филос.н., проф. ХакГУ), присутствовавшей при беседе.

7.Ср. с последующим сообщением Г.Г.Казачиновой о том, что покойный слышит в течение 3-х дней после смерти, но зрение теряет сразу же.

8. Пура – мифическое ездовое животное шамана, которое часто соотносится с бубном.

9.За счет «вколачивания *тосей*» бубен приобретает дополнительную силу. Соотносимо с «оживлением бубна», в который «вдувают дух». Благодаря наличию духов, бубен становится как бы самостоятельным существом, ездовым животным, например, и приобретает возможность «тянуть за собой».

10. «Видящий во сне» – особая категория людей, способных получать информацию через сон, который рассматривается как заказное действо. В данном случае непонятно, видел ли хам Митрий просто вещие сны с такой степенью точности или был специалистом-сновидцем.

11. Видеть «печать смерти» на лице живого человека — широко распространенная способность, отраженная в том числе в художественной литературе (см., напр.: Лермонтов М.Ю. Герой нашего времени; Печорин видит «печать смерти» на лице Вулича перед выстрелом во время пари; Олеся в одноименной повести А.И.Куприна обладает аналогичной способностью и др. примеры).

12. Сжигание бумаги с изображением соответствующего предмета, плана, чертежа или вырезанных из бумаги фигур, как магический акт уничтожения основного предмета, широко распространено в современной магической (в том числе целительской) практике.

13.Ср. с запретами изображать святых и Бога на иконах в раннем христианстве и современных христианских течениях (см., напр., Адвентисты седьмого дня).

14. Информатор сообщила, что выросшая на могилке пшеница была гигантских размеров, чему все поражались.

15. Такой тип диагностики применяется в современной биоэнерготерапии (как более простом типе работы в сравнении с эниосуггестивным воздействием, рассчитанном на контакт с условным «биополем» человека); см. спец.: *Харитонова В.И.* Традиционная магико-медицинская практика и современное народное целительство. М.: ИЭА РАН, 1995.

16. Широко распространенный сюжет, соотносимый, например, у славян с запретами бросать что-либо по ветру перед собой, выбрасывать что-либо ночью на улицу, особенно бросать с порога, размахивать веником при метении и т.п.

17.При разговоре присутствовали представители интеллигенции г. Абакан, интересующиеся проблемами возрождения национальной культуры; для них, что было совершенно очевидно, возвращение изваяния, именуемого «Душа хакасского народа», на прежнее местонахождение, было важной проблемой.

18. Напомню, что с такого рода рубцами и наростами неплохо справлялся в своих телесеансах А.М. Кашпировский.

19.Вопрос о «тяге бубна» требует, очевидно, специального физического и психофизиологического исследования. Помимо многочисленных свидетельств такого «поведения бубна», отмечу, что аналогичная ситуация наблюдалась при экспериментальном сеансе, проведенном д-ром М.Харнером в один из дней (10 июня 1999г.) Международного междисциплинарного конгресса «Шаманство и иные традиционные верования и практики»: бубен Харнера, в который шаман «вдохнул» силу (дух), «водил» по очереди несколько пар ученых, желавших поучаствовать в эксперименте.

20. Известно, что любые шаманские атрибуты запрещено примерять и использовать посторонним лицам. Обычно часть одежды шамана сразу после камлания (по указанию кама) может надеть кто-то из больных, чтобы получить немного «шаманской силы». В этом смысле обряд, о котором идет речь, уникален.

21.У информатора произошел явный кратковременный «выход из тела», во время которого она получила возможность видеть в том числе «тонкую реальность».

22. Второй «выход из тела» — классический. Именно этот тип рассказа обычно фиксируется от тех, кто побывал в состоянии клинической смерти. Опубликованных данных сейчас вполне достаточно; см., напр.: Моуди Р. Жизнь после жизни. Исследование феномена продолжения жизни после смерти тела. М.-Рига, 1991.

23.Ср. мотив хромоты в фольклоре и верованиях, напр.: Неклюдов С.Ю. О кривом оборотне (к исследованию мифологической семантики фольклорного мотива) // Проблемы славянской этнографии (к 100-легию со дня рождения члена-корр. АН СССР Д.К.Зеленина). Л., 1979.

24. Формулировка «передать дар» выглядит странно. Известно, что в колдовской практике речь обычно идет о передаче «силы» (если говорят сами обладатели таковой) и передаче «чертей», «нечистых», «колдовства» и т.п. (если говорят сторонние наблюдатели из «непосвященных»). Ср. колдунов и шаманов в плане обретения «дара» и его характеристики: Харитонова В.И. «Шаманская болезнь» российских колдунов // Материалы конгресса «Шаманство и иные традиционные верования и практики». Ч.2. М.: ИЭА РАН, 1999, с.185-198; ее же. Наследование дара (знания) в колдовской традиции восточных славян // Материалы... С.288-298.

25.См.: Функ Д.А. «Шаманская болезнь» саяно-алтайских сказителей // Материалы... С.323-331.

26.См. подробный анализ состояния эпического певца и комментарий ситуации с незаконченным исполнением (в том числе на хакасском материале: $Трояков\ П.А.$ Промысловая и магическая функция сказывания сказок

// Сов. этнография. 1969, №2, с.34): *Харитонова В.И.* Магия прерванного повествования // Матэриалы... Ч.1, с. 207-212.

27. Чатхан — струнный музыкальный инструмент, под аккомпанемент которого, как правило, исполняют свои сказания хайджы.

28.Проблема оплаты труда шаманов, знахарей, колдунов и др. решалась во многих традициях таким образом: погоня за наживой за счет эксплуатации «дара» заканчивалась «наказанием» – сверхспособности исчезали. Однако так считают не везде. Особенно ярко «капиталистический вариант» отношений прослеживается в тех практиках, которые формировались поздно (напр.. Рейки в Японии).

Интересно, что современные исследования целительской практики психологами позволяют говорить о реальности исчезновения «дара» при погоне за наживой, поскольку при излишних нагрузках психика не выдерживает и человек утрачивает способности четкой работы в ИСС.

29. Женщины не имели права посещать родовую гору.

30. Обычай «караулить покойного» широко распространен у многих народов мира: это может сопровождаться сказыванием сказок и исполнением эпоса, непристойными играми (Кузеля З. Посижіне і забави при мерці в українськім похороннім обряді // Записки наукового товариства ім. Шевченка. Т.121,122 Львів, 1914, 1915; Трояков П.А. Промысловая и магическая функция...)

31.В данном случае речь должна идти не просто о необычном исполнении (ср., напр.: Мир звучащий и молчащий: Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999), но об исполнении с особым уровнем вибраций. Виброакустический компонент, кажется, никем не исследовался в отношении восприятия в глубоких стадиях ИСС и ситуациях ухода из жизни. Однако есть некие наблюдения, где речь идет о странных звуковых возможностях человека (Жизнь после смерти. М., 1991). Возможности виброакустического воздействия на человеческий организм на уровне клетки в настоящее время используются в медицинских приборах нового поколения (типа «Витафон», например).

* * * * * *

Being a chosen one and a gift of creativity: the destinies of Kham, Khaidgi, Takhpakhchi...

(V.I. Kharitonova speaks with the chairman of the Board of Khakasian writers Galina Grigorievna Kazachinova; from the materials of the 2000 summer expedition)

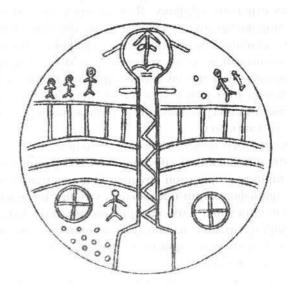
The unique materials are offered to the readers, which have been written down by the shamanic family who refused of the "shamanic gift". G.G. Kazachinova shares her memories about the meeting with shamans and storytellers about their unusual abilities, "shamanic illness" and

"shamanic school" and shamans' initiations. It tells us about the events, which took place in various periods of the soviet era, characterizing the cultural situation and the state of shamanic tradition. The informer's massages are distinguished by the utmost degree of trustworthiness, as she has taken part in most of the events described.

G. G. Kazachinova generously shares with the readers not only her knowledge, but also the personal experience of an individual, who for her all conscious life has been trying to avoid the destiny of a shaman and has been punished by the "spirits" for this. She succeeded in transforming her "shamanic gift" into a "gift of creativity" by becoming a writer, however she could never completely get rid of her "shamanic abilities", like, for example, well developed intuition, spontaneous clairvoyance, case of "leaving the body".

The interview presents not only the picture of shamanic past of the khakasian region, but also a rather wide panorama of the modern state of "shamanic movement", world outlook of those "involved into shamanic rituals", modern ideas of the intelligentsia, concerned about rebirthing of their national culture.

(Translated by G.Shibaeva)



Кармен Арнау Муро БЫТОВОЕ ШАМАНСТВО ШОРЦЕВ: К ПРОБЛЕМЕ ШАМАНСКОГО ДАРА

Произошедшие в последние годы в России политические перемены, сопровождавшиеся серьезными изменениями в идеологической и религиозной сферах, отчетливо выявили необходимость определить степень их влияния на трансформации мировоззрения коренных народов Сибири. Мне показалось, что эта проблема представляет достаточный интерес в качестве темы диссертации, над которой я начала работать летом 1997 года. По совету коллег я отправилась на поиски места сбора полевых материалов на юг Кемеровской области, в Горную Шорию. Приехав в поселок Усть-Анзас (среднее течение реки Мрас), я поняла, что как сама эта местность, так и шорский народ вполне могут стать предметом исследования и послужить источником получения информации для предполагаемой диссертационной работы.

Последующие поездки в 1998 и 1999 годах способствовали дальнейшему оформлению моего проекта и расширению области исследований на основе личных наблюдений и научных изысканий, подчиненных строгому графику. Я ограничила круг моих интересов изучением мировоззрения, главным образом проблем мифологорелигиозного синкретизма шорцев, а географию – несколькими населенными пунктами в среднем течении р.Мрас, входящими в состав Усть-Анзасской сельской национальной администрации Таштагольского района Кемеровской области, а также отдельными населенными пунктами в верховьях р.Кондома, в непосредственной близости к городу Таштагол.

В процессе моей полевой работы я пыталась изначально выявлять элементы шаманских и христианских воззрений у представителей самой старшей возрастной группы. Одновременно я отслеживала характер трансформаций идеологических представлений периода социализма и присущих ему материалистических (атсистических) элементов мировоззрения, наблюдала за новыми тенденциями, связанными с появлением неохристианства, деятельностью различных религиозных миссионеров.

Более всего меня заинтересовала проблема осознания шорцами собственной культурной самобытности через обращение к древним верованиям, что проявляется в первую очередь в формировании нео-

шаманизма при естественном обращении к оставшимся крупицам шаманской традиции и практики. У шорцев, обладавших еще столетие назад хорошо развитой шаманской традицией (1), к настоящему времени остались единицы шаманов старшего поколения; при этом все они могут считаться практикующими только в сфере бытового шаманства (2). Очевидный синкретизм мировоззрения местного населения испытывает одновременно влияние так называемой «глобальной идеологии», «глобализации» (в настоящее время являющейся доминирующей во всем мире и распространяемой, главным образом, через телевидение), в результате чего формируются ценности, приводящие различные культуры к универсализации. Схожие процессы соединения и синкретизации различных влияний и верований отмечаются у многих аборигенных народов в различных странах мира.

Особенно интересно в сложившейся ситуации наблюдать за трансформациями в области традиционной культуры. При всех сложностях современного культурного процесса до сего дня еще удается отыскивать среди пожилых шорцев людей, которые принадлежат к шаманам или знахарям. Последние, естественно, встречаются чаще. Можно сказать, что лекарская практика знахарского характера существует у шорцев и поныне. Мне посчастливилось в августе 1998 года не просто наблюдать такой сеанс, но непосредственно участвовать в нем.

* * * * * *

В поселке Верхний Анзас я познакомилась с Марфой Федоровной Кискоровой, которой на тот момент было 82 или 83 года; к сожалению, в 1999 г. эта женщина умерла. Она была малограмотной – имела 2 класса школьного образования. Марфа Федоровна лечила людей, переняв кое-что из практики своего отца, который, по ее сообщению, был шаманом (камом). Он умел, в частности, проводить обряд изгнания злых духов – алас.

Люди считали Марфу Федоровну «полушаманкой», знахаркой. Узнав об этом, я стала просить ее полечить меня. Некоторое время – совсем недолго – я умоляла ее через мою переводчицу помочь мне. Она согласилась заняться моим лечением за бутылку водки.

Марфа – маленькая старушка со сморщенным лицом, глазамишелочками, одстая во все синее, включая головной платок, завязанный узлом на затылке, – повела нас в сторону стоящих недалеко деревянных строений, окруженных забором. Мы вошли в одно из них, служившее, по-видимому, летней кухней. В домик вела малюсенькая дверь. Внутри было темно – окон не было, а свет проникал туда лишь через щели между бревнами да маленькое отверстие под потолком. Стены и потолок были черны от копоти. Вдоль стен тянулись лавки, стоял небольшой стол, покрашенный синей краской. Всю ширину одной из стен занимала полка, заставленная кухонной утварью; множество других предметов свисало с потолка.

Марфа предложила нам сесть. Я отдала сй водку и попросила облегчить мне боль. Она посадила меня в центре помещения на маленький табурет. Для начала старушка открыла бутылку, налила немного водки в металлический ковшик с ручкой, пригубила и дала мне, с просьбой сделать то же самое. Эта процедура повторилась несколько раз в течение сеанса, длившегося около часа.

Неожиданно она встала, зачерпнула немного воды и побрызгала на пол. Несколько раз лекарка выплевывала воду, прополоскав ею рот. Все время работы я сидела на табурете, а она ходила вокруг меня, проговаривая заклинание. Говорила она иногда задыхаясь, то повышая, то понижая голос, порой закрывала глаза. В правой руке Марфа держала белую тряпку, которой периодически проводила по моей голове, спине, а несколько раз – по всему телу. После каждого такого движения она сильно стряхивала тряпку, не прекращая ходьбы.

По мере нарастания ее сосредоточенности, она становилась резче, била меня тряпкой, грубо терла мне спину, лицо, грудь. Казалось, будто Марфа как бы окружала меня своими движениями, хотя тряпку она стряхивала вертикально, как будто выбивала из нее пыль. Заклинательница задыхалась, с нее тек пот, но она продолжала бормотать, изредка пропуская глоток водки. Один раз она подошла к двери и как будто с яростью вышвырнула что-то невидимое за порог, напоследок даже пнула это «что-то» ногой.

Покачиваясь, она села на скамью и через мою переводчицу спросила меня, не желает ли кто-нибудь мне зла. Потом она еще раз угостила нас водкой — заклинательный процесс продолжался. Она водила руками по моему телу, особенно по груди; стонала, приговаривая слова заклинания; неожиданно встряхивала меня, делая движения сверху вниз, будто на меня был надет чехол, а она хотела меня из него вынуть; наконец, дойдя до ног, она будто сняла с меня брюки или чулки и с силой бросила «это» в сторону улицы.

Старушка стонала и даже несколько раз вехлипнула. Потом она села, глубоко вздохнула и сказала, что надеется на мое облегчение. Сказала также, что она этого не забудет. Мы еще немного выпили, посидели – подождали, пока она успокоится.

За сеанс Марфа Федоровна выпила немного, но водка ударила ей в голову. Она поглаживала меня и говорила комплименты.* Потом сказала, что сеанс окончен. Вид у знахарки был усталый. Мы присели на скамью. Тут она обняла меня и в первый раз улыбнулась — видно было, что она, наконец-то, расслабилась. Мы поговорили еще немного: что-то — по-русски, что-то — жестами. — и распрощались.

В 1999 г. я хотела навестить Марфу Федоровну, но мне сказали, что она умерла. Материал, зафиксированный мною от М.Ф. Кискоровой, имеет несомненную ценность живого источника сведений о современной традиции бытового шаманства шорцев. Интересно, что Кискорова, считавшаяся в округе «полушаманкой» и, несомненно, обладавшая некоторыми целительскими способностями, никогда не переносила страдания «шаманской болезни», а сама говорила, что переняла от отца только некоторые навыки. Осуществленный ею заклинательный процесс (изгнание злого духа – алас) со всей очевидностью при этом свидетельствовал о глубокой и серьезной психической работе, которая отражалась в сильном физическом напряжении. Все это было заметно по поведению старушки, которая, конечно же, не шарлатанила и не пыталась нас обманывать: она работала со всей серьезностью, на которую была способна.

Хочу обратить внимание на то, что сходные явления и, в том числе, тип поведения наблюдались другими исследователями. Например, в заговорно-заклинательной традиции восточных славян фиксировались чрезвычайно близкие во всех отношениях описания заклинательных действ, направленных на изгнание «болезни» (фактически, видимо, "духа болезни") из пациентки (3), а также очень схожее поведение, психо-физические проявления и тип работы (4). Несомненно, все это свидетельствует о наличии особого «дара» у знахарок, «полушаманок» и других лекарсй, несмотря на то, что в научной среде принято говорить только о «шаманском даре».

* * * * * *

^{1.} См., напр.: Анохин А.В. Кузнецкие инородцы Томской губернии // Школа и жизнь Сибири. Томск. №2 (ноябрь, 1917 – январь 1918); Хлопина

II.Д. Из мифологии и традиционных верований шорцев (по полевым материалм 1927г.) // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск. 1978; Potapov L.P., Menges. Materialien zur Volkskunde der Türkvölker des Altaj. Berlin, 1934.

2. Дифференциацию понятий см.: Функ Д.А., Харитонова В.П. Шаманство или шаманизм? // «Избранники духов» – «Избравшие духов»: традиционное шаманство и неошаманизм. М.: ИЭА РАН, 1999 (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т.4).

3. *Харитонова В.П.* Заговорно-заклинательный акт в народной культуре восточных славян // Этнографическое обозрение. 1993. №4, с.91-106.

4. См., напр.: *Харитонова В.Н.* Как лечат заговорами. Знахарка из Малоярославца // Народное творчество. 1993. №7, с.20-23. *Ее же.* Традиционная магико-медицинская практика и современное народное целительство. М., 1995, с.173-188.

* * * * * * * uopues Hurepeene

ТЕКСТ ЗАКЛИНАНИЯ!

Абам пурунда кам полган. Мен анан арий урунпардым. Ол (отец) илекпеле аластан. Чазарга чазабалчан.

Аламна, аламна сын аш коргеле Аламна, аламна кайдиг темнер шабылганнар. Аламна, аламна аны аш кöргелен. Кайдиг темниг ол аламна - 2 раза урунгуннар. Ай чок эл чердин шабылганма? Ай кижиден Узудубе О-о-о öре турган кудайым. о-о-о оре турган Мариям. Эдектен таны кореберар. Эдектин танызы Кижиден урунду ба? Чок эл черден урундуба? Пос позуба айландырзан. 99 чаштыг ползан Шыны оннап, шыны түш кор. Аламна - 2 р.

Аламна перзаң аға
Ай кочен, кочен.
Элче черинең Пазылда ба?
Чок позуңнан қарындаштарыннан полду ба?
Ак адалыгларым
ой куннери
углерим.
ой тöлерим айланыш кöрер.
Тöлеринна пар кöргеле.
Фу эдектелигде сонуле тартыла
Эдектигде Эртиле.

О, аламна, аламна, Ай куннунан шыкыла. ай тоныле айлан келар, фу ... ақ сағаштығ эдектиг², фу, фу аан аразынға айлан келар Энчер состе алғызар, инге черге колғызар, зачем кунге чапылчызаар, зачем эл кунге апарчызаар, По сарығ тöлери эбес Зачем öреге шакылағылар.

Эде чаны шыкылар
Эн черде тазыл пар. Эзече.
Эн черде пазыл калзар
Эдиг чаныг пожанган,
Эди чаны шежилгалар.
Эдег чанга парар.
Аламна, аламна,
Кармен - ай шабылга тумче
Аламна, аламна
Тöлун толезинан.
Ады полза айда перар
Эди чанын пожангылар.
Эди чаны шыкылар.
Фу. эди чанын пожангылар.
Эди чанан шежил пар

ай позуннан чаныма Ай эл чердиннен шабылган ма?

О-о-о-о. Ак сағаштығ эдег пол Фу, Эди чанын пожанғалар Эди чанан шыкылар. (Последние две строки были повторены 6 раз).

* * * * * *

(Отец) - раньше шаманом был. Я кос-что от него переняла. Он (отец) ... ³ Лечить - вылечивал.

Аламна, Аламна⁴. Попробуйте открыть горы (хребет) Аламна, Аламна. Что за время настало. Аламна, Аламна. Узнайте (раскройте) это. Аламна, аламна. С чужой стороны ли? Или с духом покойника?⁵ О-о-о сверху смотревший Бог О-о-о сверху созерцающая Мария 7, по применя в поставления По подолу узнайте. От людей ли плохо. либо с чужой стороны. Или сама по себе. Узнай (разверни) 99-летний если будешь Правду узнай, правду покажи.

Аламна, Аламна ай, сама, ай, с чужой стороны прибившийся. Аламна, уходи туда. Ай, ай (потихоньку). С чужой стороны появился ли? Или от своих родственников?! Ай, белый отец. белое солнце. род мой. попробуйте вернуться

К своим предкам⁹ попробуйте вернуться. Фу. за подолы уцепитесь.

О, аламна, аламна, Из Луны-Солнца выйдите, За Луной вернитесь. Фу, с белыми мыслями подолы. Фу, фу, сквозь них вернитесь. Чужие слова взяли 10 Зачем за чужим миром закрываетесь? Зачем в чужой мир уносите? Это не из рода желтых 11.

Через тело выйдите
В чужой стороне корни есть.
В чужой стороне останьтесь,
Через подол освободитесь,
Сквозь тело развяжитесь¹².

Аламна, аламна, Кармен к лучам (лунным) опустилась. Аламна, аламна, ¹³ Если имя есть - назовите, Дайте фамилию¹⁴. Через тело освобождайтесь, Через тело выходите. Фу. через тело освобождайтесь. Через тело развяжитесь,

О-о-о-о!
С белыми мыслями подолы пусть будут!
Фу! Через тело освобождайтесь,
Через тело выходите.
(Последняя часть повторена 6 раз.)

* * * * * *

КОММЕНТАРИИ**

¹Шорский текст заклинания дается в расшифровке сопровождавшей К.Арнау Муро переводчицы (к.ф.н. Л.Н.Арбачакова); написание сохранено без каких-либо изменений. Часть пропушенных в переводе рефренов и восклицаний включена в русский текст (дана в скобках).

Мною прокомментированы только те места, которые наиболее важны для понимания текста как факта традиционной культуры.

² Здесь и еще однажды далее, видимо, описка. Следует читать: ак сагыштыг эдектиг.

³ Полностью предложение должно выглядеть так: "Он (отец) [мог] ситом *алас* делать". По тексту не ясно, является ли это свидетельство М.Ф.Кискоровой указанием на специализацию ее отца (и в этом случае он не мог считаться шаманом-камом) или же здесь, скорее, лишь уточняется способ проведения ее отцом обряда *алас*.

Сито как ритуальный атрибут шаманов и шаманствующих известно довольно широко. Можно сослаться хотя бы на аналогичные случаи использования сита/решета в венгерской народной традиции, проанализированные М.Хоппалом, см.: Хоппал М. Следы шаманизма в венгерских народных верованиях // Шаманизм и ранние религиозные представления. М., 1995. С.258-263. Этот предмет используется с магическими целями в иных, нешаманских, традиционных культурах - напр., у восточных славян (см. материалы Полесского архива ИСиБ РАН - сообщено В.И.Харитоновой).

Термин алас у всех тюрков Саяно-Алтая охватывает широкий спектр очистительных обрядов. В данном случае, судя по контексту, информатор, оказывая помощь пациентке, применила именно его. Алас в данном случае следует понимать как "обряд изгнания злого духа". Способ его проведения и язык заклинаний аналогичны таким же обрядам, известным, например, у телеутов и тувинцевшаманистов под названием чымыр (в разных фонетических вариантах) (подробно см.: Funk D. The Teleut Ritual Chymyr: Exorcism and Explanation // Anthropology and Archeology of Eurasia. Summer 1996. Vol. 35, no.1. P.83-104).

Впервые тексты, сопровождающие обряды такого рода у шорцев, были записаны в 1925-32 гг. Н.П.Дыренковой. Исследовательницей они определены как "обряд изгнания юзюта - üzüt šууаг" (Шорский фольклор. М.;Л., 1940, с.440; тексты и примечания см. там же. с.342-345, 440-441).

В начале 1980-х свидетелем по меньшей мере одного такого обряда у шорцев (на территории Усть-Анзасского сельсовета) был этнограф В.М.Кимеев. Магнитофонная запись обряда в 1982 или 1983г. представлялась на одной из студенческих конференций, ежегодно проводившихся в Томском госуниверситете. Этот текст так и остался нерасшифрованным и опубликован не был.

⁴ Рефрен "аламна. аламна" является традиционным в такого рода текстах. Перевод или этимология его обычно не предлагается информаторами, как не встречается и у исследователей. Заманчиво было бы видеть в нем обращение к Аллаху - Ала (аллах) + м (мой) + на (с; совместный падеж). Здесь рефрен может быть приблизительно переведен как "с Богом". Стоит обратить внимание, что в записях Н.П.Дыренковой этот рефрен был зафиксирован как ālym-myla или ālym-byla/ ālym-bla; в обоих случаях вторая часть термина также представлена аффиксом совместного падежа. В связи с возможностью вычленения основы ала следует обратить внимание на термин ала, зафиксированный в "Хакасско-русском историко-этнографическом словаре" В.Я.Бутанаевым с пометкой "шор." (шорский язык) со значением "ангел-хранитель" (Абакан, 1999, с.21), что делает наше предположение более реалистичным.

⁵ В шорском тексте значится "Ай кижидең Узудубе" (следует читать: ай, кижиден ўзўдўбе), что стоило бы перевести как "ай, с узютом человека [ли]?". где узют надо, вероятно, понимать как «дух» покойного.

⁶ Понятие "Бог" в оригинале передано иранизмом кудайым (букв.: мой бог). Появление термина кудай на Саяно-Алтае для обозначения верховного бога связывается в специальных работах с фактом выбора православными миссионерами этого слова для перевода христианского "Бог" в своих устных проповедях и в письменных канонических текстах. Надо обратить внимание также на то, что само слово кудай с тем же значением было зафиксировано, например, у бачатских телеутов еще в XVIII векс, до их крещения (по данным И.Г.Георги и И.П.Фалька).

⁷ Перевод обоих стихов вольный. Согласно оригиналу, должно быть "вверху стоящий Бог мой, вверху стоящая Мария моя".

⁸ На мой взгляд, данный отрывок текста следует читать и переводить так:

Ақ Аталыгларым.

Священные Аталыки (название горы Аталык?) мои, Ой, куннери углерим. Ой, солнечные предки мои, Ой, толлерим, айланыш ой, поколения мои, вернуться попробуйте [вы]!

⁹ Слово "предки" также употреблено неудачно. Из всех зафиксированных значений термина "тöл" здесь лучше всего было бы использовать "поколение" или, судя по контексту, "родня". То есть, "тöллеринна пар кöргеле" - "к своей родне с тех пор, как пойти попробовал..."

¹⁰ Далее в переводе пропущена строка. В целом все предложение в оригинале (с сохранением диалектных особенностей) и его перевод на русский язык могут выглядеть так:

Энчер сöсте алчызаар. Энге черге келчызаар.

Чужие слова берете [вы], В чужую землю приходите [вы]

Зачем кунге чапылчызаар,

Зачем к солнцу укрываетесь [вы].

Зачем эл кунге апарчызаар.

Зачем к народу под солнцем уносите [вы]?

¹¹ Следует читать: "Это не желтых поколения". Очень жаль, что сама М.Ф.Кискорова уже не прокомментирует этот стих.

Если предполагать, что речь шла о какой-то болезни, то можно указать на то, что "желтой" у шорцев, как и у многих других народов, называлась малярия.

Возможно и иное направление поиска. В начале 1980-х гг. в верховьях Мрас старики-шорцы рассказывали мне о делении людей на ак-белых, сарыг-желтых/рыжих и кара-черных. Имелся в виду весь внешний облик, в том числе и цвет волос. Это различие распространялось, по их мнению, на разграничение людей, как принято теперь говорить по силе "экстрасенсорного" воздействия.

Что в данном случае понимала Марфа Кискорова под "желтыми", трудно сказать.

Далее в переводе была опущена строка: "Зачем öpere шыкылагылар", которая может быть переведена как "зачем наверх вышли?"

12 В переводе опущена строка "в чужую сторону уходите!"

¹³ Далее оставлено без перевода *толун толезинан* [толун толезинан] - поколение от поколения, или же лучше - "семя от семени".

Словосочетания "дайте фамилию" в шорском оригинале нет.

Прим. отв. ред.:

 Этот психотерапевтический элемент использует большинство знахарок в финале заговорно-заклинательного акта.

**Комментарии к шорским текстам и их переводам на русский язык выполнены Д.А.Функом¹. Русский вариант текста, предложенный переводчицей (Л.Н.Арбачаковой), отредактирован.

* * * * * *

The everyday shamanism of the shortses: to the problem of the shamanic gift

This small article is a publication of the author's field material: a description of the evil spirit alas expulsion session and the text of this everyday shaman rite conducted in the Shorts and the Russian languages.

The article is a short story about the expedition of the Spanish researcher to the mountainous Shoriva, her interest is in the sphere of the present situation and the traditional culture of shortses. The world view and the religious problems especially transformation of the religious situation nowadays are of special interest. The researcher pays attention to the process of globalization which takes place in the region and the appearance of the neoshamanism. The author notes that a century ago Shoriya was a place with the developed shamanic tradition. Practically no traditional shamans are left now. However, C. Arnau Muro managed to get acquainted to a 82-year old woman, whose father was a kam, but she consider herself to be "a semishaman", because she took over only the everyday rites from him. The working session of M.F.Kiskorova which took place in the august of 1999 became the subject of the analysis. The researcher focuses the attention not only on the action itself but on the main character trying to estimate the "shamanic gift" of the informer and to compare her work with the practice of the other specialists of the healing and cleansing actions, for example with the East Slav sorcerers. The publication of the text is accompanied by the detailed commentaries made by D.A.Funk, a specialist in the ethnography and ethnology of the peoples of the South Siberia. (Translated by G. Shibaeva)

the me e liting (Shathir A. * * * * * *

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (проект 99-06-80110а).

Проявления «шаманского дара» в религиозных и магико-медицинских практиках

Стэнли Криппнер ПРИЗВАНИЕ – ИСЦЕЛЯТЬ: элементы шаманизма в практике бразильских духовных целителей

Введение

Шаманов можно определить как санкционированных обществом практикующих личностей, которые преднамеренно входят в измененные состояния сознания, чтобы почерпнуть силы и знания из "мира духов". С точки зрения психологии шаманы получают информацию, недоступную для людей, находящихся в обычном состоянии сознания. Обретенную таким образом информацию они используют для целительской помощи, а также для решения других задач, стоящих перед общиной. Шаманы направляют ее на снижение стресса и улучшение условий жизни в той социальной группе, которая дала им их шаманский статус. В целом они в большей степени способны контролировать измененные состояния сознания (а также "духов" — сущностей, с которыми, по их утверждению, они общаются), чем другие магические и религиозные деятели, такие как жрецы или медиумы, хотя границы между этими категориями трудно уловимы (Ктіррпет, 1992; 149).

В данной статье описываются мои встречи с бразильскими духовными целителями и обсуждаются пути, какими они приходят к своему призванию, а также элементы шаманизма в их практиках.

Исторические и этнографические факты

Впервые африканские рабы были привезены в Бразилию в 50-х годах XVI века для работы на плантациях в северо-восточной части этой тогда еще португальской колонии. Общее число рабов, вывезенных в Бразилию, составляло болсе 4 млн. человек. Многие из них были проданы в рабство не без содействия своих же алчных соплеменников с западного побережья — родины различных первобытных культур, таких как Йоруба, Дашомей, Мале, Йейе, Фуло, Фанти и Ашанти (Barbosa, 1989). Проникновение системы их верований в бразильскую культуру выразилось в рассказах о духах и божествах оришас (огіхаѕ), олицетворявших силы природы. Могущественные и ужасающие, но настолько человечные, что с ними можно разговари-

вать, обращаться к ним с просьбами, ублажать их духовными подношениями, *оришас* были частью культур, привнесенных в Бразилию рабами. Представления о существовании двух реальностей: видимой – *айе* и невидимой – *орум* являются общими для многих африканских верований, но взгляды Йоруба на то, как соединить эти две реальности (через *айше* – духовную энергию) оказали определяющее влияние на духовные практики их соседей (*Barbosa*, 1989).

Однако по прибытии в Бразилию рабам было запрещено пользоваться их языками и следовать их обычаям. Рабов принуждали принимать католичество и посещать церковные службы. Собственные молельные собрания им разрешалось проводить лишь при условии, что это будут действительно христианские службы в церквях с изображениями Иисуса Христа, Марии и других христианских святых на алтарях. Таким образом, рабам пришлось надеть на своих оришас "белые маски" христианских святых (Bastide, 1960). Олорум, бог созидания, стал Богом-Отцом или Исговой. В культуре Йоруба Олорум (как и другие "боги неба" в западно-африканских культурах) считался благодушным, но отстраненным от человеческих дел. Именно дети Олорума стали заступниками людей в их повседневной жизни, они-то и превратились для рабов в Иисуса и католических святых. Сын Олорума Обатала, бог небес и чистоты, стал Иисусом Христом. Дочь Обатала Йаманья стала Девой Марией, а трое его детей Оган, Ошусси и Ошум превратились соответственно в святых Георгия, Себастьяна и Екатерину. В мифологии Иоруба нет прямого двойника Сатаны. Наиболее похожи на него Эшус и Помбаирас (или *Eшас*), посланники богов, а также *ifas*, стражи храмов. Эти божества подшучивали над людьми, путая их молитвы, давая одним то, что просили другие (Verger, 1985). Они считались чрезвычайно умными духами, обычно в начале или конце церемоний полагалось их ублажать.

В некоторых областях Бразилии в роли защитников выступали и другие духи. Мудрые старые рабы-негры — претос вельос (pretos velhos) были архетипными образами предков, а кабоклос (caboclos) — духи-проводники индейцев — воплотили лучшие черты коренных южно-американских индейцев и их частично африканских потомков. Обе разновидности духов играли важную роль в церемониях целительства, во время которых они, как считалось. действовали через медиумов, овладевая их телами. Были и другие духи, которым приписывались целительские силы, — это кряншас (criancas), т. е.

дети, умершие во младенчестве, а также предки целителя, множество коих могло появляться во время сеанса исцеления.

В ранних африканских культурах, как и во многих нынешних традиционных, человек виделся существом, неразрывно связанным с природой и своей социальной группой. Каждый индивидуум воспринимался как составная часть в сети родственных отношений, существующая лишь во взаимосвязи с семьей или общиной. Напряженные или разрушенные общественные отношения считались главной причиной заболевания: гнев, ревность и зависть могли привести к тяжелой болезни. Для поддержания здоровья были необходимы гармоничные взаимоотношения с общиной. Не менее важны также были отношения общины со своими предками. И в то же время для поддержания благосостояния как отдельного человека, так и всего сообщества были жизненно необходимы упорядоченные отношения с силами природы, олицетворяемыми оришас. Африканцы знали, что болезнь имеет естественные причины, но верили, что причины эти вызваны нарушениями в отношениях между людьми и их социальной и природной средой. Задолго до того как западная медицина признала этот факт, традиционные африканские шаманы и другие целители утверждали, что экология и межличностные отношения влияют на здоровье людей (Raboteau, 1986).

Африканские религиозные обряды сопровождались жертвоприношениями; в результате адепты получали возможность контакта с духами, либо инкорпорирования *оришас* и духов предков в свое тело – это позволяло им «прорицать», предупреждать общину о грядущих бедствиях, ставить диагноз болезни и предписывать лечение.

Человек, которым овладевали духи (с помощью его тела они говорили и двигались), шел на это добровольно и после окончания переживния обычно утверждал, что ничего не помнит.

"Транс" или измененное состояние сознания, требующее добровольной отдачи психики и тела медиума *ориша*, вызывается танцами, пением и барабанными ритмами. Профилактическое целительство предполагало использование амулетов, а также ведение образа жизни в рамках, обусловленных запретами своей культуры. Лечение больных включало травяные снадобья, молитвы и священные жертвоприношения.

Из африканских практик в Бразилии лучше всего сохранились те, которые позволяют *ориша* овладевать телами людей. Практики "инкорпорирования" были основными в западно-африканском ша-

манизме; они встречаются и в других частях света. "Инкорпорирование" отличается от "шаманских путешествий", в которых шаман покидает физическое тело, чтобы посетить духов в других сферах, таких как "нижний мир" или "верхний мир" (Peters & Price-Williams, 1981).

Бразилия объявила о своей независимости в 1822 году, а в 1888 году было отменено рабство. С середины 50-х годов XVI и до конца XIX века почти пятнадцать поколений бразильцев слушало истории об *оришас*, смерти от дурного глаза, заболеваниях, излеченных по совету духов, и браках, сохраненных благодаря их вмешательству.

За немногим исключением (например, Шанго в Тринидаде, Сантериа на Кубе, Вуду на Гаити и в штате Луизиана) африканские традиции в конце концов были утеряны рабами, привезенными в Новый Свет из европейских колоний. Однако негритянские "церкви крика" (shouting churches), возникшие в Соединенных Штатах из протестанского движения, напоминают западно-африканские ритуалы. Но вместо того чтобы позволять оришас овладевать их телами, приверженцы «церкви крика» во время своих экстатических переживаний "наполнялись святым духом". Эти изменения в состоянии сознания вызваны церковной службой, эмоциональным воздействием проповедей, песен, молитв (Raboteau, 1986).

Считается, что Кандомбле (Candomble), в котором сохранились древние имена многих западно-африканских оришас, из всех бразильских духовных движений наиболее схоже с африканской религией Йоруба. Наименование Кандомбле, вероятно, происходит от слова "candombo" – так называли групповой танец, который танцевали рабы на кофейных плантациях. В 1830 году в Сальвадоре три освобожденные женщины-негритянки купили заброшенную мельницу, чтобы основать здесь первый постоянный храм Кандомбле. Бывшие рабыни стали "матерями святых" (maes do santos), а их ученицы — "дочерями святых" (filhas do santos).

В Африке главную роль в священных ритуалах обычно исполняли мужчины. В Бразилии, однако, эти ритуалы часто приходилось совершать женщинам, поскольку рабы-мужчины были больше заняты тяжелым ручным трудом. Многие женщины-рабыни приобретали исключительную власть, становясь наложницами своих хозяевпортугальцев, которые утверждали, что практика африканских ритуалов необходима для поддержания их сексуального мастерства. Три освобожденные женщины, основавшие первый храм Кандомбле,

отстранили мужчин от выполнения основных ролей; им разрешалось только быть ассистентами и бить во время службы в барабаны. В наши дни "матери" и "дочери" учатся петь, бить в барабаны и танцевать, чтобы изменять состояние своего сознание, "впадая в транс", когда их разнообразные духи желают через них действовать. Они также изучают травы, учатся готовить специальные отвары и снадобья, необходимые больным членам их общин. Практика Кандомбле различается в разных областях.

В городе Сальвадор и в древних местностях штата Бахия существуют три основных ветви Кандомбле; здесь имеется около 700 храмов. Самый древний из сальвадорских храмов (terreiros) — Каса Бранка (Белый Храм) взят под защиту государства на основании закона об охране исторических памятников. В церемониях некоторых храмов Кандомбле участвуют медиумы-мужчины — "отцы" и "братья" святых (раіз do santos и filhos do santos). Имена и изображения оришає варьируются. Например, Обатала упоминается как Ошаха; Йаманья изображается то как прекрасная дама, то как морская нимфа или русалка.

В 1818 году зародилось еще одно духовное движение, лекарская практика в котором была основана на принципах гомеопатии. Его адепты утверждали, что самые эффективные лекарства — это очень малые дозы веществ, вызывающих симптомы, подобные тем, которые подлежат исцелению. К 1840 году гомеопатия уже распространилась в Рио де Жанейро, практика целительства в пределах этого духовного движения расширилась и стала включать в себя молитву и наложение рук. В 1858 году эта группа была воодушевлена появлением "Книги Духов" Аллана Кардека, французского спиритуалиста (или спиритиста — он предпочитал, чтобы его так называли). Книга Кардека была переведена на португальский язык и сразу же стала сенсацией. В ней описывалась вера более изощренная, нежели Кандомбле, заманивающая африканских оришае барабанными ритмами и свидетельствами почтения.

Это учение поддерживало доктрину о реинкарнации и важности "инкорпорирования" духов в обрядах целительства и религиозных церемониях, однако медиумы-кардесисты изменяли состояние сознания менее впечатляющими способами, чем практикующие в Кандомбле: обычно "обращением внутрь себя" (часто этому способствовала мягкая музыка и присутствие благожелательно настроенной

группы) и обеспечением "канала" для слияния со своими "духами - проводниками" (Krippner & Villoldo, 1987).

Кардесизм приобрел известность как духовное движение, утверждающее, что человеческая душа заключена в своем собственном полуматериальном теле, называемом "периспирит". В течение жизни периспирит принимает форму материального тела; после смерти душа переходит в другое тело, чтобы продолжить свое духовное развитие. Целительство наложением рук направлено больше на периспирит, чем на физическое тело. Современные кардесисты продолжают поставлять клиентов практикующим гомеопатам.

Умбанда (Umbanda), третье духовное движение, возникло в 1904 году, но не могло оформиться до 1941 года. Это время потребовалось основателям Умбанда для контактов с духовными лидерами американских индейцев, учивших их, как "очистить" африканские ритуалы. Название, скорее всего, произошло от санскритского слова аум банда (Aum-bandha) – божественный закон. В "низких" сектах Умбанда изменению состояния сознания могут способствовать барабанные ритмы, песнопения, курение сигар, питье рома, принесение в жертву домашней птицы и небольших животных, а также рисование мелом на полу кабалистических знаков.

Проявлением измененных состояний сознания было не только инкорпорирование духов, но обретение психофизического состояния, которое обеспечивало хождение босиком по битому стеклу и заклинание змей без получения травм и телесных повреждений. "Высокие" секты Умбанда в таких практиках не участвуют. Они используют методы введения в транс, напоминающие Кардесизм. Обе группы подчеркивают важность инкорпорации духов, и все умбандисты почитают Иисуса Христа. К тому же для святых здесь используют большей частью не африканские имена, а христианские.

Есть и другие бразильские духовные движения (например, Piji, Batuque, Caboclo, Quimbanda, Macumba, Tambour de Minho, Xango), но главные синкретические направления — это Кандомбле, Кардесизм и Умбанда. В некоторых научных трудах Кардесизм относят к спиритизму, в то время как Умбанда, Кандомбле и другие движения называют "афро-бразильскими сектами". Если попытаться отобразить это графически, то ближе других к африканским корням окажется Кандомбле, Умбанда - в середине, а в конце будет Кардесизм, хотя и в нем сохранены духи рабов (pretos velhos) и потомков освобожденных рабов, породнившихся с индейцами (caboclos).

Несмотря на то, что церемонии и обряды трех главных духовных движений отличаются друг от друга, их объединяют три постулата веры: у людей есть физическое и духовное тела, невоплощенные духи находятся в постоянном контакте с физическим миром, люди могут научиться инкорпорированию духов с целью познания.

Пути призыва к исцелению

В Йоруба и в других западно-африканских традициях религия и медицина были взаимосвязаны, что нашло яркое отражение в мифах и ритуалах, объясняющих природу мира, здоровья и болезни. Жизнь изображалась как позитив, как естественный путь достижения здоровья, плодовитости, процветания, успеха для человеческих существ. Однако в мире существовали силы, которые могли помешать пюдским поискам благоденствия. Главная функция религии и медицины – предотвратить беду и гарантировать успех (Raboteau, 1986). Такой взгляд на мир все еще прослеживается в сектах. Многие бразильцы становятся духовными практиками, чтобы помочь себе и другим обрести здоровье и счастливую судьбу.

За два десятка поездок в Бразилию, совершенных с 1973 по 2000 годы, я встретился с более чем двумястами спиритамицелителями и присутствовал не менее чем на 50-ти сеансах, на которых они могли достигать измененных состояний сознания, инкорпорировать духов, а также предпринимать попытки разного рода целительства. Я беседовал со многими практикующими целителями, последователями движений Кандомбле, Умбанда и Кардесизма, спрашивал их, как они научились инкорпорировать духов и пришли к целительству. Я брал интервью также у некоторых практиковэклектиков, объединяющих несколько духовных традиций, иногда даже в комбинации с западной медициной, психотерапией и восточной философией. Оказалось, что для различных индивидуумов существовали разные пути принятия этих социально-психологических практик. Но в конечном счете они стали чувствовать себя комфортно в измененном состоянии сознания (транса), сделав своей практикой инкорпорирование духов и приняв обязательство посвятить часть своей жизни или всю жизнь служению другим людям. В ходе этих бесед были выявлены пять методов получения "призыва", которые описываются ниже.

1.У отдельных личностей возникали сны, видения или медитативные образы прошлых жизней, духов или умерших родственни-

ков. Это стимулировало интерес к духам и в конечном итоге побуждало индивидуума начать обучение, чтобы стать целителем и медиумом. В то же время некоторые из этих людей утверждали, что духи овладевали ими спонтанно, неожиданно, совершенно без всяких усилий с их стороны или каких-нибудь формальных церемоний и ритуалов.

2. Некоторые индивидуумы были выходцами из семей, традиционно занимающихся спиритизмом. В раннем возрасте они наблюдали за тем, как духи вселялись в их родителей, братьев, сестер или других родственников. Позже такие медиумы получали возможность развивать свои способности, т.е. продолжать семейную традицию.

3. Кое-какие целители начинали посещать церемонии из любопытства, потом безвозмездно работали в спиритических центрах, проводя время со стариками, немощными, больными, калеками и сиротами. Постепенно эти индивидуумы вливались в движение и получали инструкции по инкорпорированию духов и целительству.

4. Отдельные лица определились как потенциальные медиумы при обращении в центры за помощью или же когда во время их болезни им помогал целитель-спирит. В качестве необходимого курса лечения им советовали посещать занятия, а инкорпорирование духов рассматривалось как необходимая часть их лечения.

5. Некоторые медиумы пришли в секты после посещения лекций или чтения книг по этой теме, особенно если в них рассказывалось о мировоззрении спиритов и подчеркивалась идея альтруистического служения, говорилось о важности реинкарнации и инкорпорирования духов. Их привлекла убеждающая сила философии спиритов, особенно в вопросах смерти, страдания и смысла жизни.

Иногда первоначальные ответы на мои вопросы бывали неопределенными, но когда я начинал подробно расспрашивать людей об их жизни, в беседе проявлялись один или несколько из перечисленных методов призыва. Медиумы обсуждали разнообразные темы, но, беря во внимание цель данного исследования, я сосредоточусь на том, как они получили "призыв". Ниже обсуждаются пути "призыва" в медиумы в трех главных духовных сектах, взаимосвязь этих пяти методов и сходство между медиумизмом и шаманизмом.

Кандомбле

В 1983 году я посетил Каса Бранка (Белый Храм), один из старейших центров Кандомбле в Бразилии. Его история начиналась с простой мельницы, ставшей первым центром этого движения в Бразилии. Первые здешние "матери святых" были последовательницами женщины по имени Марселина, которая благополучно управляла паствой вплоть до самой своей смерти. Но преемственность была нарушена, когда две разные "дочери святых" заявили о своей претензии на правление. Одна из них с половиной паствы покинула дом и купила другое здание у француза по имени Гантос. Ее последовательница Пулькериа стала одной из самых известных медиумов в Сальвадоре, а дело ее унаследовала племянница Мария Эсколастика да Концео Назаре, больше известная как Меа Менинха де Гантос (Мать маленькой девочки Гантос).

Меа Менинха, живущая со своей семьей в Каса Бранке, за неделю до нашего приезда отметила свое 83-летие. Ей было приятно вспоминать о прошлом, и она рассказала мне, что ее дедушка был рабом из Дагомеи, а бабушка Мария Юлия Назаре была жрицей, покинувшей первую мельницу. Меа Менинха вспоминала: "Бабушка Nazare могла, взглянув на человека, поведать всю историю его жизни. Я не могу этого, потому что я только внучка".

Согласно Меа Менинха, "если однажды тебя призвали *оришас*, другого пути у тебя нет". Если ты откажешься от призыва, то можешь заболеть физически или духовно. Единственное средство защиты от таких болезней – найти своего духа-помощника и пойти по священной тропе. Если твой *ориша* не появляется в твоих видениях, его можно отыскать через медиума, который в измененном состоянии сознания "бросит ракушки" и изучит получившийся паттерн. Считается, что *Ифас*, охраняющий храмы, подтолкнет падающие ракушки в нужном направлении, чтобы *ориша* клиента проявился.

Прежде чем покинуть храм, я встретился с дочерью Меа Менинха, Клеоса Миллет. Она восторженно выражала свою преданность традициям Кандомбле. Клеоса Миллет рассказала о праздновании дня рождения своей матери, поздравить которую пришли многие, даже Жорж Амаду, самый известный из современных бразильских писателей, часто ассистирующий в местных ритуалах Кандомбле и отразивший в своих произведениях соответствующие знания.

В 1986 году до меня дошло известие о смерти Меа Менинха. Какое счастье, что я имел возможность взять у нее интервью за три года до этого печального события. Ее случай ясно показывает, что семейные традиции являются сильным предрасполагающим фактором для призыва, который, по ее утверждению, был получен от ориша в сновидениях и видениях. Меа Менинха отвечает всем требованиям, предъявляемым к шаманам-практикам. Она воспринималась в своей социальной группе как духовный практик, использовала "транс" для посещения мира духов и применяла полученный опыт, помогая своим клиентам. Однако Винкельман (Winkelman, 2000) разграничивает шаманов и медиумов по двум основным показателям: медиумы обычно действуют в обществах с более сложным уровнем политической и социальной интеграции; медиумы в меньшей степени могут контролировать свой опыт инкорпорирования духов, чем шаманы.

Умбанда

Я присутствовал впервые на целительской церемонии Умбанда в Сан-Пауло в 1973 году. Во время вечернего сеанса я разговаривал с несколькими медиумами. Они утверждали, что были "призваны" разными способами. Две женщины средних лет рассказали, что это случилось во время их первых церемоний со свечами и барабанными ритмами, когда духи спонтанно овладели ими. Молодой человек поведал мне, что начал служение в секте Умбанда после того как заболел и медиум сказал ему, что его болезнь – это "приглашение" начать обучение.

Трое членов группы (две женщины и мужчина) выросли в семьях, где были медиумы. Один из них в юности упорно отвергал мысль о том, чтобы стать медиумом, и только позже принял ее, последовав призыву, полученному во сне. Четыре члена группы (все женщины) пришли в секту через дружбу с умбандистами или через участие в благотворительных проектах, спонсируемых сектой. Обряды Умбанда отличаются барабанными ритмами, помогающими пробудить духов (pretos velhos и caboclos) к инкорпорации, а также вызвать духов умерших родственников и/или criancas — детей, умерших во младенчестве.

В 1973 году мы с коллегой прибыли на церемонию с опозданием, но тем не менее были тепло встречены. Медиумы в белых одеждах уже танцевали под барабанные ритмы. Изысканный алтарь был

покрыт картинами, фотографиями, статуями *оришае*, христианских связу.... святых и умерших родственников. Примерно через полчаса после начала танца, движения медиумов стали более заторможенными, паза их остекленели или закатились, и создалось впечатление, что они вощли в измененное состояние сознания. Теперь танец отличалбольшой энергетической активностью, тела обильно покрылись потом, разноцветные бусы качались взад и вперед. Один из медиумов обходил толпу прихожан с курительницей, чтобы очистить нас перед началом целительского сеанса. Большинство медиумов один да другим стали сотрясаться в экстатических конвульсиях и судоротах: это pretos velhos овладевали их телами.

Слившись с духами, медиумы были готовы к исцелению тех, то нуждался в их помощи. Мы с моим коллегой вошли в целительский круг и попали в теплые объятья. Медиумы интенсивно массировали руками каждую больную часть тела исцеляемого, затем деати руками каждую больную часть тела пецеличении сеанса перерыв и переходили к другому клиенту. По окончании сеанса переходили к другому клиенту. перерыв и переходили к другому клиенту. По переходили к другому клиенту. После выдоствение эшус, дабы эти после путоватые божества не навредили успешному целительству. После один за другим вышли из комнаты. После ритуала другим вышли из комнаты. После ритуала медиумы один за другим вышли из компати. выдели их за угощением. Они были облачены в обычные улич-реживаний во время только что происшедшего инкорпорирования

— только что происшедшего инкорпорирования жании во время только что происшедшего пласт гранса — какое отсутствие воспоминаний после состояний транса ключевой элемент, отличающий медиумов от шаманов, хотя, конечно правил без исключений (Peters & Price-Williams, 1981)*.

К_{ардесизм}

Духи, овладевающие последователями Аллана Кардека, отли-р_{теtos} друг от друга в разных местах; в их число васильно учителя, умершие родственники и духовные васточные учителя, умершие родственники и духовные вастигий В работе Кардека, наставники из различных мировых религий. В работе Кардека, кублика из различных мировых религий. В работе Кардека, опубликованной впервые в 1857 году (Kardec, 1972), описываются с колько типов медиумизма; не все они изначально связаны с диностикой и целительством. Например, во время поездки в Санродо в 1983 году наша группа наблюдала Джоао Пио де Акмеида Прадо, который во время дневного сеанса контактировал с духами. На осле он утверждал, что в него вселялись духи Мане, Пикассо, Ревы ора и Прадовительного из художников. Он н Селе он утверждал, что в него вселялись духи Мане, гикаесе, вора и Портинари, и рисовал в стиле каждого из художников. Он водал в транс очень впечатляюще: вздыхал, стонал, все его тело

извивалось, - а потом устроил настоящее представление, воспроизведя 10 пастельных рисунков, убедительно доказывающих правоту его слов, затратив на них не более часа.

В Спиритической федерации в Сан-Паоло, где я был в 1973 году, пятью медиумами, сидящими вокруг стола в отдельной комнате, проводилась диагностическая и прогностическая работа. После молчаливого общения со своими духами-помощниками, каждый из них получает сложенный лист бумаги, на котором написано имя клиента. Сделанное заключение (предположительно, продиктованное духами) записывается секретарем для дальнейшего исполнения. В особо критических случаях запрашивается несколько сообщений у разных медиумов об одном и том же клиенте и "большинством голосов" принимается решение по диагностике и лечению.

В целительской комнате медиумы, инкорпорирующие духов, совершают разнообразные "очищающие пассы". Обычно руки медиума движутся в воздухе, предположительно вступая в контакт со своими духами-проводниками, затем - вокруг "ауры" клиента в той части тела, которая нуждается в лечении. Медиумы утверждают, что духи указывают их рукам правильное направление. С клиентом нет физического контакта, т.к. "очищение" сосредоточено на периспирите, который в свою очередь воздействует на физическое тело.

Медиум-кардесист Кармен Мариньо (Marinho) рассказывала мне, что на протяжении нескольких лет она была способна инкорпорировать духов, получив первоначальный призыв во сне. Однако явившееся ей существо утверждало, что оно - ее собственный дух из прошлой жизни, в которой она была цыганкой. Это существо стало для Мариньо самым главным духом и руководит большей частью ее целительской работы. DESIGNATION WHO IS A SHOULD RESIDENCE

Муж Кармен Джарбас Мариньо, известный в Сан-Паоло инженер, разработал в Спиритической федерации программу трехгодичного курса для медиумов, основывая свою типологию медиумизма на работах Кардека, в первую очередь на его "Книге медиума", пробудившей в нем первоначальный интерес к спиритизму. За время обучения по программе Мариньо студенты очищают свои чакры или "центры энергий" и устанавливают связь с духами. Их учат, как отличать послания духов от своих собственных мыслей и проекций. Они учатся распознавать "навязчивость" (когда "низкий дух" влияет на поведение личности, вызывая навязчивые мысли, фобии, принудительное поведение или психосоматические заболевания) и "одержимость" (при которой "низкий дух" берет власть над человеком на короткий или длительный промежуток времени). Кроме того, студенты узнают, что многие проблемы их клиентов не требуют для своего разрешения вмешательства духов.

В 1985 г. я беседовал с доктором Эдсон Кальваканти де Кверос, врачом из Ресифи, изучая его феномен. Он утверждал, что несколько лет назад им овладел дух умершего немецкого врача, жившего в первой половине ХХв. Дважды в неделю Queiroz оперировал бедных людей бесплатно, пользуясь помощью духовного существа, чтобы работать быстро, почти без анестезии и антисептиков (Rauscher, 1985). Но работа его была преждевременно прервана: его убил помощник, поссорившийся с ним из-за денег.

Элементы шаманизма в целительстве

Бразильских целителей, о которых идет речь в данном исследовании. часто относят к медиумам, поскольку они инкорпорируют духов. Некоторые из них напоминают шаманов, так как используют в целительстве измененные состояния сознания для помощи членам своей общины. Некоторых из них, очевидно, можно рассматривать как жрецов, так как они совершают регулярные религиозные ритуалы в определенных местах. Хайнце (Heinze, 1982) отметила, что некоторые практикующие целители в одних случаях ведут себя как шаманы, а в других как медиумы. Она же указала на то, что для шаманов обычно характерна более высокая степень контроля над овладевающими ими духами, что не совсем типично для медиумов (Heinze, 1992), но наблюдается у некоторых бразильских целителей.

Для достижения измененных состояний сознания бразильские целители используют в своей практике такие элементы шаманизма как ритмические барабанные удары и танцы, что взято ими из церемоний духовных движений Кандомбле и Умбанда, а также их навыки или дар получать информацию, недоступную в обычных состояниях сознания. Более того, используемые целителями умбандистами и кардесистами техники экзорсизма и "чистки" "ауры" клиента напоминают шаманскую целительскую практику удаления "вредных включений" или снятия порчи (Harner, 1990).

Как и представители многих традиционных шаманских культур Сибири и Центральной Азии (Басилов, 1984; Eliade, 1964; Смоляк, 1991), бразильские целители чаще всего объясняют, что их выбрали или призвали духи. Меа Менинха, целительница секты Кандомбле,

подчеркивала, что отказ последовать призыву духа (ориша) может привести к болезни. Это очень похоже на рассказы о "шаманской болезни" в традиционных культурах. Такая "болезнь" поражает того, кто отказывается откликнуться на зов. Отказавшемуся человеку угрожают болезнь, безумие и даже смерть (Walsh, 1990; 28-29). Однако русский исследователь Владимир Басилов (Басилов, 1992; 114) отмечает, что "шаманская болезнь" в своей архаичной форме представляет собой не наказание за отказ от следования шаманскому призванию, а знак, отмечающий избранника духов. Все же в традиционном шаманизме шаман – это "исцелившийся больной, который исцеляет других" (Eliade, 1964; 27)**.

По моим материалам такая модель "шаманской болезни" наблюдалась не у всех бразильских целителей. Отдельные бразильские медиумы, в том числе и Меа Менинха, говорят о возможности передавать дар целительства по наследству, что типично для многих традиционных шаманских культур, например, для тувинской (Кенин-Лопсан, 1998; 34-35)***. Меа Менинха принадлежит к числу тех целителей, которые получили "призыв" следовать своему призванию в снах и видениях, подобно тому, как будущим шаманам духи являлись во сне. Так было, например, в общине эскимосов на Аляске (Oswalt, 1967; 222) и в Казахстане (Басилов, 1992; 110-111).

Таким образом, обсуждаемые в данной работе бразильские целители по-разному были призваны на путь целительства: одни – по наследству, другие – пройдя через спиритическое избавление от своих болезней, третьи – познакомившись со знаменитыми целителями или благодаря общению с людьми, работающими в различных благотворительных организациях. Многие получают призыв в снах, видениях, через спонтанное инкорпорирование духов. Вследствие адаптации медиумов в своей социальной среде, такие формы поведения как инкорпорирование духов, воспоминания о прошлой жизни, автоматическое письмо и путешествие вне тела начинают утрачивать эксцентричный характер и выглядят вполне естественно****.

Склонность к фантазированию у целителей

Многие медиумы, описывающие свое общение с духами в детстве, или те, кто услышал "призыв духов", находясь в измененном состоянии сознания, напоминают тип людей, определенных Уилсоном и Барбером как личностей, предрасположенные к фантазированию (Wilson & Barber, 1983). Субъекты, исследуемые Уилсоном и

Барбером, являясь людьми более или менее трезвомыслящими, тем не менее были больше других предрасположены к видениям, к тому, чтобы слышать голоса и общаться с воображаемыми собеседниками. Возможно, сочетание факторов генетической предрасположенности и ранних переживаний привело к тому, что склонные к фантазированию личности, будучи детьми, жили в основном в мире, созданном их воображением. Они представляли себе или верили в то, что их куклы и игрушечные животные живые, у них были воображаемые друзья и зачастую они воображали себя героями тех книг, которые читали. Став взрослыми людьми, склонные к фантазированию личности часто "видят" то, о чем говорится, и даже "обоняют" запахи того, что описывается в беседе, отводят специальное время или место для ухода в мир грез и испытывают настолько яркие сексуальные фантазии, что они могут привести к оргазму. Многие из этих людей рассказывают об аномальных явлениях, таких как автоматическое письмо, путешествия вне тела, ясновидение или предвидение. Многие утверждают, что могут исцелять больных, некоторые заявляют, будто встречаются с призраками, приведениями, духами.

Для субъектов, которых исследовали Уилсон и Барбер, было характерно то, что, будучи детьми, они научились скрывать свои фантазии, а став взрослыми, посвящали в них немногих, если вообще посвящали кого-либо. Эти же исследователи подсчитали, что 4% американцев можно отнести к личностям, склонным к фантазированию, отмечая при этом, что данный процент может быть выше в тех культурах, где подобные переживания допускались или поощрялись. Из моих бесед с бразильскими целителями стало очевидно, что их общение с другими практиками в данной области помогло подвести рациональную основу под эти феномены, приободрило их, и побудило к применению нового мировоззрения в поисках ответов на повседневные проблемы. Как оказалось, духовная философия спиритов обещает дать бразильцам гораздо больше, чем мирское общество или общепринятое христианство.

Получается, что "матери и отцы святых" в духовном движении Кандомбле и множество медиумов (как умбандистов, так и кардесистов) попадают в разряд личностей, склонных к фантазиям. Скорее всего, "дочери и сыновья святых", как и большинство других медиумов, не настолько предрасположены к фантазии, но все же способны достигать измененных состояний сознания за счет тренировки, фактора общественного ожидания, возникающего во время

групповых сеансов, использования песен, монотонных речитативов, музыки, способствующих инкорпорированию духов (Bourguignon, 1976). Действительно, я наблюдал лишь несколько случаев эксцентричного поведения во время "транса"; согласованность действий медиумов — вот что восхищает на их сеансах, они напоминают обычные социальные взаимодействия. Тренировочные программы медиумов учат контролю, взятию на себя определенных ролей и взаимной поддержке. Например, если дух слишком быстро устанавливает свой контроль, то другие медиумы могут запеть песню, чтобы замедлить процесс инкорпорирования (Rouget, 1985).

Измененное состояние сознания может оборваться резко (конвульсивное подергивание головы, закатывание глаз и спазмы тела) или окончиться плавно (прощания, поклоны, песни). Даже если медиум утверждает, что не помнит своих переживаний, рядом находятся другие люди, способные повторить совет, данный клиенту и сказать медиуму, какой дух появлялся. Иногда медиум утверждает, что амнезия проявляется на протяжении всего времени транса, хотя остается память о дрожи, изменении дыхания и/или головокружении, свидетельствующих о начале транса.

Безусловно, это случаи диссоциации, но являются ли они патологическими? Исследователи Ликок (Leacock & Leacock, 1972; 212) заметили, что поведение бразильских медиумов в своей основе было разумным, общение с другими людьми - эффективным; едва ли здесь можно найти симптомы психоза или истерии. Я, соглашаясь с этими оценками, отмечу: в отличие от признаков, характерных для нарушенного поведения, ролевое поведение медиумов обнаруживает более высокий уровень адаптации и воображения (Krippner, 1997). Вполне возможно, что некоторые, не склонные к фантазированию медиумы, могут притворяться, будто временами они одержимы духами, но требуемые от них работа и длительные тренировки делают в высшей степени невероятным, что это - только притворство (Leacock & Leacock, 1972). У медиумов, склонных к фантазированию, инкорпорирование может происходить в любое время суток и вне рамок сеанса - у духов могут быть настолько важные новости или советы, что им бывает необходимо немедленно поделиться ими.

Соблазн стать духовным целителем особенно велик для тех, кто видит смысл жизни в помощи ближнему. Если опыт инкорпорирования был позитивным, модель закрепляется столь сильно, что тяга к целительству становится непреодолимой. До тех пор, пока духов-

ная практика удовлетворяет личную потребность в общественном признании, саморазвитии и служении, это будет сохраняться.

В заключение следует отметить, что современная аллопатическая медицина, как и западная психотерапия, своими корнями уходит в шаманизм и нуждается в поиске путей возможного взаимодействия с традиционными моделями целительства, по сей день хранящего мудрые озарения и способы их практического применения. То же самое касается средств, с помощью которых шаманы пытаются удовлетворить нужды общества. Они могут быть с большой пользой изучены западными исследователями, чьи собственные модели взаимодействия с обществом демонстрируют все более нарастающие признаки стресса, а явные и скрытые ритуалы и церемонии обнаруживают дисфункциональные симптомы. Шаманы пытаются исцелить как общества, так и личности. Современные индустриальные общества нуждаются в подобных целительских усилиях.

(Перевод с английского Л.Виленской и Н.Кононенко)

Bastide, 1960: Bastide, R. Les religions africaines au Bresil. Paris: Press Universitaires de France

Barbosa, 1989: Barbosa, E. (Mid-Summer). The presence of the gods: Afro-Brazilian trance ritual. Shaman's Drum. Pp. 41-49.

Басилов, 1984: Басилов В.Н. Избранники духов. М.: Политиздат.

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

Bourguignon, 1976: Bourguignon, E. Possession. San Francisco: Chandler and Sharp.

Eliade, 1964: Eliade, M. Shamanism: Archaic techniques of ecstasy. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Harner, 1990: Harner, M. The way of the shaman (2nd ed.). San Francisco: Harper.

Heinze, 1982: Heinze, R.-I. Shamanism or mediumship: Toward a definition of different states of consciousness // Phoenix: Journal of Transpersonal Anthropology. Ne6(1-2), pp. 25-44.

Heinze, 1992: Heinze, R.-I. (Summer). The role and function of contemporary shamans in Southeast Asia // Diogenes. Pp. 133-144.

Katz, 1989: Katz, R. Healing and transformation: Perspectives from! Kung hunter-gatherers // C. A. Ward, (Ed.) Altered states of consciousness and mental health: A cross-cultural perspective. Newbury Park, CA: Sage. Pp. 207-227.

Кенин-Лопсан, 1999: Тувинские шаманы. М.: Трансперсональный ин-т

Kardec, 1971: Kardec, A. The medium's book. London: Psychic Press. (Originally published in 1861.)

Kardec, 1972: Kardec, A. The spirits' book. Sro Paulo, Brazil: Lake.

(Originally published in 1857.)

Krippner, 1992: Krippner, S. Profiles of three contemporary Central American shamans // R.-I. Heinze (Ed.) Proceedings of the Ninth International Conference on the Study of Shamanism and Alternate Modes of Healing. Berkeley, CA: Independent Scholars of Asia. Pp. 148-155.

Krippner, 1997: Krippner, S. The varieties of dissociative experiences. // S. Krippner & S. Powers (Eds.) Broken images, broken selves. New York: Brun-

ner/Mazel. Pp. 336-361.

Krippner & Villoldo, 1987: Krippner, S., & Villoldo, A. The realms of healing (3rd ed.). Berkeley, CA: Celestial Arts.

Leacock & Leacock, 1972: Leacock, S., & Leacock, R. Spirits of the deep: Drums, mediums and trance in a Brazilian city. Garden City, NY: Doubleday.

Oswalt, 1967: Oswalt, W. H. Alaskan Eskimos. San Francisco: Chandler.

Peters & Price-Williams, 1981: Peters, L., & Price-Williams, D. Towards experiential analysis of shamanism // American Ethnologist. №7, pp.398-418.

Raboteau, 1986: Raboteau, A. J. The Afro-American traditions. // R. L. Numbers & D. W. Amundsen (Eds.) Caring and curing: Health and medicine in the Western religious traditions. New York: Macmillan. Pp. 539-562.

Rauscher, 1985: Rauscher, E. A. Observations of a well-known Brazilian

psychic surgeon // Psi Research. № 4(1), 57-65.

Rouget, 1985: Rouget, G. Music and trance: A theory of the relations between music and possession. Chicago: University of Chicago Press.

Смоляк. 1991: Смоляк А.В. Шаман: личность, функции.

мировоззрение (народы нижнего Амура). М.: Наука.

Torrey, 1986: Torrey, E. F. Witchdoctors and psychiatrists: The common roots of psychotherapy and its future. New York: Harper & Row.

Verger, 1985: Verger, P. F. Lendas Africanas dos orixós. Salvador, Brazil: Corrupio.

Villoldo, & Krippner, 1987: Villoldo, A., & Krippner, S. Healing states. New York: Fireside/Simon & Schuster.

Walsh, 1990: Walsh, R. The spirit of shamanism. Los Angeles: Jeremy P. Tarcher.

Wilson, & Barber 1983; Wilson, S. C., & Barber, T. X. The fantasy-prone personality: Implications for understanding imagery, hypnosis, and parapsychological phenomena // A. A. Sheik (Ed.) Imagery: Current theory, research and application. New York: John Wiley & Sons. Pp. 340-387.

Winkelman, 2000: Winkelman, M. Shamanism: The neural ecology of consciousness and healing. Westport, CT: Bergin & Garvey.

Прим. отв. ред.:

* Автор придерживается точки зрения, с которой сложно согласиться при привлечении более широкого материала. Хорошо известно, что любой человек, испытывающий «вселение духа» – одна из глубоких стадий ИСС – не владеет собой в таких ситуациях и не помнит того, что происходило с ним в этом состоянии, поскольку в его теле «был дух», а он сам, его собственная «душа» на это время «покидала тело». Это испытывают не только медиумы, но, как минимум, икотницы и шаманы. Кстати, в некоторых шаманских традициях, например, в бурятской, «вселение духа» используется как одна из специальных техник, которая может считаться более сильной в сравнении с шаманскими путешествиями (возможно потому, что здесь речь идст о более глубоком погружении в ИСС).

** В дискуссии о «шаманской болезни» в настоящее время — время открытого обучения и использования шаманских техник — со всей очевидностью побеждает представление, имевшее место у самих знатоков и хранителей традиционной культуры: шаманом не мог стать больной человек; так называемая «шаманская болезнь» — это процесс становления шамана, который был длительным в основном в тех культурах, где не принято помогать кандидату в освоении им методов перехода из ОСС в ИСС и работы в измененных состояниях сознания. Логично отделить момент ощущения призыва и процесс обретения навыков перехода и работы в ИСС от болезненных состояний возникающих: а) в результате игнорирования «призыва», б) как следствие использования неправильной техники перехода и работы в ИСС или чрезмерных перегрузок при этом (часто вызывается алчностью адепта, которого, естественно, за это «наказывают духи»).

Этой или близкой по смыслу точки зрения придерживаются многие современные исследователи человеческого мозга, измененных состояний сознания — медики, нейрофизиологи, психиатры, антропологи. См., напр.: Материалы международного конгресса «Шаманизм и иные традиционные верования и практики» // Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т.5, кн.1-3. М., 1999-2000 (работы Л.П.Гримака, Н.Е.Свидерской, В.И.Харитоновой и др.).

*** В тувинской традиции, как и других, наследование дара ни в коей мере не означает отсутствия «шаманской болезни» – т.е. момента «призыва духами» и шаманского становления. У тувинцев принято «избранника духов» быстро приобщать к шаманской практике — «открывать шаманский путь», что обычно трактуется как «посвящение» в шаманы.

**** Отмечу, что в западной этнологической традиции давно и хорошо известно замечательное исследование С.М.Широкогорова «The Psychomental Complex of the Tungus» (London, 1935), где была убедительно обоснована мысль естественности состояний и поведения шаманов (это, разумеется, распространяется и на адептов иных принятых конкретным обществом традиционных религиозно-магических практик). «Неестественно» и «эксцентрично» подобное выглядит только с позиции лиц, принадлежащих к иной культурной традиции – другому психоментальному комплексу. В последние десятилетия эта концепция считается в этнологии общепринятой.

* * * * * *

The call to heal:

elements of shamanism in practices of Brazilian spiritist healers

Shamans can be defined as socially sanctioned practitioners who deliberately alter their consciousness to obtain power and knowledge from the "spirit world." They use this information to help and to heal members of their community and to fulfill other community needs. In psychological terms, shamans regulate their attention to obtain information not ordinarily available to their peers. Shamans use this information to reduce stress and ameliorate the living conditions of members of the social group that gave them shamanic status. In general, shamans exert more control over their altered states of consciousness (and over the "spirit" entities they purport to meet) than other magico-religious practitioners like priests, priestesses, or mediums, although the dividing line between these practitioners is often elusive. This paper discusses my encounters with Brazilian spiritist healers, the ways they enter their vocation, and elements of shamanism in their practices.

The Brazilian healers continue spiritual traditions of descendants of African slaves who were first brought to Brazil in about 1550 to work on plantations in the northeastern part of the Portuguese colony. Permeating their belief systems were stories about spiritual deities, or orixás, the primordial forces of nature. Powerful and terrifying, but so human that they could be talked to, pleaded with, and cajoled through spiritual offerings, the orixás were part of the cultures the slaves brought to Brazil. The Yoruba belief in two realities—one visible (the aye) and one invisible (the orum) was common to other African beliefs, but any number of Yoruba perspectives on how to connect the two realms (through axe or spiritual energy) had previously influenced the spiritual practices of its neighbors. Upon their arrival, however, the slaves' customs and languages were forbidden; they were baptized as Christians and forced to attend Roman Catholic church services. Slaves were allowed to hold their own religious meetings as long as they were Christian in nature, evidenced by the presence of pictures of Jesus, Mary, and the saints upon their altars. In this manner, the slaves gave their orixás the "white masks" of the Christian saints (Bastide, 1960). Olorum, god of creation, became

God the Father or Jehovah. In the Yoruba culture, Olorum (as well as the other "Sky Gods" of West African cultures) was believed to be benevolent but aloof from human affairs. It was Olorum's children who interceded in people's daily lives, and who, for the slaves, represented Jesus and the Catholic saints. Olorum's son, Obatalá, the god of heavens and of purity, became Jesus Christ. Obatala's daughter, Yemanja, became the Virgin Mary, and three of her children Ogun, Oxóssi, and Oxum became St. George, St. Sebastian, and St. Catherine.

In some areas of Brazil, additional spirits entered the panoply. The Wise Old Black Slaves (pretos velhos) were archetypal parent images, while the Indians of the Pathways (caboclos) embodied the best traits of the Native South American Indians and their part-African descendants. Both categories of spirits were considered important in healing ceremonies, during which they were said to work through the mediums who "incorporated" them. Other spirits credited with healing powers were the crianças, the babies who died in infancy, and the practitioners' ancestors, any number of whom could surface during a healing session.

In early African cultures, as in many traditional cultures today, an individual was seen as being intimately connected to nature and the social group. Each individual was thought to be part of a web of kinship relations, existing only in relationship to the larger family and community networks. Strained or broken social relations were the major cause of disease; anger, jealousy, and envy could lead to serious illness. A harmonious relationship with one's community was necessary for health; the relationships one's ancestors had with the community were also important. At the same time, an ordered relationship with the forces of nature, as personified by the orixás, was essential for maintaining the well-being of the individual and the community. Africans knew that illness had natural causes but believed that these causes were brought on by discordant relations between people and their social and natural environment. Long before Western medicine recognized the fact, Africa's traditional shamans and other healers had taken the position that the ecology and interpersonal relations affected people's health.

African religious practitioners gained access to supernatural power in three ways: by making offerings to the *orixás*; by "divining" or fore-telling the future with the help of an *orixá*; and by being taken over by an *orixá* or an ancestor, who then warned the community about possible calamities, diagnosed illness, and prescribed cures. The person through whom these spirits spoke and moved, performed this task voluntarily,

usually claiming not to remember the experience once it ended. The "trance" or altered state of consciousness required for the voluntary gift of the medium's mind and body to the *orixá*, was brought about by dancing, singing, and drumming. Preventive medicine consisted of using charms and rituals, as well as of living within the social constraints of one's culture. Treatment for afflicted people included herbal preparations, prayers, and sacrifices. Of these practices, letting the *orixá* "inhabit" one's body best survived the transition from Africa to Brazil. These "incorporation" practices were a basic aspect of West African shamanism and also appear in other parts of the world. They contrast with shamanic "journeying," in which a shaman "leaves" the physical body to visit spiritual agencies in other domains such as the "upper world" and "lower world."

Brazil declared its independence in 1822 and the slaves were freed in 1888. Between the mid-1550s and the late 1800s, some fifteen generations of Brazilians had heard the stories of the *orixas*, of death by the evil eye, of illnesses cured by spirit counsel, and of marriages saved by spirit intervention. Of all the Brazilian spiritist movements, Candomblé is said to be the one that most closely resembles the Yoruba religion of Africa, retaining the original names of many West African *orixás*. The name "Candomblé" seems to have derived from *candombé*, a community dance held by the slaves who worked on coffee plantations. In 1830, three black freed women in Salvador bought an abandoned mill house to set up Brazil's first permanent Candomblé temple. The three former slaves became *mães do santos*, the "mothers of the saints," and their apprentices became *filhas do santos*, the "daughters of the saints."

In Africa, males played a major role in sacred rituals. In Brazil, however, because male slaves were preoccupied with manual labor, these rituals often fell to the women. The three freed women who founded the first Candomblé temple excluded men from major responsibilities, although they were permitted to serve as assistants and to play the drums during the services. Today these "mothers" and "daughters" still learn how to sing, beat the drums, and dance in order to alter their consciousness, "falling" when their various spirit guides want to work through them. They also learn about the herbs and special teas and potions needed by the indisposed members of their congregation. The practice of Candomblé varies from region to region; there are three main branches of Candomblé and some 700 Candomblé temples in the city of Salvador and other parts of the state of Bahia. In some Candomblé temples, male me-

diums (the "fathers" and "brothers of the saints," i.e., pais do santos and filhos do santos) participate in the ceremonies.

In 1818, another spiritist movement began and was organized around the principles of homeopathy, which claims that the most effective medicines are minute doses of those that produce symptoms similar to those they are supposed to cure. By 1840 homeopathy was being practiced in Rio de Janeiro, and its philosophy was expanded to include prayer and the laying-on of hands. In 1858, this group was galvanized by the arrival of The Spirits' Book by Allan Kardec, a French spiritualist (or "spiritist," as he preferred to be called). Kardec's book was translated into Portuguese and created a sensation upon its publication. It described a faith more sophisticated than Candomblé that circumvented the drum beating and homage to the African orixás. Yet this faith upheld the doctrine of reincarnation and the importance of "incorporating" spirit guides in healing services and religious ceremonies. Kardecist mediums alter their consciousness in a less dramatic way than Candomblé practitioners, usually by "turning inward" (often aided by soft music and the presence of a supportive social group) and providing an "opening" for the incorporation of their guides.

Kardecismo, as this spiritist movement became known, held that the human soul is enveloped in a semi-material body of its own called the "perispirit." During one's lifetime, the perispirit takes on the form of the material body; after death, the soul moves on to another body to continue its spiritual development. The laying-on of hands is directed at the perispirit rather than at the physical body. Contemporary Kardecists continue to refer clients to homeopathic practitioners.

Umbanda, a third spiritist movement, was initiated about 1904 but did not congeal until 1941. At that time, Umbanda's founders claimed to be in contact with an American Indian spirit guide who taught them how to "purify" the African rites. The name seems to have come from the Sanskrit term *Aum-bandha*, the "divine principle." Alterations of consciousness in the "low" Umbanda sects may be facilitated by drumming, chanting, smoking cigars, drinking rum, making sacrifices of fowl and small animals, and drawing cabalistic signs on the floor with chalk. Manifestations of altered states include not only spirit incorporation but walking barefoot on broken glass and handling snakes. The "high" Umbanda sects do not engage in these practices, but use trance-induction methods reminiscent of Kardecismo. Both groups emphasize the emphasize the importance of spirit incorporation, and all Umbandistas venerate Jesus

Christ. In addition, Christian names rather than African names are used for the saints.

There are several other Brazilian mediumistic or spiritist movements as well (e.g., Piji, Batuque, Caboclo, Quimbanda, Macumba, Tambour de Minho, Xangô), but Candomblé, Kardecismo, and Umbanda are the three major syncretic groupings. In some scholarly writings, Kardecismo is referred to as "Spiritism," while Umbanda, Candomblé, and other movements are called "Afro-Brazilian sects." If these three groups were to be placed on a continuum, Candomblé would be closest to Brazil's African roots, Umbanda would be in the middle, and Kardecismo at the far end—although it does retain the spirits of slaves (i.e., pretos velhos) and descendants of escaped slaves who mated with Indians (i.e., caboclos). Although the ceremonies and rituals of the three major groups vary, they share three beliefs: Humans have a physical body and a spiritual body; discarnate spirits are in constant contact with the physical world; humans can learn how to incorporate spirits for the purpose of learning.

During two dozen field trips to Brazil between 1973 and 2000, I met over 200 spiritist healers and attended about 50 sessions in which they would enter altered states of consciousness, incorporate spirits, and attempt some type of healing. I interviewed many Candomblé, Umbanda and Kardecismo healing practitioners, asking how they had become adept at incorporating spirits and engaging in healing. I also interviewed several practitioners who were eclectic, combining more than one spirit tradition, sometimes in combination with Western medicine, psychotherapy, or Eastern philosophy. Various methods of socialization appeared to operate for each individual, who eventually became comfortable with altered states of consciousness (or "trance"), the notion of incorporating spirits, and the commitment to dedicate part or all of one's life to the service of other people. Five methods of receiving the call emerged from these interviews:

- (1) Some practitioners had dreams, "visions," or meditative imagery about past lives, spirit guides, or deceased relatives. These events had the function of stimulating an interest in spirits and, eventually, motivated the individual to begin a training program to become a healer and medium. Indeed, some of these individuals claimed to have incorporated spirits spontaneously, without expectation or effort, either during a formal ceremony or a ritual.
- (2) Some practitioners came from families that had a history of mediumship. At an early age, these practitioners observed spirit incorpora-

tion by their parents, siblings, or other relatives. Later they were given the opportunity to develop their own abilities, thus carrying on the family tradition.

- (3) Some practitioners began attending ceremonies out of curiosity, then volunteered their services for the charitable work of the spiritist centers, spending time with the aged, the infirm, the sick, the handicapped, or the orphaned. Gradually, these individuals became assimilated into the movement and were given instructions in incorporation and healing.
- (4) Some practitioners were identified as potential mediums when they came to the centers to request help or when a spiritist healer came to their assistance when they were ill. As part of their treatment, they were advised to attend classes; spirit incorporation was seen as a necessary part of their therapy.
- (5) Some practitioners were attracted to the sects by attending lectures or reading books on the topic, especially those describing the spiritist world-view with its emphasis on altruistic service, reincarnation, and the importance of spirit communication. The explanatory power of spiritist philosophy attracted them, especially in regard to death, suffering, and the meaning of life.

The Brazilian healing practitioners discussed in this study clearly meet the definition of "mediums" because of their incorporation of spirits. Some of them resemble shamans because of their utilization of altered states of consciousness to assist members of their communities. In addition, some of them could be considered "priests" and "priestesses" because they officiate at religious rituals held regularly at specific locations. Other research indicated that that some practitioners can perform as shamans on some occasions and as mediums on others. They seem to exhibit a higher degree of control over the spirits they "incorporate"—a trait ordinarily not so characteristic of mediums but observed in some of the Brazilian spiritist healers.

Shamanic elements in practices of these healers include the use of rhythmic drumming and dancing in Candomblé and Umbanda ceremonies to enter altered states of consciousness, as well as their gift or skill of receiving information not accessible by ordinary means, while in this state. Furthermore, performance of an exorcism and "cleansing" of a client's "energy field" by Umbanda and Kardecist healers resembles shamanic healing practices of removing harmful "intrusions."

Similar to many traditional shamanic cultures in Siberia and Central Asia, Brazilian healing practitioners interviewed in this study frequently appear to be chosen or called by the spirits. As Candomblé healer Mãe Menininha emphasized, refusal of the call of the spirit (orixá) may result in illness, similar to "shamanic illness" in traditional cultures, where the shaman who refuses the call is said to be at risk for sickness, insanity, even death. However, as Russian researcher Vladimir Basilov pointed out, the "shamanic illness" in its archaic form represents "not a retribution for refusal [of the call], but rather a sign of election." This pattern of "shamanic illness" and healing was observed among some, but not all, Brazilian healers in this study.

For some of the healers, including Mãe Menininha, hereditary transmission of their vocation as a healer was also an issue, and this is typical of many traditional shamanic cultures, e.g., among the inhabitants of the Republic of Tuva in Siberia. Mãe Menininha was also among the healers in this study who received a "call" to enter their vocation in dreams and visions, similar to dreaming of spirits by future shamans, for example, among the Inuit Eskimos in Alaska and the Kazakhs in the former Soviet Union.

The lure of becoming a spiritist healer is especially strong for those individuals who place great value on assisting other people. If incorporation is positively experienced, the pattern of reinforcement becomes so strong that the "call" to heal will be pursued. As long as healing practice fulfills personal needs for status, for self-development, and for service, that "call" will be maintained.

In conclusion, it should be noted that modern allopathic medicine, as well as Western psychotherapy, has its roots in shamanic healing and needs to explore avenues of potential cooperation with traditional models of healing that still contain wise insights and practical applications. In the same way, the means by which shamans attempt to meet other community needs can be profitably studied by Westerners whose own models of community interaction show increasing signs of stress and whose explicit and implicit rituals and ceremonies are displaying dysfunctional symptoms. Shamans have attempted to heal communities as well as individuals. Similar healing efforts are needed in industrialized societies today

Э.П.Бакаева ОБРЕТЕНИЕ ДАРА: СОВРЕМЕННЫЕ "ЗНАЮЩИЕ" У КАЛМЫКОВ"

Изучение современной магико-медицинской практики у народов мира показало ее разнообразие и сочетание в ней традиционных шаманских и неошаманских форм. В Калмыкии среди ведущих практику "знающих" имеются и традиционные деятели, и новые. Но остается открытым вопрос, какое отношение имеет шаманство к той

ситуации, которая сложилась в настоящее время в регионе.

Как писал В.Н.Басилов, "формы шаманства, которые были доступны наблюдению этнографов, чаще всего обнаруживают не все ... черты, что объясняется их исчезновением под влиянием изменившихся условий жизни и в процессе развития религиозных идей".(1) Последнее замечание чрезвычайно важно для понимания современной практики "знающих" у калмыков, которые считают себя буддистами (2). Тем не менее, в их среде встречается обозначение отдельных "знающих" терминами бе (шаман) и удеан (шаманка); при этом естественна путаница в наименованиях. Общий же термин, объединяющий всех "знающих" – сакўста (имеющие божество-покровителя) – что очень важно, включает и буддистов.

Буддизм или шаманизм? Для верующих, как ни странно это признавать, такой проблемы не существует. Для исследователя, изучающего современную ситуацию, напротив, она очень важна.

Обретение дара "знающими" – один из вопросов, ответ на который может прояснить многие аспекты обозначенной проблемы. Сами "знающие", объединенные калмыцким термином сакўста, подразделяются на две группы:

1) бе (калм."шаманы").

2) *Бурхна зарлигар баадг кун* (калм. "человек- живущий по закону Будды").

Но это не жесткое деление, поскольку вторая группа всегда будет включать практически всех сакуста, а к первой чаще всего будут относиться единицы. Кроме того, оценка таких лиц верующими и самими "знающими" может производиться на различной основе, и часто бе, шаманом, называют человека, который принадлежит к

Обретение дара "знающими" старшего поколения: haha Ноган и Дальч аак

В 60-70-е годы населению Калмыкии были известны несколько неофициальных центров притяжения верующих. К одним относились места проживания бывших буддийских священнослужителей, в основном, отказавшихся в 30-е годы от сана, но продолжавших практиковать и во время сибирской высылки калмыцкого народа (1943-1957 гг.), и после возвращения на родину, где буддизм до первых лет перестройки не был восстановлен в своих правах. К другим относились места проживания людей, которых чаще всего называли медлечи (калм. "знающие").

В эти годы среди медлечи наиболее известны были две женщины. Одна из них – Бочкаева (в девичестве Кукенова) Ноган Корнусовна (1931-1992 гг.), из рода манджикин, ики-бурлахн, относящегося к калмыкам-дербетам – проживала в Ики-Бурульском районе КАССР. Посетители, по воспоминаниям дочери, называли ее часто не медлечи, а бе; вся Калмыкия знала ее под именем haha Ноган (haha – термин, в калмыцком языке означающий сестру отца). Она занималась лечением и предсказывала. В отдаление совхоза, где она проживала, съезжались люди со всей Калмыкии. Я побывала у haha Ноган в 1991 году; тогда ничто не предвещало ее скорой кончины. Как оказалось, она предсказала свой уход в возрасте 61 года.

Работа подготовлена при поддержке гранта №00-01-00333 а/ц "Национальные особенности буддизма в Калмыкии; религиозные деятели".

Этим летом я встретилась с ее дочерью. Бочкаевой Светланой Анджеевной, продолжающей дело матери, и уточнила некоторые факты. Вот так предстает процесс обретение дара бе или медлечи Н.К. Бочкаевой, которая практиковала на протяжении 44 лет.

Ноган было около 7 лет (1937-38гг.), когда с ней случилось нечто необычное. Она и ее брат собирали в степи кизяк, как вдруг перед ними в небе возникла огромная фигура Белого старца (Цаган аав). Девочка, встав на колени, начала творить молитву. Цаган аав протянул руку и дал ей благословление — адис. Старший брат, испугавшись, стал тянуть ее домой, так как он решил, что видение — это нечистая сила, шулмус. Дав благословление, Белый старец превратился в белую птицу (лебедя или гуся?) и стал кружиться вокруг девочки. Он трижды пытался тянуть ее вверх, но старший брат буквально погнал сестренку домой. Она бежала, повторяя молитву.

По возвращении домой девочка заболела, лежала с высокой температурой. Родители обратились к монаху-гелюнгу, который предсказал ее особую судьбу и наложил обеты, предупредив, что надо держать девочку в ритуальной чистоте, одевать в шелк и не кормить некоторыми видами пищи, так как с 12 лет ей предопределено начать лечить людей. С тех пор Ноган никогда не употребляла яйца и некоторую другую пищу. В 12 лет девочка, знавшая о своем предназначении, стала плакать, боясь начинать практику: "Кто мне будет верить, мне всего 12 лет?"

Вскоре она потеряла зрение и оставалась незрячей до 16 лет. В Сибирь ее увозили уже слепой. Во время депортации она вновь ощутила силу и взялась посмотреть дочь коменданта поселения, которая лежала без движения. По словам ее дочери, С.А.Бочкаевой, пациентка исцелилась, после чего комендант позволил девушке принимать больных, приезжавших из соседних сел.

Первое божество-покровитель "знающей" — буддийское божество Зеленая Тара, считавшееся также покровителем рода манджикин (калм. Ноган Дара эке). Способы лечения сообщались голосом божества, который она слышала внутри себя ("эм деер сакўсн суула"). Вторым божеством-покровителем haha Ноган являлось также буддийское божество Ваджрапани (калм. Очирвани). Род ее мужа (Ноган была замужем и имела 7 детей) также имел сильного покровителя — буддийскую богиню Лхамо (калм Оки-Тенгри). Согласно семейному преданию, два века назад, "когда калмыки жили в Ессентуках, на Кавказе", в роду Бочкаевых была своя haha, которая лечи-

ла душевнобольных. Перед смертью *haha Ноган* предсказала, что вскоре появятся много *сакўста*, но истинных среди них будет мало.

Ноган Корнусовна не проводила обряд "вхождения божествапокровителя" ("сакус не давала"), так как не видела в людях, которые просили об этом, соответствующего дара. По словам дочери, некоторые люди, разочаровавшись, говорили: "Если haha не дает благословления на обретение "белого" покровителя, придется брать "черного" покровителя".

Отношение к буддийским священнослужителям у Н.К. Бочкаевой было почтительное, и те обряды, которые было положено проводить гелюнгу, она не совершала. Кстати сказать, три внука этой медлечи обучались в Индии в тибетских монастырях в 1990-х гг., один из них продолжает обучение и сейчас. Алтарь Н.К.Бочкаевой представляет ныне мемориальную комнату, в которой расположены и предметы культа, принадлежавшие самой медлечи, и новые предметы.

В функции "знающей", как уже говорилось, входили лечение и предсказание; она наиболее успешно излечивала кожные болезни, в том числе язвы.

Таким образом, особым даром Н.К.Бочкаеву наделил ее непосредственный покровитель — Белый старец. Упоминание об обращении к гелюнгам, возможно, было связано с представлением о некоей "отсрочке" обретения дара, которую могут обеспечить своей молитвой сильные медиаторы — в данном случае буддийские монахи*.

Среди современых "знающих" есть те, над кем не совершались обряды "посвящения". Известная медлечи Манджиева (Шавалиева) Хооча Тимофеевна, родной дед которой являлся джангарчи, а двоюродные были известными гелюнгами, сообщила, что необычный дар ей и ее матери передался "по крови", без совершения обряда и периода болезни: наличие сильного божества-покровителя в роду обусловило появление дара лечения и предсказания.

В 60-70-е годы помимо haha Ноган была шароко известна Дальч аак (настоящее имя Дермена Цаган; Дальч означает "гадатель по бараньей лопатке", аак – почтительное обращение к пожилой женщине). По происхождению Дальч аак принадлежала к субэтническому подразделению торгутов, баруна, проживавших в Астраханской области. Ее учитель, от которого она получила благословление, был родом из Цаган нура, т.е. дербет, по имени Барт багши. По выражению ее преемницы, "закон Дальч аак приняла в Сибири", где она

проживала в деревне Копьево Красноярского края. Божествопокровитель Дальч аак – Ямандага, гневное воплощение буддийского бодхисаттвы Манчжушри. Современные молодые люди, слышавшие о деятельности Дальч аак, называют ее "Дальчак", не зная, что это не имя, а наименование основного рода деятельности.

При жизни ее весьма почитали, к ней съезжались со всей Калмыкии, ее приглашали из Астраханской области, где она проживала после возвращения из депортации, в калмыцкие села республики, где ей выделяли дом, в котором одну из комнат устилали войлочными коврами — ширдыками для проведения приема больных. По воспоминаниям современников, Дальч аак всегда была одета в голубое, в таком же одеянии ее похоронили в степи, завернув в голубую ткань, без гроба.

Она умерла в 1964 г. в возрасте 68 лет, и точный рассказ об обретении ею дара ныне восстановить невозможно. Сохранилось свидетельство о ее духовном наставнике – Барт бакши, его портрет она хранила у себя дома на алтаре. Но у Дальч аак осталась ученица и последовательница Моня Цебековна Эрдниева, также проживающая не в Калмыкии, а в Астраханской области, в исконно калмыцком поселке Барун. М.Ц.Эрдниева происходит из рода калмыцких ханов. Ее также называют "Аак".

При жизни *Дальч аак* передала Моне Цебековне коробочку со своими волосами, а также два своих зуба с наказом хранить, как драгоценность; на вопрос, зачем это нужно, ответила, что пригодятся. По ее же заказу был выполнен портрет, на котором *Дальч аак* одета не в голубое платье. Во времена, когда в поселке фотография была явлением редким, исполнение портрета было продиктовано только необходимостью: по словам М.Ц.Эрдниевой, *Дальч аак* предсказала, что он будет являться для нее *бурханом*. Ныне портрет *Дальч аак* – на самом почетном месте в алтаре М.Ц.Эрдниевой, рядом с "белым" божеством-покровителем – *Ямандагой*.

М.Ц.Эрдниева обрела дар лечить и предсказывать в 1968 г., в возрасте 44 лет. Внешним толчком к этому событию медлечи считает нахождение ею "белой серебряной" монеты, на которой, по ее мнению, изображены буквы "Д" и "А" – начальные буквы имени Дальч сак. Она охотно показывает монету, на которой, как ей кажется, можно распознать эти буквы русского алфавита. Медлечи трактует надпись следующим образом: "Здесь написано "Второй лама

Дальч аак". И волосы, и зубы хранятся как реликвии, но не используются в качестве культовых предметов.

Появлению дара лечения и предсказания у М.Ц. Эрдниевой предшествовала болезнь, причиной которой являлось "вхождение в ее тело" духа ее покровительницы Дальч аак (М.Э. обозначила это с помощью калмыцкого устаревшего слова "чуулькжж", отсутствующего в словарях). Болезнь сопровождалась сном, в котором М.Ц. Эрдниева посетила иную землю; ей сказали, что здесь ей находиться еще не время. Согласие на обретение дара, со слов медлечи, было "вырвано" духом, предупредившим, что в случае отказа следующий вдох будет последним. Врачи, посетившие больную, подтвердили ее тяжелое состояние, но после согласия на принятие дара она отказалась от госпитализации. С тех пор занимается лечением и предсказанием. С помощью поселкового совета и молодежи в селе, где живет М.Ц. Эрдниева, был возведен небольшой храм, в котором она регулярно проводит обряды и практикует лечение.

Как известно, каждый из калмыцких медлгчи имеет ритуальную накидку — одна из особенностей буддизма Калмыкии (3), - называющуюся, как и у буддийских монахов, оркимджи. Но цвет накидки разнится в зависимости от божества-покровителя. Главный покровитель М.Ц.Эрдниевой — Ямандага долго оставался единственным, как и ее оркимджи белого цвета. В дальнейшем медлгчи приняла "посвящение" с помощью другой известной деятельницы — Яшкулин haha (У.Д.Очировой), и в настоящее время у медлгчи несколько оркимджи. Она — единственная из всех "знающих", кто надевает оркимджи не на плечи, а, связав вместе узлом, накидывает перед совершением обряда на голову. Это объясняется наличием "небесного корня", определенного высоким происхождением женщины (4).

М.Ц.Эрдниева имеет трех основных покровителей: Дальч аак, Тенгр йозурта Нойн куукна (имеющей небесный корень нойонии), тушен назрин гелнгин сакусд (покровители гелюнгов ее родной земли). Лечение, считает она, бывает успешным, если совершается по указанию высших божеств (Деедс амтид тус бол гиж нанд зарлемн).

Современные медлгчи: обретение дара и посвящение

В одну из моих поездок по районным хурулам (буддийским храмам) я встретилась с сакўста, заведовавшим хурулом в поселке

"Комсомольский"; он "принял" покровительство божества от монаха З.Л.Натырова, известного в Калмыкии больше как аава Зодва или Володарский аава (по месту проживания в совхозе имени Володарского). Зодва-гелюнг, получивший образование в высшей конфессиональной школе, с недавних пор (в отличие, например, от последнего калмыцкого гелюнга старшего поколения С.У.Уланова, проповедовавшего "чистый" буддизм) давал благословление, указывая на те божества, которые покровительствуют человеку. Обряд наделения божеством-покровителем состоял в прочтении буддийской молитвы и "освящении" тем самым изображения божества. Для многих прошедших через эту процедуру она означала благословление на практику лечения.

Один из них - Ш.Х.Менкеев. Позже он недолго учившийся в Санкт-Петербургском дацане, бывший последователем японского монаха Тэрасавы из школы Нитирэн, а затем обучавшийся в монастыре школы Ньингмапа (5) в Индии. В настоящее время он ведет службы в хуруле пос. Комсомольский. По его словам, только Зодвагелюнг объяснил ему, что означает сакуста: такие люди видят Белого старца и рогатую змею — представителей иного мира, которые сообщают знание. Существует и "черный покровитель", хар сакусн—черного цвета, подобный тени; в таких покровителей превращаются духи непереродившихся людей. Удивительный факт: читая в буддийском храме молитвы, этот сакуста, по его признанию, ведет прием по лечению различных заболеваний. По мнению Ш.Х. Менкеева, те, кого люди называют бе, являются посредниками между материальным и идеальным мирами.

Этот случай уникален. Но ситуации обретения дара "знающими" часто бывают схожи с данным примером.

Многие *сакуста*, практикующие в Калмыкии, связаны с тремя известными личностями буддийского мира: *гелюнгами* Манжин Бадма-Хаалгой, З.Л.Натыровым, Б.П.Павловым.

Гелюнг Манжин Бадма-Хаалга — буддийский монах, практиковавший еще во время депортации; он вернулся в Калмыкию в 1950-е годах. Его портрет стоит на алтаре местного храма. Возле захоронения гелюнга недалско от с. Джалыково в Лаганском районе установлен субурган, и ежегодно у этого памятника проводятся жертвоприношения божествам-покровителям и хозяевам местности. В такой день здесь собираются не только верующие из с. Джалыково, но приезжают группы сакуста из Яшкульского района и г. Элисты.

Большая часть почитающих гелюнга сакўста связана с ним через его последовательницу. Очирову Уулю Далантаевну, известную в республике под именем Яшкулин haha (haha из поселка Яшкуль). В конце октября 2000 г. haha покинула этот мир, и Объединение буддистов Калмыкии в официальном соболезновании назвало ее "ламой-йогиней". В годы, когда haha практиковала и посвящяла своих многочисленных последователей, буддийский храм поселка Яшкуль (открытый в 1990-х годах и также пользующийся особой популярностью среди верующего населения) "мирно сосуществовал" с известной медлечи, разделив зоны ритуальной деятельности.

У.Д.Очирова занималась предсказанием, лечением. Посвящение от *гелюнга* Манжин Бадма-Хаалги она получила за 43 года до своей кончины, и это как торжественное событие отмечалось ее последователями после снятия запретов на религиозную деятельность. В 1997 году в Яшкуль приехало около 100 человек, в различное время получивших посвящение от *Яшкулин haha*.

Обретение божества-покровителя, а вместе с тем, как считается, и получение дара лечения. осуществлялось посредством специального обряда, практиковавшегося *haha* на протяжении многих лет (6).

Обряд этот называется хурм буульк, что означает "спустить пир, свадьбу". Заключается он в призывании божества-покровителя, который – об этом свидетельствуют особые признак – "кружит" вокруг человека, заставляя (путем насылания болезней и несчастий) принять божественный дар вместе со своим покровительством. Отказ от покровительства и невыполнение воли божества "прощается" дважды, на третий раз человек должен будет поплатиться жизнью. Обретение дара, таким образом, не всегда и даже почти всегда – не радость, а тяжелое бремя.

Важным моментом для каждого из "принявших покровительство" является наличие среди их родовых предков людей, обладавших большой энергетической силой. При этом в одном ряду оказываются и "знающие", и буддийские монахи — те и другие равноценны. Обряд необходимо проводить в доме кандидата. Он включает жертвоприношение. Жертвенное животное (как правило, овца) закалывается бескровным способом (путем перехвата артерии), совершившему ритуальное заклание делают подношение. Шкура животного затем сжигается вместе с головой (но без нижней челюсти), завернутой в нутряной жир, с топленым маслом и благовониями.

На протяжении многих лет *Яшкуль haha* была прикована к инвалидной коляске, и потому не могла прибывать на дом к посвящаемому. Тот должен был привезти с собой из своего дома все необходимое (вплоть до клеенки, на которой расставляли угощение, чашек и т.д.), дабы создавалось впечатление, что обряд происходит в его собственном жилише.

Обряд по затратам средств и времени походил на пир или свадьбу (ср. название). К нему обязательно следовало приготовить отрезы ткани (по 3.5 - 4 метра) для ритуальных *оркимджи* — по числу покровителей посвящаемого, предсказанных *haha*, и для самой *haha* и ее помощниц. Если один из покровителей посвящаемого — Белый старец, то. помимо белого *оркимджи*, необходимо сшить или связать ритуальную белую шапочку, без которой запрещено проводить моление божеству. Готовили 9 видов сладостей, а также калмыцкий чай *борцоки*. Каждому из помощников, помимо *оркимджи*, предназначался подарок, составленный из подношений: лампадки, приготовленные из смеси муки и отрубей — каждому различное количество; фитили для лампадок, сделанные из ваты без употребления деревянной основы: топленое масло для лампадок; ритуальные носки, без которых нельзя находиться около алтаря.

Для подношений божествам варят отдельно левую лопаточную и правую голенную часть бараньей туши, а также сердце, печень, внутренности, верхнюю часть головы. Для последующего пира отдельно откладывают сваренные оставшиеся части туши барана (сама haha при посвящении принесла в жертву козу, теперь это животное также считается жертвенным).

После обряда все ритуальные подношения пищей, предназначавшееся божеству (дееж), будут отвезены домой и там либо сожжены, либо съедены в узком семейном кругу; альчик и лопатка, завернутые в ткань, будут храниться в качестве реликвий. Обряд жертвоприношения огню – в виде сжигания упоминавшейся шкуры барана, головы, благовоний, масла, нутряного жира – проводится также в доме у посвящаемого (если это квартира, то даже на балконе). В этом огне сжигают и остатки от лампадок. Кусочки ткани от оркимджи в виде ленточек подвязываются на дереве, растущем во дворе у haha, часть пищи кладут в специальную чашу под деревом для подношений божествам.

Во время самого обряда призывания божества-покровителя посвящаемый располагался на специально приготовленной белой подстилке (обычно на сложенной белой простыне). Вокруг помощницы размещали привезенные лампадки, наливали в них масло и зажигали огонь. Сама haha читала молитвы и буддийские заклинания-тарни, призывая буддийских же божеств-покровителей спуститься для вкушения подношений и войти в посвящаемого. На посвящаемого надевали оркимджи, соответствующее по цвету божеству, и шапочку, если покровителем являлся Белый старец. "Одежды" надевали и на статуэтку, изображающую покровителя. Считается, что в этот момент происходит контакт посвящающего с миром духов, во время которого он переживает видения и постигает откровения. По воспоминаниям одной из сакуста, haha плакала, читая молитвы, так как виделась с умершей матерью посвящаемой.

В финале молитвы по некоторым скрытым символам, в том числе гаснущим лампадам, узнают, что божество "спустилось". Как правило, посвящаемый в такой момент чувствует либо прилив сил, либо, напротив, упадок сил, выражающийся, например, в слезах.***

В настоящее время не все *сакўста*, получившие посвящение от *haha*, занимаются лечением. Некоторые "ученики" просто придерживаются обетов и помогают людям, чаще всего практикуя массаж. В поселке Яшкуль существует группа "*сакўста*", продолжающих традиции *haha*. Такая же группа есть и в г.Элиста.

Часть людей, "принявших покровительство" посредством яшкульской haha, не остановились в своих духовных поисках. Например, в Элисте собирается небольшая группа сакуста, покровителем которых является Белый старец — Цаган аав. Примечательно, что Володарский аав - буддийский гелюнг З.Л.Натыров - освящая изображения божеств и определяя обеты своим прихожанам, часто останавливался на Белом старце, весьма популярном среди калмыков. Цаган аав считается покровителем всех калмыков, хозяином времени, пространства, божеством, способным лишить жизни и наделить ею, излечить. Именно это божество является тем, кто дарует целительские способности. Кроме него в такой роли может выступить змея, иногда рогатая (в монгольской культуре — символ подземного мира).

2-ое и 16-ое число каждого лунного месяца считались днями поклонения Белому старцу. Эти праздники сохранялись в калмыцких хурулах вплоть до начала XX в. В настоящее время в Элисте в доме одного из "знающих" по этим дням собирается узкий круг лиц.

находящихся под покровительством *Цаган аавы*, для совместного чтения заклинаний - *тарни* (7).

Руководители этой группы ведут прием – лечат и предсказывают – а также дают "посвящение Белому старцу", в основных чертах схожее с обрядом, проводившимся яшкульской haha. Отличие состоит в том, что группа объединяет только тех, кому покровительствует Белый старец. Перед обрядом посвящаемый должен в течение 21-ое дня участвовать в совместных молебнах в доме посвящающих. Но обряд проводится, как и положено, в доме у того, над кем "покровитель кружит". Их ритуальная одежда – белое оркимджи, а чаще белый халат распашного типа без пуговиц, белые шапочки на голове.

Эта группа ориентируется на исконно калмыцкую традицию, ее руководители принадлежат к категории "знающих" нового типа. По их словам, к шаманам они относятся хорошо, поскольку сами "шаманят". Однако они относят себя к разновидности буддийской школы дзогчен, в которой важное значение придается откровению, мгновенному достижению просветления. Таким образом, причисляя себя к последователям буддийской школы, эти "знающие" все же понимают, что их практика связана с шаманской.

Продолжателем традиции Володарского аавы считает себя другой "знающий", проведший некоторое время рядом с известным гелюнгом в последние годы его жизни. Впрочем, "ученики" данной линии принадлежат к новейшим течениям "кармических" лекарей. Этот пример показывает, как одна традиция может породить два различных направления.

Третье направление "знающих" в современной Калмыкии также связано с известным буддийским гелюнгом, умершим несколько лет назад, это Бада Павлович Павлов. Он успел увидеть возрождение буддизма в республике, присутствовал в 1989г. на самой первой встрече на калмыцкой земле высокого ламы Бакулы Ринпоче. Здравствовал он и во время приезда Далай-ламы XIV. Уже в те годы в Цаган нуре руководил общиной буддистов известный деятель В.Овьянов, в народе называвшийся бе. Его последователи отрицают принадлежность учителя к данной категории, считая, что В.Овьянов - Бурхна зарлигар бааде куп (живущий по закону Будды). Этот известный медлечи имел несколько покровителей, среди которых называл и Зункву (тиб. Цзонхава), и тайного покровителя ойратов, чье имя он не имеет права упоминать вслух. По его словам, он мог об-

щаться наяву одновременно с тремястами бурханами; медлечи лечил и предсказывал. По образу жизни, принадлежности к буддийской общине он, конечно же, был Бурхна зарлигар бааде кун; но, как уже говорилось выше, деление это достаточно неформальное. По словам В.Овьянова, он обрел покровителей-бурханов при помощи гелюнга Б.П.Павлова. После смерти тело В.Овьянова (согласно его завещанию) кремировали, проведя старинный обряд.

Действовали в Цаган нуре и другие "знающие", в рассказах их также называют бе. Так, известный лекарь М.Дундуев, по сообщениям очевидцев, мог вызвать галлюцинации, эффект преследования у тех, кто не верил в его дар.

Последователи "цаган-нурской школы" проживают в северных районах республики. Эти "знающие", являя собой интереснейший пласт современной культуры Калмыкии, до сего дня еще не были объектом специального исследования.

Выводы

Анализ материалов, собранных среди практикующих сакуста, показал, что у современных "знающих" существуют различные способы обретения "дара" (знания).

- 1. Среди представителей старшего поколения встречаются те, о ком рассказывают, будто они получили дар (знания) и посвящения непосредственно от духа или божества. Эти посвящения относят к 1950-60-м годам. В настоящее время такие примеры встречаются реже, они варьируются.
- 2. После 1960-х годов в обретении дара, как правило, участвуют другие "знающие", проводящие обряд посвящения в доме у кандидата. Имеющий право посвящать призывает божество, далее отыскивают признаки, по которым угадывается его присутствие в жилище и в человеке.
- 3. Имеющие право проводить обряд посвящения могут быть подразделены на два современных направления, две линии наследования традиции: яшкульскую и цаган-нурскую. Большинство сакуста, проживающих в Элисте, в южных и восточных районах Республики Калмыкия, получили посвящение через жившую до недавнего времени в пос. Яшкуль У.Д.Очирову. В северных районах традиция передается по иной линии. Среди наиболее известных ее представителей ушедшие несколько лет назад М.Д.Дундуев и

В.Овьянов. Последний был главой буддийской общины поселка Цаган нур.

4. Уникальность ситуации состоит в том, что эти линии наследования традиции, как и другие, менее известные, восходят к буддийским священнослужителям.

То, что наблюдается в современной Калмыкии, нельзя отнести однозначно ни к шаманству, ни к буддизму. Однако теоретические выкладки шамановедов и буддологов должны учитывать реальную картину, складывающуюся в регионе с многовековой традицией буддизма и его опытом успешной борьбы с шаманством. В условиях, когда шаманы были объявлены вне закона и в результате борьбы с ними остались только последователи буддизма, сами традиции и обычаи не исчезли, а подверглись переосмыслению и видоизменению. Одним из примеров таких трансформаций является институт жрецов (8), управлявших погодой, до XX в. почитавшихся в Калмыкии. Поэтому наличие известных и просто сильных гелюнгов является ныне признаком того, что на человека может снизойти дух божества и он примет на себя обеты принадлежать божеству душой, выполнять обязанности, которые это божество возложит на него. Таким образом, в своеобразни принятия божества произошли кардинальные изменения, а элементы шаманизма и буддизм сосуществуют в варианте синкретизма.

Признаки, присущие шаманам как категории "особых посредников между человеческим коллективом и духами (божествами)", вера в которых является центральной идеей шаманства (9), обычно включают: особую "шаманскую" болезнь, выражающуюся в переживаниях, связанных с призывом духа (божества), и психических, а также физических муках: общение с духами в состоянии экстаза (транса); слияние шамана с духом в единое целое и обретение им сверхъестественных свойств; возможность путешествия души шамана в иные миры и другое (10).

Анализ практики и обретения дара у "знающих" в Калмыкии показывает, что все эти признаки, кроме вхождения в транс, имеются у многих современных целителей. Достижение ими измененного состояния сознания происходит без перехода в экстатическое состояние, и не требует вхождения в транс.

Таким образом вопрос о возможности отнесения «знающих» к шаманской или какой-либо пной родственной традиции должен рассматриваться особо. Они же сами часто считают себя буддистами,

хотя ничто в их практике не вписывается в классические формы данной религии. В этом еще раз проявляет себя необычность института сакўста.

- 1. Басилов В.Н. Что такое шаманство? // Этнографическое обозрение 1997. №5. C.13.
- 2. Предварительная характеристика основных категорий деятелей, включающихся в группу "имсющих божество-покровителя", дана в статье: Бакаева Э.П. Сякюста (имеющие божество-покровителя) у калмыков // Материалы Международного конгресса "Шаманизм и иные традиционные верования и практики". Ч.2. М., 1999. С.83-91.
- 3. Подробнее см.: Бакаева Э.П. Заметки о терминологии в современном калмыцком буддизме // Наука и высшая школа Калмыкии. Элиста, 2000. No2.
- 4. Интересно в связи с этим фактом проследить взаимосвязь с древними обрядами, проводившимися верховными правителями монголов с обязательным одеванием головного убора. Но это - тема отдельного исследования.
- 5. Ньингмапа одна из школ тибетского буддизма.
- 6. Обряд посвящения, проводившийся У.Д.Очировой, рассмотрен нами в статье: Буддизм в современной Калмыкии и некоторые аспекты изучения шаманизма // Проблемы современного калмыковедения. Элиста, 2000.
- 7. Как считает сама Г.Б.Мукаева, отличие их от лам (т.е. будлийских монахов) заключается в том, что они читают тарни, а ламы - большие молитвы. Лечение производится через работу с энергетикой, и свое состояние при этом она оценить не может, так как не контролирует и не помнит совершенных действий**.
- 8. Людей, оперировавших с магическими заклинаниями и дождевыми камнями, исследователи не всегда относят к отдельной категории гламанов. Так С.И. Вайнштейн, называя их особой категорией наследственных заклинателей-колдунов, подчеркивает, что они никогда не общались с духами. См.: Вайнштейн С.И. Основные проблемы североевразийского шаманства. // Материалы Международного конгресса "Шаманизм и иные 9. Басилов В.Н. Что такое шаманство? С.5. верования и практики". М., 1999. Т.1. С.40.
- 10. Басилов В.Н. Шаманство // Религиозные верования. Свод этнографических понятий и терминов. Вып.5. М., 1993. С.221.

the state of the second of the state of the

Прим. отв. ред.:

* Из приводимого выше рассказа об обретении дара складывается впечатление, что речь идет о приглашении монахов к больной девочке ради исцеления и. получения разъяснений по поводу случившегося (обратим внимание на то, что мальчик был уверен. будто им явилась нечистая сила).

** К сожалению, автор не поясняет, что она имеет в виду под термином «энергетика», который без определения понятия воспринимается как совершенно некорректный. Обычно, если речь идет о том, что человек, работавший в измененном состоянии сознания не помнит происходящего с ним в это время, то, очевидно, он находился в одной из глубоких стадий погружения при типе работы, требующем «отключения сознания». В шаманской практике это соотносится с «вселением духа», например. Если бы автор заинтересовалась проблемой ИСС в плане исследования, а не просто использования отдельных терминов, то ее материал мог бы дать интереснейшие выводы, поскольку речь идет о «знающих» (как определяет этих людей Э.П.Бакаева), которые, судя по всему, работают «через божеств и духов» (в привычной для них терминологии) или через «космические энергетические потоки» (как это трактует теория Рейки, что, кстати, близко по восприятию происходящего в ИСС некоторыми современными представителями точных наук, владеющих различными психическими техниками).

*** В данном случае, вероятно, речь должна идти об эмоциональном всплеске, естественном при завершении любого психотерапевтического сеанса.

* * * * * *

Receiving of the gift: contemporary "knowing" among kalmyks

Study of the question of "knowing" people's receiving of the gift (kalmyk "medlgchi") is connected with problems of studying the specifics of Buddhism in Kalmykia at the present time in particular.

Early forms of the Kalmyk people's religion practically have not been studied yet. There are not enough sources for it. There are neither shaman's attributes nor texts of shaman's callings remaining. The research of traditional beliefs is in many aspects based on reconstruction. There is no unanimity among scientists studying history of religion of kalmyk people on the fact whether there was ever shamanism among kalmyks.

Moreover, some scientists think that the term "black belief" (kalm, "khar shadjin"), which refers to shamanism among mongols, was supposed to mean some other early religious forms, and kalmyk society did not know shamans at all.

The paradox in this particular situation is that the terms "be" and "udgan", which mean shaman-male and shaman-female in mongol world, remained. However, their connotative meanings at the present time has changed, i.e. there exist some observations as these terms are used when speaking about "knowing", who relate themselves to Buddhism.

The following indications of shamans are usually mentioned:

-experiencing of some special "shaman" disease

-ability to get into the state of trance

-ability to communicate with spirits (deities)

-achievement of a changed state of mind

-fulfilment of functions of guardians of traditions

Basing on particular examples of receiving the gift of "knowing" it is noted in the article that the period of spiritual or physical illnesses, called as "deity-patron is over", takes place before the ritual of getting gift of "knowing" people.

The ritual of taking the patronage is calling the deity, which is done in the frames of the early tradition, however using Buddhist prayers and invocations.

"Melgchi" ("knowing") and "syakusta" (having the deity-patron) fulfil functions of healing and divination, and also handing the tradition, which is understood as an ethnic, Buddhist one. Entering the changed state of mind takes place but there is no state of a trance following. The last author who mentioned "twisting of wizards in the new moon", was academician P.S. Pallace.

The analysis of materials of field researches, which were conducted this year by the author in Kalmykia and Astrakhan Region, showed that the institute of "knowing" is a unique phenomenon that united magic-medical practice connected with early believes of kalmyks, and Buddhism.

The research works showed that the examples of getting the gift directly from the spirit (deity), which took place in 60s and 70s, do not exist at the present time.

The modern ritual of getting the patronage of the deity supposes the existence of the "knowing".

There are features of successiveness among "medlgchi", they usually go up to Buddhist monks.

There is a division of contemporary "knowing" for "be" (i.e. shamans) and those who follow Buddha studies. Being Buddhists the majority of them consider themselves to belong to the second part.

Обретение «шаманского дара» и отказ от «зова духов»

Михай Хоппал ПОСВЯЩЕНИЕ В ШАМАНЫ И ШАМАНСКАЯ БОЛЬ

1.1 Вводные замечания

В последнее десятилетие возрос интерес антропологов к шаманству. Но уже с конца 70-х годов на данную тему одна за другой публиковались монографии различных объемов как в западных странах (Siikala, 1978), так и на востоке Европы (в СССР – Новик, 1984). Полагаю, об этой стороне религиозной жизни сибирских народов следует говорить прежде всего потому, что она долгое время считалась для исследователей сферой табу* (Норра́і, 1985; с подробной библиографией). С начала 80-х годов ученые – главным образом молодого поколения – получали все большую возможность сообщать на конференциях и симпозиумах о своем опыте полевой работы в шаманских регионах. Среди таких мероприятий можно упомянуть конференции в городах Шарошпатак (1981), Манчестер (1982), Ванкувер (1983), Нис (1985), Загреб (1988). В эти годы были изданы ценные сборники статей (Diószegi, 1968; Diószegi, Hoppál, 1978; Hoppál, 1984; Transe, Chamanisme, 1986).

Создается впечатление, будто шаманизм вошел в моду, о чем свидетельствует не только огромное количество публикаций (как научных, так и научно-популярных), но и то обстоятельство, что по всей Европе и США проводятся курсы-демонстрации по подготовке шаманов и технике транса (Harner, 1980; Hoppál, 1984).

Одна из популярных работ (Halifax, 1982) уже в своем заглавии «Shaman: the wounded healer» (Шаман: раненый лекарь) указывает на то, что лечащий шаман принимает на себя болезнь и боль; не исключено, что это одна из традиционных моделей лечения**. В книге Halifax а на рисунке №1 приведен образец эскимосской резьбы по кости, изображающей шамана, который втыкает в себя гарпун в доказательство того, что он выносит даже сверхчеловеческую боль, приобретая таким образом силу для лечения и знания о том, как лечить (Halifax, 1982; 4-5).

Своеобразным символом сибирских шаманов можно считать изображение тунгусского шамана на одной из великолепных иллюстраций в книге Георги (Georgi, 1775). На рисунке имеются, по сути дела, два изображения приаргунского шамана: его вид спереди и

сзади, в то время как он проткнул свое тело (точнее, одежду) стрелой (*Gmelin*, 1751-1752, II; 46-49), что символизирует лечащего шамана или, так сказать, «раненого лекаря» (*Halifax*, 1982). Иными словами – это символ боли, которую лекарь должен принять на себя, что является краеугольным камнем шаманской мифологии.

Интересно, что Георги – путешественник конца XVIII века – обратил внимание именно на этот курьезный мотив. ***

Боль является естественным физиологическим фактом, интерпретируемым медицинской наукой как психофизиологический процесс именно потому, что тут налицо сильное воздействие психических факторов (Sternbach, 1968). Хотя о природе боли, об ощущении боли мы знаем уже довольно достаточно, здесь все еще остается много неразгаданного (Melzack, 1977). Очень мало известно о воображаемой, так называемой фантомной боли. И хотя не все аспекты этой проблемы изучены, но уже ясно, сколь велика роль личностных и эмоциональных моментов в осязании боли. Отмечу, что ощущение и характер восприятия боли предопределяется также культурносоциальными моментами, например, ситуацией войны, напряженного физического труда и другими, вызывающими стрессовое состояние (Hardi, 1972; 97-99). И это понятно, так как любой дополнительный физический раздражитель снижает порог болевого восприятия.

Однако для этнографа-антрополога более интересны экпериментальные опыты, свидетельствующие о том, что в восприятии боли заметную роль играет этническая принадлежность. Можно сказать, что порог болевой чувствительности задается определенной культурой, как и классификация боли (подобно классификации оттенков цвета - Ohnuki, Tierney, 1981; 52-60), специфична для той или иной культуры. Проблема ощущения боли осложняется тем, что восприятие мира в конкретной культуре (иначе говоря, созданная данной общиной и бытующая в ней система верований - Норраі, 1973) полностью определяют перенесение индивидуальной боли. Например, известно, что в определенных культурах боль считается наказанием сверхъестественных сил (Rogers, 1982; 155), и - как следствие - растирание шаманом тела имеет лечебную силу. В других местах боль считается результатом магической порчи, поэтому в системе верований сохранилось предписание удаления попавших в тело мелких вещей или червяков. Это тоже входит в задачи шамана,

который как бы принимает в себя эти вещи, освобождая тем самим больного от его боли.

Как ощущение боли зависит от определенной культуры, так и способы и методы борьбы с ней диктуются данной культурой. Например, в традиционной китайской медицине обезболивание акупунктурой (анастезия) - это доведенное до совершенства отключение чувства боли (Eke, 1986; 77-90). У разных народов мира кроме средств растительного происхождения, используемых для обезболивания, известны ритуальные действия, одной из главных функций которых, по всей вероятности, было обучение вынесению «сверхчеловеческой» боли. В Индии в число таких действий входят медитация и различные типы йоги, в Индонезии – пляска на горящих углях, в Турции и Иране - самобичевание в магометанских сектах. Общим признаком всех этих тренингов является действие человека в состоянии экстаза, транса, то есть в измененном состоянии сознания **** Отличным примером может служить праздник с пляской приветствия солнцу у индейцев дакота-сиу (Wissler, 1921), возрожденный американскими индейцами (Halifax, 1982; 41). Участники этого праздника надевают на туловище ремни, которые при пляске раздирают кожу, вырывая целые куски тела. Болеощущение становится важнейшим элементом религиозного ритуала.

В результате специальных исследований, проведенных в последнее время, стало известно, что в состоянии экстаза человеческий организм выделяет эндорфины. В статье «Shamans and Endorphins» специального выпуска журнала «Ethos» Раймонд Принс, анализируя механизм действия эндорфинов, делает выводы о том, что: 1)тело человека располагает внутренней системой контроля боли, которая частично передается опиатами; 2)эта система не реагирует на обычные болевые раздражители; 3)однако она мгновенно активизируется при искусственном стимулировании определенной области мозга; 4)она может активизироваться и при раздражении нервных терминалов, не предназначенных для передачи болеощущения, о чем свидетельствует акупунктура; 5)она, видимо, также активизируется в случае эмоционального подъема и/или интенсивной физической активности человека (*Prince*, 1982; 311).

Изучение эндорфинов интересно для шамановедов не только тем, что они оказывают непосредственное воздействие на порог болеощущения, но и тем, что их открытие объясняет многие проблемы состояния транса, до сих пор не до конца понятые. Другим общеиз-

вестным средством снятия болевой чувствительности является гипноз, который также имеет отношение к определенным проявлениям шаманизма, а именно к состоянию «активной бодрости» (Banyai, 1985), которое по новейшим исследованиям является лучшей моделью состояния транса.

1.2 Роль боли в шаманском посвящении

В обрядах инициации самых разных народов мира боль играет важную роль. Особенно актуально это для шаманизма, прежде всего сибирского, – то есть классической разновидности шаманизма. Интересно отметить, что на севере Сибири у якутов шаман-новичок должен проходить двойную процедуру трудных испытаний: в рассказах о шаманском посвящении духами определяющим мотивом является символическое воспроизведение расчленения тела; помимо этого новичок должен пройти через разные виды самоистязания. Якутский кандидат в шаманы скрывался в лесу, целыми днями бродил там без пищи, купался в ледяной воде, наносил раны на свое тело, а через десять или больше дней возвращался домой весь в крови, будучи в таком изнуренном состоянии, что еле выговаривал слова (Eliade, 1961; 35).

Через подобные жестокие подготовительные испытания и самоистязания проходили кандидаты в участники обряда «пляски духов» у индейцев северозападного побережья Северной Америки. Wolfgang Jilek в своей книге о врачебном искусстве индейцев, основанной на его собственных полевых наблюдениях, пишет, что у индейцев салиах новичок должен долго бежать через лес, потом, искупавшись в бане, нырять в ледяную реку, и повторять все это до тех пор, пока не убедится в своем полном возрождении. Молодой индеец салиах рассказал, что он испытывал ужасную боль, так как его били с короткими перерывами в течение 4-х дней, пока он не почувствовал, что, наконец, нашел свою песню - а это считалось свидетельством обретения силы, необходимой для посвящения (Jilek, 1982; 335). Посвящаемый совершает такой изнурительный пробег ради того, чтобы вызвать видений о магической силе. Это самоистязание вводит в измененное состояние сознания, примерно такое, в каком могут находиться сторонники современного джоггинга, когда при истощении сил они вдруг испытывают облегчение и продолжают самоистязающий бег уже в состоянии некоего транса (Jilek, 1982; 340).

Соавторы психнатры Ліск описывают еще один весьма характерный случай, наблюдавшийся ими у канадских индейцев селиш, который позволяет понять значение применения методов культурной дифференциации в современной психотерапии. Я привожу этот случай потому, что он служит отличным примером симптомов невроза, вызванного боязнью наступающей боли.

Женщина из индейского племени селиш (северо-западное побережье) совершила попытку самоубийства, боясь «избиения до смерти» в ходе обряда инициации. Одним из элементов этого обряда выступает серия испытаний, в том числе бичевание до появления крови, «Избиение до смерти» у индейцев этого племени символизирует смерть-возрождение в ходе посвящения. Конкретный случай наших дней свидетельствует о том, как подготавливают психику человека бытующие в общине система верований и традиционные мифы к символическому переживанию боли. О том же, в сущности, повествует якутский текст о мифическом происхождении и рождении шаманов.

Якуты рассказывают, что «далеко на Севере стоит огромная ветвистая сосна с источником болезней у корней. На ветвях гнезды, в которых рождаются шаманы. Посередине в гнездах рождаются более-менее сильные, а ниже - слабые шаманы. Когда рождается шаман, прилетает огромный орел с железными перьями и когтямикрючками и кладет яйцо в гнездо. Если орел-великан три года насиживает, рождается великий шаман, но если сидит в гнезде только один год, то шаман лишь низкого ранга. Эта орлица называется «матерью животных», и она появляется перед шаманом только три раза в жизни. В первый раз когда шаман рождается, во второй раз - когда происходит его символическое расчленение пожертвование, а в третий раз - при смерти шамана. Когда шаман-новичок достигает нужного возраста, мать-шаманка передает его трем страшным черным духам, которые разрывают его тело на части, голову натыкают на жердь, а мясо разбрасывают во все четыре стороны света. Три других духа берут челюсть шамана - это кость для гаданий, ее отбрасывают, чтобы по лету определить происхождение болезней и причины боли. Если кость падает на землю «правильно», шаман может вылечить больного...» (Lommel, 1967; 55). По якутским верованиям шаман должен минимум три раза испытывать муки расчленения его тела.

В качестве интересной, хотя и далекой параллели стоит привести здесь эпизод самоиспытания венгерского поэта Ференца Юхаса, в ходе которого он под контролем врачей принимал наркотическое средство LSD. Когда у него прекратились видения, он дал письменный отчет о своих переживаниях, сообщив, что самым страшным из них было «расчленение» тела: «Я умер, – подумал я, – и испугался. Тот человек срезал с меня голову, тело разорвал на куски и положил в котел... Когда все мясо отделилось от костей, тот человек-кузнец обратился ко мне, сказав: «Все твои кости превратились в воду», – и я действительно увидел в помещении реку, в которой плавали мои кости... Кузнец взял в руки клещи и начал ловить кости. Когда он выловил все кости, то сложил их по порядку и обложил мясом – мос тело получило прежнюю форму!» (Juhsz, 1967; 135).

Видения поэта полностью совпадают с переживаниями сибирских шаманов, испытывающих муки расчленения тела и радость возрождения. Многие современные психиатры исследовали архетип шаманского комплекса в сопоставлении с признаками шизофрении. В одном из вариантов течения шизофрении важную роль играет переживание смерти, испытываемое человеком в форме расчленения и пожертвования тела: он чувствует, как у него удаляют конечности, а все тело измельчают на куски, потом снова собирают кости и мясо. Не без основания такие переживания сравнивают с переживаниями шаманов, особенно сибирских (Perry, 1974; Halifax, 1982; 7). Небезынтересно отметить удивительное однообразие шаманских испытаний на огромной территории от Лапландии до Манчжурии. Обратим внимание на то, что шаман может возрождаться только после переживания боли - посредством этого он обретает силы и знания. Осознание силы, обретение могущества происходят именно в страданиях, в момент встречи со смертью с глазу на глаз. Чтобы стать духовным руководителем общины, шаман должен пройти «все круги ада».

Другие культовые фигуры, близкие шаману, например, сказители, также обретают свои знания в результате испытаний при посвящении. В преданиях о тюркских ашиках характерным мотивом является сон после болезненного или изнурительного физического либо морального испытания. Исследователь Ilhan Basgöz сопоставил его с тремя ступенями шаманского посвящения: 1)страдания; 2)символическая смерть; 3)новая жизнь возрожденного человека (Ваšgöz, 1966; 5-7).

Пример можно привести и из европейской, а именно классической греческой культуры. В своей книге о возникновении греческой трагедии английский исследователь Jack Lindsay, сопоставляя отдельные явления ранней греческой культуры, структуру мистерий и обрядов инициации, с одной стороны, и некоторые эпизоды трагедии, с другой, обнаружил удивительные совпадения. В мистериях и обрядах после ухода посвящаемого наступает его смерть и воскресение; подобное важное значение имеет смерть героя, его возрождение в каком-то виде и возвращение. Обряды инициации уже у греков строились по единому образцу: сперва изоляция посвящаемых и причинение им мук, т.е. их страдания, потом символическая смерть, наконец, возрождение (Lindsay, 1965; 295). Для пояснения смысла отдельных явлений античности автор приводит примеры из сибирского шаманизма.

При рассмотрении приведенных примеров можно сделать вывод об исключительном значении боли в обрядах посвящения. По всей видимости, переживание боли – универсальный элемент культуры. Его назначение заключается в преодолении безумного страха перед ритуалом и доведения человека до состояния, при котором он в ходе обряда посвящения легко переносит причиняемую ему физическую боль, доводимую до стадии невыносимости, а по окончании действа испытывает ощущение возрождения. Любое посвящение, особенно шаманское, являлось подготовкой к боли. А сама боль, благодаря тому, что она в жизни общины повторяется, предуказывает ожидаемые страдания, и, хотя таким образом многократно возрастает боязнь и ничем не сокращается болеощущение, все же боль становится выносимой.

К этногерменевтическому пониманию явлений культуры мы можем приблизиться за счет чуткого внимания к традиции (Gadamer, 1984; 253). Мифы и обряды как текстуальные выразители культуры не скрывают своего смысла. В шаманских обрядах инициации боль в своем антропологическом значении выступает как символическое расчленение тела, и, в то же время, равнозначна терпению боли. Индивид, в данном случае шаман, страдает один за общину, потому что вынесение боли является центральным элементом при обретении знаний. Страдания и последующее избавление от них оказываются составной частью лечения, ведь лечение — всегда совместное (общее) действие. Это хорошо известно шаманам, потому

символическую боль (испытываемую при расчленении) они поставили на службу избавления своего коллектива от страхов. *****

* * * * * *

- Bányai, E. (1984), "On the Technique of Hypnosis and Ecstasy: An Experimental Psycho-physiological Approach." In Hoppál, M. (ed.), *Shamanism in Eurasia*. Göttingen: Herodot, 1:174-183.
- Bašgöz, I. (1966), "Dream Motif and Shamanic Initiation. Reprint from Asian Folklore Studies No. 1.
- Diószegi, V. (1968), Tracing Shamans In Siberia. Oosterhout: Anthropological Publications.
- (ed.) (1968), Popular Beliefs and Folklore Traditions in Siberia. Budapest: Akadémiai Könyvkiadó.
- M. Hoppál (eds) (1978), Shamanism in Siberia. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Eke, K. (1986), A keleti gyógyítás útjain. Budapest: Medicina Könyvkiadó.
- Gadamer, H.-G. (1984), Igazság és módszer. Budapest: Gondolat Könyvkiadó.
- Georgi, J.G. (1775), Bemerkungen auf einer Reise in Russischen Reiche in der Jahren 1773 und 1774. I-II. St. Petersburg.
- Gmelin, J.G. (1751-52), Reise durch Sibirien von dem Jahr 1733 bis 1744. Göttingen.
- Halifax, J. (1982), Shamans: The Wounded Healer. London: Thames and Hudson.
- Hárdi, I. (1972), Pszichológia a betegágynál. Budapest Medicina Könyvkiadó.
- Harner, M. (1980), The Way of the Shaman: A Guide to Power and Healing, San Francisco: Harper and Row.
- Hilgard, E.R.— J.R. Hilgard (1975), Hypnonis in the Relief of Pain. Los Altos: Kaufmann
- Hilgard, J.R. S. Lebaron (1984), Hypnotherapy of Pain in Children with Cancer. Los Altos: Kaufmann.
- Hoppál, M. (1979), "On Belief System." In Burkhardt, A.W. K. Hölker (eds). Text Processing. Berlin - New York: De Gruyter, 236-252.
- (1984), Contemporary Forms of Shamanism and Their Traces in Hungarian Folk Beliefs." *The New Hungarian Quarterly* 25(95):119-128.
- (1985), "Shamanism: An Archaic and/or Recent System of Beliefs. *Ural-Altic Yearbook* 57:121-140.
- (ed.) (1984), Shamanism in Eurasia. Parts 1-2. Göttingen: Herodot.
- Jilek, W. (1982), "Altered States of Consciousness in North American Indian Ceremonies." Ethos 10(4):326-343.
- Jilek-Aall, L. W. Jilek (1984), "Intercultural Psychotherapy: Experiences with North American Indian Patients." *Curare* 7:161-166.
- Juhász, F. (1967), Mit tehet a költő? Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó.
- Lindsay, J. (1965), The Clashing Rocks. London: Chapman and Hill.
- Lommel, A. (1967). Shamanism: The Beginnings of Art. New York Toronto:

McGraw-Hill.

Melzack, R. (1973), The Puzzle of Pain. Harmondwoth: Penguin Education (Hungarian ed.: A fájdalom rejtélye. Budapest Gondolat Könyvkiadó 1977).

Novik, E.S. (1984), Obryad i fol'klor v sibirskomshamanizme. Moskva: Nauka.

Perry, J. W. (1974), The Far Side of Madness. Englewood Cliffs.

Prince, R. (1982), "The Endorphins: A Review for Psychological Anthropologists." *Ethos* 10 (4):303-315.

Ohnuky-Tiemey, E. (1981). Illness and Healing among the Sakhalin Ainu: a Symbolic Interpretation. Cambridge: Cambridge University Press.

Rogers. S.L. (1982), The Shaman: His Symbols and His Healing Power. Springfield: Thomas Publ.

Siikala, A.L. (1978), The Rita Technique of the Siberian Shaman. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.

Sternbach, R.A. (1968), Pain: A Psychosociological Analysis. New York: Academic Press.

 B. Tursky (1965), Ethnic Differences among Houswives in Psychophysical and Skin Potential Responses to Electric Shock." Psychophyslology vol. 1.
 Transe chamanisme et possession (1986). Actes des lle Recontres Internationales de Nice 24-28 avril 1985. Nice. Animation: Ed. Serre.

Wissler, C. (1921), "The Sun Dance of the Black-foot Indians." American Museum of Natural History, Anthropology Papers 16:23-70.

* * * * * *

Прим. отв. ред.:

Это утверждение автора нельзя отнести к аксиомам. Во-первых, в России и СССР в частности изучение сибирского шаманства и шаманизма не прекращалось никогда. Чтобы убедиться в этом читателю, знающему русский язык, достаточно обратиться к нескольким специальным библиографическим указателям (напр.: Попов А.А. Материалы для библиографии русской литературы по изучению шаманства северо-азиатских народов. Л., 1932) и к подробным библиографиям в специальных трудах, в том числе в книге Е.С.Новик «Обряд и фольклор в сибирском шаманизме (Опыт сопоставления структур)» (М., 1984), на которую (почему-то единственную) ссылается автор.

В данном случае необходимо обратить внимание на то, что шаманизм как явление, воспринимаемое советскими идеологами в общем контексте суеверий и религий, с которыми необходимо было бороться, подавлялся и уничтожался в стране в разные годы с различной степенью интенсивности. Но это вовсе не означает, что данная тема была табуирована в науке и исчезла из поля зрения ученых. Шаманство и шаманизм рассматривались в русле общих религиоведческих исследований. Специальные статьи и книги выходили на периферии и в столице. Некорректно указывать труд одной Е.С.Новик, даже если иметь в виду 70-80-е годы. Здесь как минимум необ-

ходимо упомянуть статьи Е.В.Ревуненковой (например: О личности шамана // СЭ, 1974, №3; Проблемы шаманизма в трудах М.Элиаде // Актуальные проблемы этнографии и современная зарубежная наука. Л., 1979; О некоторых истоках поэтического творчества в Индонезии (шаман - певец - сказитель) // Фольклор и этнография: У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образом. Л., 1984 и др.), её же специальную монографию, кстати, сопровожденную значительным библиографическим списком на различных европейских языках (возможно, она не привлекла внимание М. Хоппала потому, что не содержит в своем названии слово «шаман») «Народы Малайзии и Западной Индонезии (Некоторые аспекты духовной культуры)» (М., 1980). См. также многочисленные статьи и монографии Н.А.Алексеева, В.Н.Басилова (кстати, специальную: Избранники духов. М., 1984), Т.М.Михайлова (в том числе специальная монография (Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по XVIII в.). Новосибирск, 1980), Л.П.Потапова и многих, многих других исследователей. В частности, тема модернизации шаманства, которой увлекается М.Хоппал, была поднята в работе Н.Л.Жуковской «Ламаизм и ранние формы религии» (М., 1977), где ей посвящен специальный раздел.

Иное дело, что на Западе тема шаманства не могла быть слишком популярной (особенно если говорить о сибирском шаманизме) до 70-80-х годов, ведь иностранные исследователи практически не имели возможности работать в Сибири. Мало того, их изучение сибирского шаманства через язык-посредник (русский) — для них иностранный, было особенно затруднено и чревато многочисленными неточностями в восприятии. Затруднено было и знакомство с русскоязычной литературой как в силу языкового фактора, так и из-за непоступления большинства изданий в западные страны.

** Известно, что ни шаманы, ни колдуны, ни опытные лекарицелители не принимали на себя чужую болезнь и, тем более, боль. Парапсихологические исследования (не говоря уже о сведениях, получаемых в ходе полевой работы от адептов магико-мистических практик) подтверждают, что к такому типу работы обращаются только неопытные и очень слабые специалисты-знахари. Известно также, что даже эмоциональное принятие чужой боли ведет к серьезным поражениям энергоинформационных структур живых существ. Поэтому вряд ли опытный шаман принимает на себя даже «символ боли» и тем более странно считать это «краеутольным камнем шаманской мифологии».

Кстати, в Мюнхене в 1987г. была издана монография Х.Кальвайта (Holger Kalweit. Urheiler, Medizinleute und Schamanen. Lehren aus der arshaischen Lebenstherapie), в которой представлена весьма достоверная точка зрения в плане оценки феномена шаманизма, в том числе и затронутые в публикуемой статье. Книга сопровождена богатой библиографией на европейских языках.

*** Очевидно, в данном случае было обращено внимание на «шаманские фокусы», что всегда поражало исследователей. Демонстрация трюков разного рода подчеркивала необычность шамана, его связь с духами, сверхъестественные возможности. Вопрос о боли в таких ситуациях, как

правило, не актуализируется.

**** Медитация и асаны йоги не имеют отношения к трансу и экстазу; однако медитация, как транс и экстаз, относятся к измененным состояниям сознания (ИСС): медитация — к медитативному типу (основанному на подавлении и отключении любых эмоций), транс и экстаз — к аффективному (основанному на стимуляции эмоций разного рода). Подробно см.: Харитонова В.И. Шаман — колдун — целитель: к проблеме психического здоровья // Харитонова В.И. Традиционная магико-медицинская практика и современное народное целительство. М.: ИЭА РАН, 1995, с.87-96 (Российский этнограф. Вып.23).

***** В оригинале значилось «боязней». Текст статьи поступил в редакцию в плохом переводе на русский язык без английского оригинала. Предложенная правка автором не была внесена. Поэтому в некоторых случаях редакторские и корректорские изменения могут оказаться неточными. В данной ситуации не исключено, например, прочтение «болезней» вместо

«боязней».

* * * * * *

Pain in Shamanic Initiation: Towards an Anthropological Understanding

Pain is a most natural biophysiological phenomenon, which, however, precisely because of the strong impact of psychic factors, medical sciences tends to interpret more as a psycho-physiological process (Sternbach 1968); and although more and more is known about the nature of pain, there is still a lot of mystery surrounding the process of pain perception (cf. Melzack 1973). The problem of imaginary pain (phantom pain), in particular, needs to be clarified. It is also evident (although the exact interrelationships have yet to be elucidated) that the perception of pain is, to a large degree, subject to emotional and personality factors. In addition, the specific sociocultural situation also determines the sensation of pain (e.g. in war, under strenuous exertion or in stressful situations — Hárdi 1972:97—99). That is understandable enough, as every new physical stimulus tends to block out pain.

What may be of greater interest to the ethnographer-anthropologist is this, viz. that experiments have shown that the perception of pain is affected by the subject's ethnic origin. In brief, the perception of the threshold of pain is culture-bound, as, indeed, the categorization of pain

is also a culture-specific phenomenon (similarly to the categories of colour — cf. Ohnuki-Tierney 1981:52—60). The problems of pain perception arc further complicated by the fact that the world-image (Weltanschauung) of the given culture — or, in other words, the belief system evolved and used by the community on a daily basics — completely determines the individual's endurance of pain (about the functioning of the belief system, Hoppál 1979b). A case in point is the fact that, in certain cultures, pain is regarded as punishment inflicted by supernatural beings (Rogers 1982:155); therefore it can be cured by shamanic massage. Or, given that pain is the result of an evil spell, the belief system prescribes the removal, the sucking out from the body of the small objects or wurms that are supposed to have caused the disease. This too is the task of the shaman, who, in this way, takes over, as it were, receives into himself the cause of the disease, relieving the patient off the pain.

But recent research has revealed that there is an important substance that the body generates during the ecstatic rites. It is called endorphin. Raymond Prince concluded his review of endorphins for anthropologists as follows:

"(1) the body does have an endogenous pain-controlling system that is in part mediated by endogenous opiates; (2) this system is not brought into play by ordinary day-to-day painful stimuli; (3) the system can be activated by artificial stimulation of circumscribed brain areas; (4) oddly, the system may be activated by stimulation of certain nonpain sensory endings as demonstrated by acupuncture; (5) it is possibly activated by emotional excitement and/or intense motor activity" (Prince 1982:311).

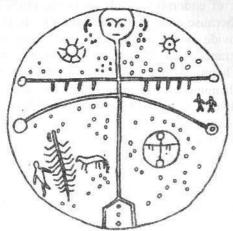
The scrutiny of endorphins leads on to the phenomena of shamanism, not simply because endorphins raise the threshold of pain, but also because they provide an explanation for many previously little known problems of the trance state. The other such, by now widely known, reliever of pain is hypnosis, and this technique too sheds light on a new segment of the phenomena of shamanism — for, according to recent research, the so-called 'active alert' state (Bányai 1984) may be one of the best models of the trance state.

Pain had, and still has, an important function in initiation rituals in all parts of the world. That was particularly true of shamanism, and of its *locus classicus*, Siberia. It is interesting, that, for instance, in the Yakut culture, in Northern Siberia, the candidate has to go through two sets of ordeals. In the myths describing the birth of the shaman, the experience of dismemberment is a symbolic experiencing of pain. In addition, con-

crete exercises in self-torture must be performed as well. Among the Yakuts the novice hide in a forest, threw himself into water and fire, and cut himself. After ten or more days he returned to his village bloodstained and babbling incoherently.

Other culture-transmitting figures related to the shaman, such as the priest or the singer of folk epic, also gain their knowledge after the ordeals of initiation. Thus, for instance, in Turkish folk stories on the *asiks* (a Turkish bard), there is the characteristic motif of the sleep into which the hero falls invariably after some painful and exhaustive physical or moral ordeal. Ilhan Basgöz has compared this motif with the three stages of the shamanic initiation ceremony, notably (1) the ordeal; (2) the symbolic death; (3) the reborn personality embarks upon its new life (Bašgöz 1966:3—7).

The way to get closer to an (ethno-) hermeneutic understanding of cultural phenomena lies through attending to the voice of tradition (Gadamer 1984:258). The myth and the rite, as texts of culture, reveal their message. Pain, according to its anthropological concept, features, in the shamanic initiation, as symbolic dismemberment; yet, it also denotes the endurance of physical pain. The individual, the shaman, suffers alone for the community, because the experience of pain is a pivotal element in the human formula for obtaining knowledge. Suffering is part of the healing process, since healing is invariably a collective action; thus symbolic pain, such as dismemberment is made subservient to the healing of collective fears (social pain). That may represent the anthropological understanding of pain.



СНОВИДЕНИЯ КАК ПУТЬ ОБРЕТЕНИЯ ШАМАНСКОГО ДАРА

Рассматривая шаманское «посвящение духами» как логическое завершение профессионального становления «избранника духов» (в бурятской традиции), можно предположить, что сны, в которых являются духи, пытаясь вступить с кандидатом в какой-либо контакт, свидетельствуют о поэтапном наделении его шаманским даром. Эти сновидения стоит считать этапами становления, предвещающими обретение шаманского дара, предшествующими ему и позволяющими непосредственно получить этот дар.

Предмет исследования данной статьи – встречи кандидатов в шаманы с духами в сновидениях – выбран по нескольким причинам. Во-первых, эта тема недостаточно разработана на бурятском материале. * Во-вторых, в настоящее время представляется возможным изучение подобных шаманских сновидений не только с этнографической и культурологической сторон; в современной науке есть немалый опыт исследования практико-психологических основ подобного материала.

Точкой отсчета в изучении сновидений и феномена избранничества служат работы многих исследователей, написанные в последние годы (см., напр.: 1-11). Проблеме посвящения бурятских шаманов и прежде уделяли внимание многие этнографы и фольклористы (см., напр.: 12-16). В процессе анализа мною использовались также материалы традиционных культур других народов.

В беседах с шаманами выясняется, что у многих из них (как и у некоторых шаманок) "странные" сновидения случались еще в дстском возрасте, иногла в 13-14 лет, реже к 40 годам. Духи приходили к ним во сне** в образах бабушек, дедушек, порой вовсе нспонятных персонажей. Они пытались общаться, играть с кандидатом одним словом, старались установить с ним контакт. Надо полагать, что первичные сигналы (утха узуурай тэмдэг) поступают человеку в сновидениях в определенные («переходные»)*** возрастные периоды (в 12, 27, 37 лет). Избранники, часто сами того не ведая, получают во сне ту или иную информацию. Таким образом, именно сон является тем «пороговым» состоянием, когда происходит обретение шаманского знания.

Хочу подчеркнуть, что в данном случае речь идет не о сновидениях уже состоявшегося шамана, не о так называемом "ритуальном сне" (17), а о первичных снах, извещающих об избранничестве и осуществляющих передачу шаманского дара.

Известно, что после смерти шаманов их духи - духовные воплощения самих шаманов - "ищут свою кровь" (уг дамжиха, шућаа бэдэрхэ), родственников разных поколений. Они являются тем, кто, очевидно, предрасположен к шаманской деятельности. Обычно наследственные кандидаты в шаманы отличаются с детства от своих сверстников, что отмечают большинство исследователей шаманизма. На это указывает в том числе Г.Р.Галданова: "Избранник духов", - пишет она. - с малых лет отличался от своих сверстников чрезвычайной задумчивостью. Он любил уединяться, видел вещие сны, предсказывал будущее. Считали, что у такого ребенка отсутствует "душа", она в это время проходит обучение шаманскому искусству у "западных" и "восточных" тэнгриев, на небесах" (18).

В исследованиях бурятских материалов отмечается связь сновидений с понятием "душа". Видение снов, как пишет М.Н.Хангалов (19), объясняется у бурят тем, что во сне "душа" покидает тело и странствует по земле или посещает духов; все, что "душа" встречает во время этих странствий, она сохраняет в памяти по возвращении в тело; сон есть не что иное как воспоминания всего случившегося с "душой". Т.М.Михайлов также отмечает, что "душа" покидает тело во время сна (20).

Сравним это с представлениями хантов, которые считали, будто сновидения объяснялись самостоятельным "уходом" глаз. Такой процесс мог наблюдать тот, кто бодрствовал, находясь в одном помещении со спящим. В.М.Кулемзин (21) приводит пример случая, якобы имевшего место на самом деле, о том, как в охотничьей избушке один охотник заснул, а другой продолжал бодрствовать, почему и видел, как глаза спящего "вышли" из избушки, а затем вернулись на место. Проснувшись, тот сказал, что видел сон. Бодрствовавший ответил, что так и должно быть, поскольку он наблюдал за "путешествием" его глаз. ****

По другим сведениям, распространенным у хантов, сновидения объяснялись предсказанием духов. Предсказывать могли разные духи - "смотря по тому, в каком месте спишь: в лесу - лесной предсказывает, в доме - домовой. Что он думает, то и тебе и снится". Во сне духи напоминают о своих требованиях: "Что ему нужно, то и приснится" (21).

Таким образом, у разных народов отмечается наличие представлений о связи сновидений с духами. Это распространяется не только на шаманские сны, но и на сновидения обычных людей. Однако сны, предшествующие обретению шаманского дара, отличаются особыми сюжетами, в которых обычно этот дар предлагают кандидату в какой-либо форме.

Поиски магического ключа, который раскрыл бы тайны сновидений с первыми сигналами о предложении шаманского дара и последующим его обретением, приводят нас к "личным мифам" шаманов. Обращает на себя внимание факт, что начальным источником для "личных мифов" оказываются этапы шаманской болезни в виде затяжного сна, во время которого человек начинает знакомиться с миром духов (22).

Примером такой истории может быть судьба одной из бурятских "белых" шаманок из рода хогой Тагласовой Веры Петровны*****(23). Судя по ее рассказам, она еще в детстве (лет в 9-10) видела сны, в которых ей являлись седые бабушки, старцы - иногда в красивых костюмах, иногда в обросшем, неприглядном виде. Ее уводили в лес, в густую рощу, на берег озера, в горы. Но сначала она боялась принять шаманский дар. Позже, в 1994г. я присутствовал при ее посвящении в шаманки. Мы побывали в тех местах, где она проходила обряд посвящения и сама проводила ритуалы поклонения предкам и духам-хозяевам местности.

Интересно, что эта "избранница духов" уже лет в 20 могла предчувствовать приближение каких-либо важных событий, распознавала характер людей, едва взглянув на них (муу ћайень мэдээд байхаш). Между тем она, не приняв шаманский дар, вышла замуж, родила дочку. Однако к 24-м годам у нее начали отказывать ноги, она стала часто болеть. Вера Петровна периодически лежала в больницах, но ей ничего не помогало. Ее родственники отправились на консультацию к шаману, который сообщил, что женщину "беспо-

коили шаманские корни".

После это, осознавая неизбежность своей участи, она прошла первое посвящение и начала проводить обряды, в результате чего стала поправляться. Окончательно же выздоровела только после третьего посвящения.

Общеизвестно, что "духи" сами избирают будущего шамана и извещают его об этом, насылая на него "шаманскую болезнь". Это состояние характеризуется обычно спонтанным проявлением слуховых и зрительных галлюцинаций, ощущением сильнейшей головной боли; далее следует появление собственно соматических заболеваний. Ситуация меняется, когда избранник дает согласие стать шаманом, что мы видим на примере В.П.Тагласовой. За отказ от судьбы шамана кандидат может тяжело болеть и даже поплатиться жизнью – своей или своих близких (см., в частности, 24).

У бурят существует особая категория шаманов-кузнецов (дархан утхатай $\theta\theta$), которые обретали Шаманский дар, как и обычные шаманы. Шаман-кузнец Цыбикжаб Ямпилович Очиров из рода булгад (1932-1999гг., с.Барагхан Курумканского района) рассказывал мне об этом так: "Я с малых лет помогал дяде (брату матери - нагаса) в колхозной кузнице. Я был у него любимым племянником, поэтому он всегда брал меня с собой на работу. Он был "черным кузнецом" (хара дархан), в округе Арабжаа-дархана знали все. Когда он ушел из жизни, мне было 12 лет. В последующие годы мне иногда снились сны, будто я с дядей ковал железо. Он всегда держал большую кувалду, а мне давал маленькие щипцы, говоря "(Улирбэ) "сагаа ерхэдэ шамдаа Үхэб" (со временем все "это" передам тебе). Действительно, с годами у меня все стало прекрасно получаться в нелегком кузнечном деле... Я и сейчас при приближении ритуала вижу такие сны, а иногда просто слышу во сне отчетливый звон наковальни от ударов молота" (25).

Дарханство было наследственным искусством. В семье, где предки были кузнецами, кто-то непременно должен был наследовать кузнечное ремесло и, естественно, совершать религиозные обряды, связанные с почитанием кузницы, духов предков. Иначе, как полагали, семья лишится их покровительства, а человека, отказавшегося продолжить линию предков, постигнет несчастье (26).

Представление о магическом посвящении во сне существует не только у бурятских шаманов и кузнецов. Оно имеет место и у колдунов, знахарей, народных целителей нешаманских регионов. В.И.Харитонова пишет, что такие люди, как и шаманы, владеют искусством перехода в измененные состояния сознания (ИСС), благодаря чему диагностируют заболевания и достигают лечебного эффекта. Они по-разному обретают свои способности: наследуют их, получают от учителя, обнаруживают у себя после тяжелых физиче-

ских и психических травм. Автор подчеркивает, что в некоторых случаях такие люди испытывают нечто подобное шаманской болезни (27; см. также 28). Она приводит из восточнославянского материала примеры получения целительского и колдовского дара во время сна (29).

В моих материалах из Баргузинской долины также есть пример обретения целительского дара через сон. Шестидесятилетний целитель Эрхито Элбэков рассказывал мне, что целительский дар он почувствовал годам к сорока, после чего стал помогать людям (вправлял кости, делал массаж - эльбэхэ). Предки, бывшие в свое время сильными шаманами (эрдэммэй зон), периодически посещали его во снах. "Помню один из снов, - рассказывает целитель, - когда на опушке леса в местности Буксыкен (культовое место рода шоно - Б.Г.), я оказался в кругу старцев. Но никто из них не шевельнулся. Только одна бабушка, сидевшая поодаль на пне, подозвала меня и протянула мне что-то. В сновидении я понял, что у меня на падони лежал железный рубль образца 1961 года... У стариков позже я выяснил, - продолжает Эрхито Эльбеков, - что моя бабушка лечила людей (эльбэдэг байгаа). С тех пор и я помогаю людям, избавляя их от болезней" (30).

Ситуации такой передачи некого сакрального или обычного предмета во сне встречаются довольно часто. По рассказу одного агинского шамана, именуемого в народе "Uыденжаб б $\theta\theta$ ", шаманский дар перешел к нему от бабушки. Она, в очередной раз появившись во сне, вручила ему книгу. Речь идет об имеющейся у шамана ламаистской книге, обернутой в шелковую материю (31).

Эти случаи непосредственно сопоставимы с приводимым В.И.Харитоновой - житель Коми Республики тоже получил некий свиток в своем видении и стал обладать необычными способностями, типа шаманских: "Н., имевший мать-знахарку, которая также занималась и костоправством, лет пять назад увидел странный сон, в котором ему «показали Бога». Во сне он шел по указанной небесной дороге к сияющему дворцу. Перед входом остановился – никак не мог войти, пока не подсказали молитву, которую необходимо было прочитать. Войдя во дворец, увидел святых, как на иконе, в ауре. Ему сказали: «Получишь свое». И все исчезло. Через месяц после этого наяву услышал странный гул и звон и увидел представшего перед ним необычного человека, - но тот быстро исчез. Еще через месяц снова увидел его, человек «передал свиток» со словами: «Бу-

дешь лечить детей и женщин». Когда очнулся от видения, то понял, что обладает «рентгенозрением» (биоинтроскопией): видит в организме затемненные места, вплоть до сосудов. Открылось сильное ясновидение с про- и ретроскопией. Получил способность видеть во сне ответ на запрос..." (32).

"Получение необычных способностей во снс, - указывает в одной из своих работ Д.А.Функ, - довольно распространенное явление, о котором свидетельствуют шаманы, сказители, колдуны, маги, современные "экстрасенсы" (33). Некоторые из них хорошо понимают, что речь идет не о состоянии сна, а об одной из фаз ИСС (часто говорят о состоянии "между сном и бодрствованием", "сне с открытыми глазами").

О широчайшем распространении сведений о том, что шаманский дар может передаваться во время сна или «состояния между сном и бодрствованием» свидетельствуют материалы А.В.Смоляк. Известнейший российский этнограф в своей великолепной книге о шаманизме пишет, что один будущий шаман "... с детства ... отличался своим поведением: видел удивительные сны, спал иногда по 9 суток, во сне пел как шаман... К больному приглашали шаманов, но те не помогали ...Однажды этот нанаец, будучи уже взрослым, проснулся совершенно здоровым человеком, все аномалии прекратились, но он стал с того времени шаманом" (34).

Необычность получения шаманского дара объясняется тем, что он был тайным знанием. "Шаманский дар в интерпретации бурят, - указывает И.С.Урбанаева, - есть знание, связанное с тайной бытия (шаман - пастух Бытия)". Исследователь отмечает также, что это знание скрывают от непосвященных с помощью эзотерических символов, своеобразных кодов (35).

Цена тайным, священным знаниям - само существование человека и природы. Их особая жизненная значимость переходит на тех, кому доверено хранение Знаний.

Рассказывание сна по пробуждении, запоминание сна и его передача превращали сон в зафиксированный текст, своего рода "запись сна". "Таким образом, - пишет Е.Н.Романова, - сон как написанный "сценарий жизни" включался в небесную книгу судеб"(36).

Сны-предвестники шаманского дара обычно снятся тем кандидатам, которые являются членами шаманского рода. Традиционно считалось: чем больше было у кандидата в роду шаманов, тем зна-

чительнее его шаманская сила. Например, у тувинцев именно шаманы, ведущее свое происхождение от предков-шаманов, считались "настоящими" (37).

В шаманской традиции сны, предвещающие и наделяющие человека шаманским даром, являются хронотопами, связующими свое/чужое, реальное/ирреальное. Эти сны как бы подтверждают реальность контактов: преисподняя, предки – земля, повседневный мир – небо, потомки. Доказательством реальности состоявшихся контактов становятся предметы, якобы полученные из потустороннего мира, от его представителей: железный рубль, ламаистская книга, железная кувалда.****** При этом важное значение имеет отбор и система описания пространственных (лес, роща, кузница, опушка леса) и временных реалий (ночь, раннее утро). Все эти так называемые «коды» (предметный, пространственный, временной) свидетельствуют об отнесении подобных сновидений к «ритуалам перехода» (см. анализ вопроса в работах В.И.Харитоновой: 38).

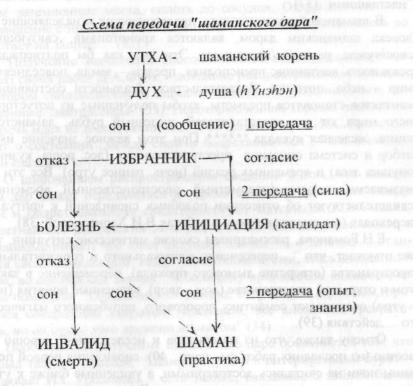
Е.Н.Романова, рассматривая схожие магические ситуации, также отмечает, что "...пересечение вертикального и горизонтального пространства (отверстие дымового прохода), перемещение в закрытом и открытом пространстве (дом - двор), временные понятия (ночь - утро) очерчивают семантику порогового, порубежного магического ... действия (39).

Отмечу также, что из материалов и исследований хорошо известно (из последних работ см., напр.: 40): сновидения первой половины ночи не считались достоверными, а увиденные ближе к утру, на рассвете, воспринимались как вещие. Это соотносится с наблюдениями психологов и нейрофизиологов, изучающих различные фазы сна человека: они также отмечают особенно предутренние сновидения. Вероятно, именно в такие моменты и осуществляется передача «шаманского дара», которую схематично можно представить так (см. схему).

Очевидно, что передача шаманского дара осуществляется в три этапа: сначала избранник получает сообщение о своем шаманском предназначении, потом (в случае согласия) следует инициация кандидата, и только после он получает настоящую шаманскую силу. Таким образом, посвящение в целом оказывается многоэтапным.

В данном случае речь идет о посвящении, инициируемом духами. Каждый этап его провоцируется определенными сновидениями, когда духи требуют от избранника начать шаманскую практику. При

этом само посвящение и передача опыта, шаманского знания может осуществляться старшими шаманами.



Для будущего шамана первым потрясающим его сознание переживанием становится известие об избранничестве - момент, когда духи сообщают ему, что он должен стать шаманом. Здесь вещий сон выполняет информативную функцию. У избранника всегда есть альтернатива: он может отказаться и заболеть или, согласившись, избежать болезни. Эти действия имеют характер договорных отношений. В случае отказа духи могут продолжать беспокоить его во снах для получения согласия. Если он всё-таки соглашается стать шаманом, то кандидат через обряд посвящения (инициацию) обретает судьбу служителя культа. Во сне избранник получает от предков шаманскую "силу" (шэжэ, шэди), одновременно происходит своеобразное установление его "защитной оболочки". После инициации посвящённый шаман через сны получает "ценности" (знания, навыки, опыт).

Таким образом, сны, предшествующие обретению шаманского дара, помогают будущему шаману осознать его связь с предками, ощутить принадлежность к утха своего рода. И хотя известны иные способы получения этого дара (удар молнией, нахождение упавших с неба предметов и др.), именно сновидение позволяет обычно будущему шаману понять, что выбор пал на него, а окружающие только потом по поведению избранника узнают о его предназначении.

* * * * * *

1. Харитонова В.И. Некоторые проблемы методики. методологии фольклорно-этнографической работы с "посвященными" в ситуации "возрождения " шаманизма и ведовства // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов Южной Сибири и сопредельных территорий. Вып.2. М., 1996; Ее жее. "Избранники духов", "преемники колдунов", "посвященные учителями": обретение магико-мистических свойств, знаний, навыков // ЭО, 1997, №5, с.15-35; Ее жее. "Шаманская болезнь" российских колдунов // Материалы конгресса "Шаманизм и иные традиционные верования и практики". Ч.2. М., 1999, с.185-198 (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т.5); Ее жее. Наследование "дара" (знания) в знахарско-колдовской традиции восточных славян // Там же. с.288-298 и др. работы автора.

 $2.\Phi$ унк Д.А. "Шаманская болезнь" саяно-алтайских сказителей (шорские материалы) // Материалы конгресса "Шаманизм...". Ч.2, с.323-328.

3. Функ Д.А., Харитонова В.И. К вопросу о методологии исследования шаманства в кругу родственных явлений (магия, колдовство, экстрасенсорика) // Центрально-азиатский шаманизм: философия, история, религиозные аспекты. Материалы международного научного симпозиума. 20-26 июня. Улан-Удэ, 1996.

4. Сафтуф А.А., Харитонова В.И. Визионерский опыт в "экспериментальном шаманизме" и личный опыт колдуна // Материалы контресса "Шаманизм..." Ч.1, с. 215-221.

5. Толстой Н.И. Славянские народные толкования снов и их мифологическая основа // Сон - семиотическое окно. М., 1993, с. 93.

6. *Христофорова О.Б.* Логика толкований в архаических культурах. М., 1998.

7.Басилов В.Н. Посвящение во сне // Шаманизм и ранние религиозные представления. К 90-летию доктора исторических наук, профессора Л.П.Потапова. М.,1995, с.36-47. (Этнологические исследования по шаманству и иным ранним верованиям и практикам. Т.1) 8.Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение (Народы Нижнего Амура). М.,1991.

- 9. Жуковская Н.Л. На перекрестке трёх религий (из истории духовной жизни бурятского села Торы) // Шаманизм и ранние религиозные представления... С.77.
- 10. Файдыш Е.А. Информационные механизмы формирования шаманских состояний сознания // Материалы конгресса "Шаманизм..." Ч.2, с.137-142.
- 11. Бакаева Э.П. "Сакюста" (имеющие божество-покровителя) у калмыков // Материалы конгресса "Шаманизм..." Ч.2. М., 1999, с.85.

12. Хангалов М.Н. Собрание сочинений. Т.2. Улан-Удэ, 1958, с.140-156,

13. Балдаев С.П. Избранное. Улан-Удэ, 1959.

14. *Михайлов Т.М.* Бурятский шаманизм: история, структура, социальные функции. Новосибирск, 1987.

15.Галданова Г.Р. Доламаистские верования бурят. Новосибирск, 1987; *Ее жее.* Бурятский шаманизм сегодня // Материалы конгресса "Шаманизм..." Ч.2,с.271-274.

- 16. Урбанаева И.С. Люди знания в бурят-монгольском тэнгрианстве и проблема шаманской реальности // Материалы конгресса "Шаманизм..." Ч.1. с.271.
- 17. Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. М.,1984, с.132.

18.Галданова Г.Р. Доламаистские верования... С.91.

19 Хангалов М.Н. Собрание сочинений. Т.1, Улан-Удэ, 1958, с. 394.

20. Михайлов Т. М. Бурятский шаманизм... С.41.

- 21. Кулемзин В.М. Человек и природа в верованиях хантов. Томск, 1984, с.127-128.
- 22. Плужников Н.В. "Личный миф" в шаманской практике народов Сибири // Центрально-азиатский шаманизм... С.146.
- 23.Полевые записи автора, 1994г. Инф. Тагласова-Насонова Вера Петровна. из рода хогой, с. Бильчир, Осинский р-н, Усть-Ордынский автономный округ.

24. Бюшер В. Победители демонов // ГЕО. 2000, №5, с.42.

25.Полевые записи автора, 1992г. Инф. Очиров Цыбикжаб Ямпилович., 1932г.р., из рода *булгад*, с.Барагхан, Курумканский р-н, Бурятия.

26.Галданова Г.Р. Доламаистские верования... С.123.

27. Харитонова В.И. "Шаманская болезнь"...; Ее же. Заговорнозаклинательное искусство восточных славян: проблемы традиционных интерпретаций и возможности современных исследований. Ч. 1-2. М., 1999 (Этнологические исследования... Т.3). Специально см.: ч.1. гл.4, с.159-164.

28. Никифорова Л.Д. Современные исследования по шаманизму: аналитический обзор литературы // Современность и духовно-философское наследие Центральной Азии. Улан-Удэ. 1997, с. 131.

29. Харитонова В.И. Традиционная магико-медицинская практика и современное народное целительство. М., 1995 (Российский этнограф.

- Вып.23); Ее же. "Избранники духов", "преемники колдунов", "посвященные учителями"...
- 30.Полевые записи автора, 1997г. Инф. Элбэков Эрхито, 1939 г.р., из рода *шоно*, с. Элысун, Курумканский р-н, Бурятия.

31.Полевые записи автора. 1998г, с. Барагхан, Курумканский р-н, Бурятия.

32. *Харитонова В.И.* Традиционная магико-медицинская практика... С.161.

33. Функ Д.А. "Шаманская болезнь"... С.328.

34.Смоляк А.В. Шаман... С.34, просто во плот от плотов принагов пр

35. Урбанаева И.С. Эзотерические смыслы учения о тэнгэри и бөө-мҮргэл // Современность и духовно-философское наследие... С.31-33.

36. Романова Е.Н. Мифология и ритуал в якутской традиции. Авто-

реферат докторской диссертации. М., 1998, с.18.

37. *Кенин-Лопсан М.Б.* Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства. Новосибирск, 1987, с.12.

38. Харитонова В.И. Заговорно-заклинательное искусство... Ч.1, гл.6.

39. Романова Е.Н. "Игра" с судьбой в годовом ритуале "ысыах" (прочтение якутских гаданий) // Календарно-праздничная культура народов Зарубежной Азии: традиции и инновации. М., 1997, с.211.

40. Базарон Э.Г. Очерки тибетской медицины. Улан-Удэ. 1987, с.48.

* * * * *

Прим. отв. ред.:

* Тема обретения шаманских и иных необычных способностей посредством сновидений, точнее, в ИСС, соотносимых с периодами "между сном и бодрствованием", в целом на традиционном материале практически не разработана.

** В данном случае момент явления духов требует специального дополнительного исследования, поскольку для информаторов не важно точное определение своего состояния, но оно многое может скорректировать в изучении специфики этого типа ИСС.

*** Даты мотивируются исключительно традиционными представлениями...

**** Точность трактовки некоторых элементов сюжета вызывает сомнение. Скорее всего, речь должна идти о представлениях о душе, выходящей через глаза, и путешествующей во время сна человска.

***** Тагласова Вера Петровна — Толи Мэргэн удаган, имеет три посвящения, род хогой, племя булагатское, проживает в н.в. в г.Улан-Удэ. член Совета шаманской конфессии «Боо мургэл» (Базаров Б.Д. Таинства и практика шаманизма. Кн.1. Улан-Удэ. 1999, с.51).

****** В таких ситуациях речь может идти как о реально появившихся предметах (явление материализации), так и об ощущении обретения предмета только в ИСС, тогда как при переходе в ОСС) обычное состояние сознания) человек не обнаруживает никакого предмета, но при возвращении в ИСС он снова легко его "видит" и "ощущает".

* * * * * *

Lucid dreaming as a way to obtain the shamanic gift

The long time history of the study of shamanism carried out by the ethnological science, shows that different investigations in this field have different intensity and scientific value. This is due to particular features of dominant scientific motives presenting on the concrete steps of evolution of ethnology as well as to the state of public knowledge about so unusual a phenomenon.

The Institute of Calling is a complex phenomenon in the initiation to the status of a shaman. It includes different components among which prophetic dreams have a key meaning for getting the gift of shaman. This article is one of the first attempts to analyse the dreams as a whole, joining their functional (mediative), semantic and structural sides together. Here we tried to consider the initiation context and functions of prophetic dreams in the determination of the gift of shaman, and their reflection in semantics and structure of calling.

The question concerning prophetic dreams has its own independent meaning within the frames of modern studies of shamanism. These studies range from description of formation of selected shaman to analysis of a changed state of mind and practical-psychological aspects of shamanism. The thesis of that prophetic dreams are the precursors of shaman gift, and thus the initial step of the making of shaman as phenomenon, has been substantiated in this paper.

This paper is based on the material collected by author during his field work in Barguzin Valley and some other regions of Buryatia Republic in 1992, 1994 and 1997 years. The additional materials collected by other scholars of Siberia ethnoses have also been utilized.

Е.В.Ревуненкова СУДЬБА НЕСОСТОЯВШЕГОСЯ ШАМАНА

Едва ли не каждый исследователь, пишущий о становлении шамана, отмечает период мучительных страданий, называемый шаманской болезнью, через который проходит большинство камов. Применительно к тюркским народам Сибири и Средней Азии обобщающую работу по этой теме написала Н.П.Дыренкова. Она основывалась на литературных источниках и особенно на собственных полевых материалах, собранных во время работы у алтайцев, телеутов и шорцев (1). Большинство данных, приведенных выдающейся исследовательницей Алтая, во многом оказались созвучными и нашли подтверждение в материалах, собранных современными учеными, занимающимися изучением телеутов и шорцев.(2) Это распространяется на толкование сущности шаманского дара, которая, по словам Е.П.Батьяновой, в настоящее время абсолютна аналогична взглядам и оценкам данного явления их дедов и прадедов. (3)

Все связанное с получением шаманского дара, так называемой шаманской болезнью еще раз заставляет вспомнить слова Л.Я.Штернберга о том, что для человека не мечтавшего о шаманской судьбе, высокий дар шамана становится тяжким беременем, которое он "приемлет как неизбежное, покоряясь ему с тяжелым сердцем обреченного". (4) Еще В.И.Вербицкий отмечал, что у алтайцев будущий шаман может "отбиться от должности, которая по милости предка иногда падает на него. Но это отбивание дорого стоит: избираемый делается от того или вовсе безумным, или уродом, или замучивается и умирает". (5)

Многие исследователи алтайского шаманизма, как в прошлом, так и в настоящем обращали внимание на то, сколь пагубным для самого будущего шамана и членов его семьи, его потомков и родственников является сопротивление избранничеству духов или стремление избавиться от него. Мой очень небольшой опыт работы среди теленгитов подтверждает эти наблюдения. Собранные материалы касаются печальной участи человека, не реализовавшего свой шаманский дар в условиях жестокого преследования всего, что так или иначе было связано с шаманизмом.

В июле 1983 г. я в числе участников экспедиции Томского государственного университета под рук. Е.Е.Ситниковой работала в дер. Язула (Горный Алтай), основное население которой составляют

теленгиты. Напротив медпункта, где мы жили, находился дом (аил) человека. который считался душевнобольным. Имя его – Прокопий Темдеков. В то время ему было 50 лет. Жена его, учительница начальной школы, Мария Ильинична Соколова (возраст - 61 год), говорила, что он страдает (по ее словам, "псих") уже более 10 лет. Прокопий несколько раз был в психиатрических больницах, где ему ставились различные диагнозы, в том числе и "алкогольный синдром". По словам медсестры, Марии Исаковны Чалчиковой, официальный диагноз Прокопия Темдекова, записанный в его медицинской карточке — шизофрения. Мы постоянно видели его сидящим около дома с отрешенным видом и ни с кем не разговаривающим.

Надо отметить, что Темдековы — одна из известных семей, из которой вышло немало знаменитых шаманов. После доверительных бесед с той же медсестрой и другими информантами, выяснилось, что и Прокопий Темдеков должен был стать шаманом и даже более конкретно — ак камом, то есть белым шаманом. Признаки избранничества духов появились у него не рано — в возрасте 20-23 лет. Но у него не оказалось, по словам информантов, учителя, "ведущего", то есть человека, который сказал бы ему "слово", направил бы его деятельность.

Прокопий Темдеков шаманом не стал, но считается "слышащим" (угачы) или "видящим (космочи). Чувствуя приближение чьейлибо смерти, он начинает проявлять беспокойство, так как слышит голоса, шум, разговоры. В эти дни он уходит в лес. Там Прокопий буйно проявляет эмоции, сражаясь с деревьями или сжигая старые ленточки "дьялама" на культовых местах, где совершались весной и осенью праздники, связанные с почитанием природы. С людьми он не общается и не проявляет никакой агрессии по отношению к ним. Темдеков "разговаривает" только с деревьями, прежде всего с дубами. Общение с дубом вообще считается по данным некоторых информантов одной из особенностью шамана (кама) и знающего (неме билер кижи; современное название шамана).

Во время пребывания у теленгитов мы не раз слышали рассказ о трагической судьбе внучки шаманки, у которой в детстве проявлялись все признаки шаманской болезни. У нее не оказалось учителя, так как бабушка из-за страха репрессий то ли вынуждена была скрываться, то ли вообще оставила свою деятельность. В результате девочка, не начав шаманить, умерла в возрасте 12 лет.

Эти материалы вполне соотносятся с данными Н.П. Дыренковой, которая, ссылаясь на литературные источники, отмечала, что большая часть кандидатов, параллельно невидимому обучению у духов, в той или иной степени обучалась у старых шаманов. (6) Более конкретно эту мысль развивает Е.П.Батьянова, выделив целый этап в процессе становления шамана у телеутов, который занимает 2-3 года, и называя его "открытие кама". Речь идет об обучении будущего кама у другого шамана или у человека, обладающего силой и знаниями кама, но по какой-то причине им не ставшего. Наставниками могут быть как родственники, так и посторонние люди. Е.П.Батьянова отмечает, что ошибки в обучении могут стать причиной гибели шамана. (7) Приведенные мной данные говорят о той же трагедии, вызванной отсутствием такого наставника.

Подобными примерами насыщены многие работы, в той или иной мере затрагивающие проблемы шаманизма. Как правило, эти случаи описываются теми же словами и терминами, какие использовались информантами. В настоящее время, когда для изучения шаманизма и магико-мистической практики в целом этнологи имеют возможность объединиться с представителями точных и естественных наук - ведь в исследованиям этих явлений подключились физики, биофизики, врачи, психологи, психиатры, нейрофизиологи - когда явно обозначились контуры нового направления - физикопсихологической антропологии (термин предложен В.И. Харитоновой), представляется реальным рассмотреть явление, связанное с шаманизмом, на психо-энергетическом и энергоинформационном уровнях. А это значит, что сейчас есть возможность изучать процессы, происходящие во время так называемой "шаманской болезни" в связи с психической перестройкой, функционированием мозга и работой его в измененном состоянии сознания, следовательно есть возможность объяснить с этой точки зрения исход нереализованных потенций шамана.

Необходимость нового подхода к интерпретации давно известных неоспоримых данных, касающихся периода мучительного становления шамана, очень убедительно прозвучала на международном междисциплинарном конгрессе "Шаманство и иные традиционные верования и практики" в Москве в июне 1999 г. В более расширенном варианте – применительно к колдовской и магико-мистической традиции в целом – это заявлено и отчасти рассмотрено в работах В.И.Харитоновой, где нашли органическое сочетание методики гу-

манитарных, естественных и точных наук. (8) Именно в развитии подобного направления заложена перспектива объяснения многочисленных, давно и хорошо известных, но мало понятных фактов в шаманизме, если, конечно, не относиться к ним как к фантазиям и выдумкам, требующим обязательного разоблачения.

* * * * * *

1. Дыренкова Н.П. Получение шаманского дара по воззрениям турецких племен // Сб. МАЭ. Т.ІХ. Л., 1930. С.267-291.

- 2. *Батьянова Е.П.* Телеуты рассказывают о шаманах // Шаманизм и ранние религиозные представления. К 90-летию доктора исторических наук. профессора Л.П. Потапова. М., 1995. С.48-62; ее же, Представления телеутов о природе шаманского дара // Шаманизм и иные традиционные верования и практики. Мат-лы международного конгресса, ч.2. М., 1999. С.309-323; Функ Д.А. Шаманская болезнь саяно-алтайских сказителей // Шаманизм и иные традиционные верования и практики ..., ч.2. С.323-331.
- 3. Батьянова Е.П. Представления телеутов ..., С.321.
- 4. Штернберг Л.Я. Избранничество в религии // Этнография, 1927. Кн. III. ч. 1, С. 5.
 - 5. Вербицкий В.И. Алтайцы. Томск, 1870. С.63.
 - 6. Дыренкова Н.П. Получение шаманского дара ..., С.280.
 - 7. Батьянова Е.П. Представления телеутов ..., С.315-316.
- 8. Шаманизм и иные традиционные верования и практики. Мат-лы междунар. конгр., ч.1,2. М., 1999; Харитонова В.И. "Шаманская болезнь" российских колдунов // Шаманизм и иные традиционные верования и практики ..., ч.2. С.185-198; ее же, Заговорно-заклинательное искусство восточных славян. Ч.1,2. М., 1999; ее же, Народные магико-медицинские практики: традиция и современность. Опыт комплексного системнофеноменологического исследования. Автореф. дисс. в виде научн. докл. на соискание уч. ст. докт. ист. наук. М., 2000.

* * + + + +

The destiny of the unbecomed Shaman

Individuals destined to be shamans, but for some reason unable to realize their gift often shall ill or die. Such occurrences were reported by many ethnographers. The present paper describes a similar case wich author encountered in 1983 in remote Altai village. In author's opinion this phenomenon can presently be explained only we study in on psychoenergetic and energoinformative levels. For this ethnographers meet to collaborate with the physical and natural sciences.

Реализация «шаманского дара» и «дара творчества» в современном мире

О.В.Горшунова ТЯЖКОЕ БРЕМЯ «ШАМАНСКОГО ДАРА»: СУДЬБА СОВРЕМЕННОЙ ФЕРГАНСКОЙ БАХШИ

Вопрос о шаманском даре является ключевым во всей тематической палитре, связанной с темой шаманизма. И это вполне объяснимо: без особого дара ни знание шаманских приемов, ни обряд посвящения, ни наставления "учителя" не могут сделать обычного человека шаманом. Очевидность наличия уникальных способностей у шаманов, выражающихся в разных формах - в "чудесном" исцелении больных, удивительно точных предсказаниях, трюках, поражающих воображение даже самых безнадежных скептиков, с одной стороны, и недостаточная изученность этого сложного явления, с другой, стимулируют стремление представителей различных научных дисциплин к поиску ответов на одни и те же вопросы: в чем секрет шаманского дара; как он появляется и исчезает; какие механизмы психики позволяют шаману выполнять задачи, которые "простому смертному" кажутся неразрешимыми?

Надо заметить, что такой подход к проблеме не был характерен для отечественной этнографии (как и любой другой гуманитарной области) советского периода в силу "общепринятых" установок, отрицающих наличие особых способностей шаманов или сводящих их к "нервным заболеваниям".

Конечно, это не означает, что исследователи-шамановеды, среди которых было немало ярких имен, не понимали истинного значения личностного фактора, особых индивидуальных качеств, без которых невозможно становление шамана. Однако лишь немногис ученые, обращаясь к проблеме шаманского дара, могли изучать его с объективных позиций, не умаляя значения этого феномена. К таковым относится известный этнограф Анна Васильевна Смоляк, которой посвящен настоящий сборник.

В своем широко известном труде о шаманстве у народов Нижнего Амура Анна Васильевна акцентирует личностный фактор, подчеркнув его значение уже в названии книги - "Шаман: личность, функции, мировоззрение". Не случайно также, классифицируя шаманов, она использовала в качестве основного и единственного кри-

терия степень их "силы". В работе Анны Васильевны Смоляк нет пространных теоретических рассуждений на этот счет, однако весь материал, на котором основывается ее труд, наводит читателя на мысль, сколь непроста и многогранна проблема шаманства, и суть ее, по всей видимости, во многом определяет личность шамана, его мировоззрение, особый шаманский дар.

Позиция Анны Васильевны Смоляк объясняется, очевидно, не только ее личными качествами - честностью, эткровенностью, талантом, - но и огромным исследовательским желанием проникнуть за "тайную" завесу, чтобы понять и прочувствовать, какая сила движет шаманом, как он понимает мир и каким образом пытается воздействовать на него.

Именно с этой позиции я попыталась изложить современный материал о шаманке из ферганского региона в предлагаемой вниманию читателей статье, положения закак эписи король иншовых стороны, и и постаточная изученность этого споклона на пли

Обнаружение шаманского дара Во время выездов в Ошскую область мне довелось близко познакомиться с шаманкой из поселка Хайдаркан Хадичей Ибрагимовой, чье имя в 1990-х годах было хорошо известно жителям Ферганской долины. Впервые я встретилась с ней в 1989 году, когда она была еще малоизвестна. Наши встречи продолжались в течение двух последующих лет, которые были отмечены стремительным ростом ес популярности. В 1991 году она уже была одной из самых знаменитых в Ферганской долине шаманок. В это время слухи о ее необычных способностях распространились далеко за пределами долины. К ней приезжали клиенты из других республик, по приглашению высокопоставленных лиц она ездила в Москву.

Хадича родилась в 1952 году. Ее отец был киргизом из племени найманов, мать - ферганская узбечка (сартянка). В ее роду прежде никто не занимался шаманством. Дар шаманки обнаружился у Хадичи в детстве, когда появились первые признаки «шаманской болезни». Она часто теряла сознание и пребывала в бессознательном состоянии по несколько дней. Из-за болезни Хадича поступила учиться в школу, когда ей исполнилось десять лет, но проучившись два года, оставила учебу. Родители обращались к врачам, однако лечение не дало положительного результата. Столь же безуспешными были и действия местных знахарей.

В моменты, когда она теряла сознание ей во снах являлись разные люди - старец с посохом или группа молодых мужчин. Все они просили ее об одном: «взять их себе». Когда ей исполнилось 15 лет, мать отвезла ее к пожилой узбечке-гадалке, которая объяснила, что во сне к ней приходят чильтаны (1). Они наслали на девочку болезнь, показывая тем самым, что она избрана духами и должна стать шаманкой. Гадалка также предупредила, что Хадича может умереть, если не исполнит пожелания духов. Однако ее родители слышали от разных людей, что болезнь пройдет, когда Хадича выйдет замуж и родит ребенка. Они решили воспользоваться этой возможностью и постарались как можно скорее выдать дочь замуж. Принять такое решение было не легко. К этому времени Хадича была уже просватана, но ее жениху еще предстояла служба в армии. Хадича и ее жених симпатизировали друг другу, поэтому решение родителей обернулось драмой для молодых людей. Помолвка была расторгнута, и Хадича в возрасте 17 лет вышла замуж за другого человека, к которому не питала никаких чувств.

В первые же годы замужества у Хадичи родилось двое детей. Болезнь, как и ожидали, в эти годы не проявлялась, хотя духи иногда навещали ее во сне. В 1981 году, когда ей было уже 29 лет, «шаманская болезнь» проявилась вновь, причем в гораздо более сложной форме. Она не только вновь стала впадать в бессознательное состояние, но у нее внезапно отнялись сначала руки, затем ноги, в конце концов, парализованным оказалось все тело.

Примечательно, что все это произошло в то время, когда она забеременела третьим ребенком. Более шести месяцев Хадича провела в больнице, но лечение, как и раньше, не принесло результатов. Врачи не могли поставить диагноз и высказывали самые неутешительные предположения в связи с предстоящими родами. В такой ситуации никто не мог гарантировать положительный исход родов и безопасность жизни роженицы и ребенка. По словам Хадичи, она до последнего момента надеялась на то, что ей удастся избежать «судьбы», но в глубине души понимала, каковы истинные причины ее недуга и знала, что есть только один способ избежать несчастья: стать шаманкой.

Хадиче предстояло рожать, находясь в неподвижном состоянии. Роды проходили тяжело, и она постоянно теряла сознание. Каждый раз, когда это случалось, являлись известные образы духов и настойчиво требовали «взять их себе». Опасаясь за свою жизнь и жизнь своего ребенка, она во время родов дала обещание духам стать шаманкой, если останется жива и не пострадает ее младенец. В этот момент Хадича почувствовала, что болезнь начала отступать и она вновь обрела возможность двигаться. Роды закончились благо-получно.

Становление шаманки

Чтобы исполнить свое обещание, данное духам во время родов, Хадича вскоре после выписки из больницы отправилась в кишлак Риштан (Ферганская область) к известной пожилой шаманке, которая должна была стать ее наставницей. Этот выбор не был случайным. По словам Хадичи, она никогда не была прежле знакома со своей наставницей, но старая шаманка не раз являлась ей во сне. Однажды во сне она сообщила Хадиче, где ее найти, и велела привезти с собой 1,5 тысячи рублей – вознаграждение за посвящение в шаманы. По тем временам это была большая сумма. Таких денег у Хадичи не было, поэтому пришлось брать взаймы у разных людей. Занимая деньги, она надеялась на то, что очень скоро у нее их будет гораздо больше, чем она заплатит за полученные знания, - так ей сказала старая шаманка.

В Риштане Хадича без труда нашла дом, который видела во сне, и сразу узнала свою наставницу. Для старой шаманки этот визит тоже не был неожиданностью. Как сказала Хадича, она все о ней знала и ждала приезда. Это очевидное подтверждение тому, что шаманские видения, возникающие во сне или в момент транса, неким образом сопряжены с реальностью.

Получив от наставницы определенные инструкции и благословение, Хадича отправилась домой, где ей предстояло пройти процедуру становления шаманки.

Посвящение, представляющее собой своеобразное открытие шаманского пути, – лишь один из моментов процесса становления шамана.

Важным моментом в этом процессе является жертвоприношение. По совету наставницы, в жертву духам был принесен черный баран. Приготовленное мясо животного использовали для ритуальной трапезы, часть его раздали соседям, кости и кровь Хадича оставила себе на период затворничества.

Наиболее существенное значение имеет для кандидата 40дневное уединение (чилля). Затворничество - ответственный элемент приобщения к шаманской деятельности. Нарушив его, избранник рискует упустить возможность подчинить себе духов.

Весь период *чилля* делится на два этапа, каждый по двадцать дней. Первые двадцать дней кандидат учится распознавать знаки, которые подают ему духи в виде толчков, звуков, свечений и т.п. Если он выдержит хотя бы двадцать дней в уединении (*кичик чилля*). то станет сильным шаманом.

Обращение в шаманки происходило в доме родителей Хадичи, которые жили в соседнем квартале. Для этого была использована хозяйственная постройка, находящаяся в глубине двора. К помещению никто не допускался за исключением одной из пожилых родственниц, которая приносила пищу и присматривала за Хадичей. Но даже с ней общение было ограниченным. Женщина не должна была видеть Хадичу, поэтому она подавала еду в специально сделанное в двери отверстие (2).

В период уединения Хадича читала молитвы из Корана, перебирая четки (тасбех). Чтобы привлечь и расположить к себе духов, зажигала 40 пильта - пропитанных маслом ватных жгутов. Для контактов с духами использовалось зеркало, в котором должны были появляться образы или знаки. Задача заключалась в том, чтобы не пропустить эти видения и постараться понять, что они означают. По словам Хадичи, духов она не видела, но чувствовала их присутствие: слышала странные звуки, чувствовала озноб, точки в спину и т.д. Задавая им вопросы, она получала ответы в виде знаков в зеркале или различных ощущений в организме. На 20-й день Хадича научилась понимать эти знаки и предсказывать события. Перед бедой в зеркале появлялось свечение в виде коротких вспышек, перед приходом в дом посторонних людей она ощущала толчок в спину, расположение костей и вид крови жертвенного животного позволял предсказывать судьбу людей.

По истечении положенного срока Хадича вновь навестила свою наставницу, которая убедилась, что духи «подчинились» преемнице, и совершила обряд ее посвящения.

Духи

Среднеазиатское шаманство, как известно, эволюционировало под влиянием ислама, о чем свидетельствует, например, использование шаманами мусульманских религиозных атрибутов. У Хадичи это Коран и четки. В начале обряда она обращается не к своим ду-

хам, а к Аллаху, в конце лечения советует больной посетить могилу мусульманского святого (мазар).

Основополагающим моментом в шаманстве является связь с духами, которая обязательна даже при том, что нынешние шаманы обращаются к Аллаху, мусульманским ангелам и святым. Шаманский пантеон довольно разнообразен; он хорошо исследован и полно представлен в этнографической литературе. Духи, с которыми шаманы имеют дело, - джины, чильтаны, аджина. Обычно в традиционном среднеазиатском шаманстве в роли духов-покровителей выступают пари в различных видах – зооморфных или антропоморфных. Часто они предстают в облике животного или птицы. В практике некоторых современных шаманов фигурируют духи, воспринимаемые как инопланетяне.

Хадича тоже имеет дело с неизвестными традиционному среднеазиатскому пантеону духами - «султанами». По ее словам, это наименование она услышала в период 40-дневного уединения. Хадича объясняет, что у каждой шаманки есть *пари*; она же своих *пари* называет «султанами». Таким образом, ее духи остались прежними *пари*, но получили собственное имя.

Игра с духами

Существенным моментом в приведенном выше описании является отсутствие экстатического состояния, в которое вводит себя «классический» шаман во время камлания. Согласно полученной мной информации, шаманы по-разному оценивают этот ключевой элемент своей практики: одни из них считают, что экстатическое состояние является показателем силы шамана, другие, напротив, расценивают его как свидетельство неспособности в полной мере управлять духами.

Хадича полагает, что транс - это болезнь, вызванная недовольством духов своим избранником; это состояние демонстрирует слабость кандидата. Задача шамана, по ее словам, состоит в том, чтобы научиться управлять духами, которые обычно этому сопротивляются. Во время 40-дневного усдинения первые двадцать дней духи испытывают своего избранника, насылая на него страхи, тревоги, от чего тот теряет сознание. Если испытуемый выдержит этот срок, то он обретет способность общаться с духами даже находясь в обычном состоянии сознания.

Шаманская практика

После посвящения в шаманки Хадича начала принимать на дому «клиентов», которые обращались к ней с различными проблемами. Отдельно от дома во дворе было специально построено небольшое помещение для приема посетителей. В отличие от других шаманок, которые обслуживали только мусульман, Хадича принимала посетителей различных конфессий. Во время 40-дневного усдинения она «видела» в зеркале луну и звезды. Это видение она объясняет как знак, посланный свыше, означающий, что она должна помогать всем «живущим под небом».

Общение с клиентом состоит из трех этапов: определение цели визита посетителя, выявление болезни, а точнее больных органов и причин заболевания, и собственно лечения. Мне неоднократно приходилось наблюдать сеансы лечения Хадичи. Ниже привожу описание одного из них.

В 1989 году к Хадиче из г. Ферганы приехала женщина-узбечка в сопровождении группы родственниц. Не спрашивая ее ни о чем, шаманка попыталась определить цель визита. Эта операция иногда длится дольше, чем само лечение. Редкие шаманки работают так. Обычно посетители сами сообщают о своих поблемах. Определение цели визита демонстрирует шаманские способности и, естественно, вызывает доверие пациента. Таким образом шаманка одновременно проверяет себя, а точнее – своих духов. Если по каким-то причинам посетитель не понравился духам, они могут ввести шаманку в заблуждение. В подобных случаях она отказывается проводить лечение до тех пор, пока не установит причину недовольства духов (3).

Хадича, предложив больной и сопровождающим ее родственникам расположиться на расстеленных одеялах, разложила перед собой на медном подносе Коран, мелкие круглые камни, четки, зеркало, карты. Присутствующие произнесли молитвенную формулу «Бисмилло-и-рахмон-и-рахмом» («Во имя Аллаха милостивого и ми-

лосердного»), после чего шаманка повернула голову влево, обратившись к духам с приветствием и просьбой о помощи; она называла их Саккиз Султон (восемь Султанов). Затем она попросила пациентку назвать имя мужа и задала несколько вопросов о его возрасте и внешности: цвете глаз, волос, особенностях телосложения. Далее Хадича объявила, что визит женщины вызван болезнью.

Не дождавшись подтверждения, она взяла четки и вновь обратилась к духам. Перебирая четки, шаманка называла части тела, органы и сообщала об их состоянии и болевых ощущениях. По словам Хадичи. спрашивая духов о том или ином органе или части тела пациентки, она получает от них ответ через ощущения в своем организме. Если названный орган не здоров, то она испытывает боль, зуд и все то, что ощущает пациентка.

Исследовав таким образом основные части тела и органы, шаманка определила, что самый большой недуг заключен в области живота. Она спросила духов о характере болезни, и, посмотрев несколько минут в зеркало, сообщила, что пациентка страдает бесплодием, которое передалось ей от близкой родственницы. Женщина в свою очередь рассказала о том, что ее мать несколько лет не могла забеременсть, из родившихся же в последствии восьми детей четверо умерли при родах, а двое - в младенческом возрасте.

Процедура, направленная на устранение недуга, состояла из чтения молитв и заклинаний. Шаманка семь раз прочла молитву (кулаузы). При легких заболеваниях молитва читается меньшее число раз (кичик кулаузы). Кулаузы — народный термин, состоящий из слов - кул (скажи) и аузы (прибегаю), которыми начинаются две последние суры Корана - «Рассвет» (113) и «Люди» (114).

Использование этих сур в шаманской практике не случайно: их тексты представляют собой заклинания от разного рода зла, исходящего от людей и духов.

Сура 113. Рассвет

Во имя Аллаха милостивого, милосердного!

- 1 (1). Скажи: «Прибегаю я к Господу рассвета
- 2 (2). от зла того, что он сотворил.
- 3 (3). от зла мрака, когда он покрыл,
- 4 (4). от зла дующих на узлы,
- 5 (5), от зла завистника, когда он завидовал!»

Сура 114. Люди

Во имя Аллаха милостивого, милосердного!

- 1 (1). Скажи: «Прибегаю к Господу людей,
- 2 (2). царю людей,
- 3 (3). Богу людей,
 - 4 (4). От зла наущателя скрывающегося,
- 5 (5). который наущает груди людей,
- 6 (6). от джинов и людей!» .(4).

В тексте 113-й суры привлекает внимание строка-заклинание «от зла дующих на узлы», которая, очевидно, связана с деятельностью колдунов и шаманов. В этом контексте особый интерес представляет легенда, бытующая среди мусульман. Согласно ей, некая женщина пыталась наслать «порчу» на пророка Мухаммеда. Для этого она использовала нитку, на которой завязывала узлы и дула на них, произнося заклинания. Однако Мухаммед избавился от зла. По мере того, как зло отступало, на нитке колдуньи развязывался очередной узел.

Прочтя молитву, Хадича взяла моток белых ниток и начала плести из него *тумар* (5). Завязывая узелки, она дула на каждый и шепотом произносила заклинание. Таким образом она сплела три тумара и отдала их пациентке с соответствующими рекомендациями один - носить всегда при себе, другой - зашить в одежду мужа, третий - закопать на святом месте вблизи какого-нибудь мазара (6).

Хадича, как и другие щаманки, избегает обсуждать вопрос о вознаграждении за услуги, поскольку «духи этого не любят». Она сразу предупреждает посетителей об этом. Посетители должны делать это незаметно, оставляя деньги или другие вещи под одеялом, ковром, в углах комнаты (7).

Образ жизни «посвященных» шаманов

Большинство шаманов ведут обычный образ жизни: имеют семью, участвуют в домашнем хозяйстве и нередко помимо шаманской деятельности занимаются еще каким-нибудь делом. Исключение составляют шаманы-профессионалы, образ жизни которых, положение в семье и в обществе имеет свои особенности. Профессиональные шаманы, как правило, занимаются только культовой деятельностью, в домашних и хозяйственных делах их участие крайнс ограничено или вообще исключено. Большую часть своих полномочий, в том числе главы семьи, профессиональный шаман, как правило, возлагает на других мужчин, членов семьи. Среди шаманок встречаются иногда молодые женщины, имеющие семью и детей. Однако в этих случаях обращение в практике чаще всего является вынужденным. В специальной литературе неоднократно говорилось о том, что становление шамана содержит элемент принуждения. Согласно моим наблюдениям, среди женщин обращение в шаманки практически всегда имеет принудительный характер, в отличие от мужчин, многие из которых безболезненно и даже охотно принимают обнаруженный «дар».

Хотя жизнь большинства шаманов мало отличается от жизни обычных людей, их деятельность отражается на взаимоотношениях с окружающими. Характер шаманов отличает определенная замкнутость, иногда они отказываются принимать незнакомых людей и иноверцев, некоторые из них обслуживают только своих родственников и соседей. Замкнутость шаманов обусловлена сложившимся в течение веков стереотипным отношением к ним и их деятельности.

Известно, что с начала истории ислама в Средней Азии мусульманское духовенство пыталось искоренить шаманский культ и преследовало его служителей. Хотя современное шаманство значительно адаптировано к исламской религии, отношение к нему со стороны мусульманского духовенства остается по-прежнему нетерпимым. Во время проповедей имамы мечетей призывают мусульман не участвовать в обрядах, не имеющих отношения к исламу, и не обращаться со своими проблемами к служителям шаманского культа.

Изоляция шаманов объясняется также и суеверными представлениями: верой людей в их сверхъестественную силу и опасениями стать объектом их вредоносных действий. Однако больше всего пугает людей вероятность «нападения» духов, с которыми общается шаман. Поэтому шаманов стараются избегать и без необходимости к ним не обращаются. Одна ферганская шаманка в беседе со мной сетовала на то, что соседи часто «забывают» пригласить ее на семейное торжество, а если и приглашают, то, скорее всего, из-за боязни мести. Однако, несмотря на то, что к шаманам относятся с предубеждением, к ним часто обращаются за помощью: просят вылечить, найти и вернуть потерянную или украденную вещь, человека и т.д.

Преемственность шаманской практики

Преемственность в шаманстве прежде всего обусловлена естественным фактором – появлением людей с уникальными способностями, неординарно организованной психикой. Однако для того, чтобы стать шаманом, одних способностей, какими бы выдающимися они не были, не достаточно. Любой кандидат в шаманы должен получить определенные знания, пройти через обряды, посвящения. В этом ему помогает наставник — опытный шаман, который не только «по долгу службы», но и в силу личной заинтересованности должен выбирать себе преемника.

Шаман обязан передать свои знания преемнику, который займет его место после смерти. Если он не передал свои знания преемнику, он будет наказан духами долгой и мучительной смертью, несчастиями членов его семьи. Поэтому шаманы часто принимают самое активное участие в поиске достойного кандидата в преемники. Однако следует подчеркнуть, что выбор преемника остается за духами, шаман же должен обнаружить признаки, указывающие на избранного кандидата. О своем выборе духи сообщают шаману или его будушему приемнику обычно во сне. Признаками избранничества могут быть указывать физические или психические отклонения, внезапная болезнь.

В Средней Азии, как и вообще повсеместно в мире, существует два пути получения и передачи шаманского знания. На примере шаманки Хадичи Ибрагимовой мною охарактеризована ненаследственная форма передачи знания. Кроме нее распространена и наследственная форма, когда знания передаются внутри семьи. Способ передачи, как правило, зависит от субъективных обстоятельств. Считается, что духи шамана обычно приглядывают избранника среди его ближайшего окружения, домочадиев - детей или внуков. Однако избранником может стать и кто-нибудь из соседей или односельчан, которого «облюбовали» духи. Этим объясняются опасения людей общаться с шаманом и появляться в его доме.

Иногда шаману приходится иметь дело и с «чужими» духами, которые «напали» на человека и принуждают его принять «дар». Цель вмешательстве духов в жизнь человека определяет шаман, к которому клиент обращается с какой-либо проблемой, связанной со здоровьем, странными сновидениями и т.п. Объяснив таким образом причину несчастья, шаман, как правило, берет на себя роль наставника кандидата, руководит процедурой его приобщения к шаманской практике и обучает шаманскому мастерству.

1. Чильтаны — 1) сорок неразлучных духов (См.: Андреев С.М. Чильтаны в среднеазиатских верованиях. // Сборник В.В. Бартольду. Ташкент, 1927); 2) члены тайных мужских союзов.

2. По моим сведениям, в качестве таких «келий» в Ферганской области используются пещеры, расположенные в безлюдных труднодоступных

местах высоко в горах.

3. Хадича рассказала, например, что однажды под видом больного посетителя к ней обратился недоброжелатель и духи повели себя странным образом — они сообщили о тяжелом заболевании, которым якобы страдает этот человек. Известие испугало «больного» и он рассказал об истинной цели своего визита.

4. Коран. Пер. И.Ю. Крачковского. М., 1990, с. 511.

5. Тумар - вид амулета.

6.Завязывание узлов широко используется шаманками в Средней Азии, о чем свидетельствуют этнографические материалы по среднеазиатскому шаманству. См.: Басилов В.Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992.

7.Одна из моих информанток рассказывала, что она отказывала клиентам в оказании помощи, если они пытались вручить ей крупную сумму, рассчитывая на более «добросовестную» работу.

* * * * *

Прим. отв. ред.:

* Вопрос об экстазе и трансе (двух различных стадиях погружения в ИСС) сложен в силу различных причин, а именно: погружение в ИСС связано с сексуально-эротическими переживаниями (поэтому информаторы часто говорят на данную тему неохотно или уклончиво); трансово-экстатические состояния сопровождают различные варианты аффективного погружения в ИСС, в том числе и вариант «вселения духа», при котором крайне сложно получить информацию от шамана, поскольку он в таком состоянии «находится вне тела» и т.д.

* * * * * *

The «shamanic gift» of the contemporary women-shamans from Fergana

During my field work in the Fergana valley, I had the opportunity to meet Khadicha Ibragimova from the settlement of Haidarkan (Kirgiziya). When I met her for first time in 1987 she was little-known. But by the 1990's her name had became widely recognised among the inhabitants of the Fergana Valley, and far beyond it's borders. Khadicha was born in 1952, the daughter of a kirgiz-naiman (farther) and an uzbek (mother). Nobody in her family was involved in shamanic practices. Her shamanic

"gift" was discovered in childhood, when the first symptoms of "shamanic illness" appeared: she regularly lost consciousness, remaining so for several days. At these moments and in dreams strange people appeared and asked her "to be taken". As one old fortune-teller explained, the chiltans (40 inseparable spirits) visited the girl, they "sent" the illness in order to show that Khadicha was the chosen one and must become a shaman. The old woman also warned of danger: Khadicha would die if the spirit's reqdemands were not satisfied. But Khadicha's parents did not want such a future for their daughter; therefore they gave her in marriage as soon as she came of age.

For the next several years symptoms of the illness disappeared, but they emerged once again when Khadicha was pregnant with her third child. Shortly before she went into labour she became totally paralysed. With doctors unable to help she took the decision to become a shaman if she survived. As soon as she made this promise the paralysis receded. After her discharge from the hospital she set off for the village of Rishtan (Uzbekistan) to meet a shaman, who could become her instructor.

The procedure of achieving shaman status consists of two acts: sacrificing a black sheep to the spirits (kurban), and a 40-day seclusion (chillia). The second act has special importance: the candidate ignoring it risks missing the opportunity to bring the spirits under her control. During the period of isolation she must acquire the skill of controlling and conducting the spirits as well as to get an understanding of their «language» - symbolic signs appearing in the mirror, and the feelings in her body.

Shamanism in Central Asia, it is known, was transformed under the influence of Islam. As usual the local shamans use a number of Islamic attributes, appeal to Allah and Islamic saints. However the principal moment is the connection between shaman and spirits. In this tradition the local shamans contact spirits - pari and others. Kcadicha's beneficent spirits are not traditional: she calls them Sultans. As she explained, this is the name she heard during her 40-day seclusion.

It is remarkable that Khadicha, as other shamans, never falls into a trance during the seance. According to the information I received, shamans relate to this key moment of shamanic practice in different ways. Some of them consider the ecstatic condition as proof of the power of a shaman. Others regard it as evidence of an inability to guide the spirits. In Khadicha's opinion, the trance is an illness provoked by spirits dissatisfied with their shaman. But at the same time she regards the trance as the

only possible condition for «playing» with the spirits. «Spirits like to play», she told me. «I get a trance when they (the spirits) want, but I am always staying in a 'normal' condition when I work with my clients».

The seances conducted by Khadicha include three main acts: determining the aim of the client's visit, giving a diagnosis and discovering the reasons of the illness or other problems, and treatment or other help. The two first procedures are very important and protracted. Sometimes it takes much more time than the actual treatment procedure. Determination of the purpose of client's visit is kind of test. The shaman does not ask questions, but divines the necessary information, resorting to discovery with the use of cards, mirrors, small stones, Koran and other things. These actions show the skills of the shaman and evoke a client's faith in his abilities. As Khadicha said, othis is a test of the spirits: if they don't like a visitor they could mislead the shaman. In these cases it is not possible to continue the seance until the reason of the spirit's displeasure is found and the spirits satisfied.» The procedure of determining a diagnosis takes place in dialogue with the spirits and the patient. At first the shaman appeals to the spirits, uttering in a whisper different parts of body and organs and running at the same time her fingers over ritual beads. As she explains, after consulting the spirits of each organ or part of the body, they respond through her own body using sensations of pain.

The procedure of treatment or eliminating other problems generally consists of praying to Allah and saints and entreating spirits to help. Magical actions include a special chant (kulausy), repeated seven or fewer times, depending on the character of problem. Kulausy is a folk term consisting of the words - kul («say») and ausy («I am resorting to...») - from the beginning of the two last surs in Koran – «Daybreak» (113) and «People» (114). Using these surs in shamanic practise is understandable: these texts are very similar to incantations for protection and the elimination dangerous powers of spirits and people.

Furthermore, Khadicha uses a number of various sacred items, in particular amulets (tumar) made of white thread. Knotting the thread, she blows on each knot and repeats a chant, casting a spell and tightening the knot to secure the spell. In this context, one of the legends widespread among Muslims of Central Asia is of great interest. According to this, a shaman had attempted to cast an evil spell on the prophet Mohammed by the above mentioned method. According to the legend, as Mohammed freed himself of each of the curses, the knots undid themselves.

An American writer Thornton Wilder has a short story called *The Bridge of San Luis Rey*. A bridge across a mountain gulf that has been safely in place for three hundred years suddenly breaks for no obvious reason. Five travelers who had been crossing the bridge are precipitated into the gulf below. They are strangers to each other and, at first glance, seem to have ended up on the bridge very moment totally by chance. This is by all accounts a totally unpredictable event that does not make any sense. Like all natural catastrophes, it is an eruption of entropy in the structure of God's order. The story then goes on to examine the lives of all fine, to find that, for each of them, being on the bridge at the moment of the accident logically followed from the preceding chain of events of their respective lives. It was a full stop in their lives' narratives, and, within the logic of their plots, it did make perfect sense.

As discussed in the introductory chapter, I conceptualize the cultural field of neo-shamanism in two ways: as a field of ideas and a field of social relations. The first constitutes the 'ecology of meaning' (Bauman, 1992; Hannerz, 1996) provided by the neo-shamanic ideas and practices. The other is what I termed a 'fuzzy community', in which people's lives are held together by participation in a set of cultural forms. The former is a spiritual tool kit for personal consumption. It consists of cultural forms and practices which have been privatized and disembedded from the contexts which gave them their original meanings. The 'fuzzy community' re-embeds these forms in time and place and relates them to social problems of concern for a greater collectivity. By this re-embedding, the 'fuzzy community' constructs various arenas for creativity as well as for 'magical activism', the realm of politically and socially informed play of grown-up people.

The lives of the practitioners are only to a certain degree structured by participating in the neo-shamanic universe of meaning and the activities of the fuzzy community. As we shall see, this degree varies considerably among the participants. One of the questions that concerns me in the present chapter is how this shamanic part is related to, and integrated with, the rest of the practitioners' lives. 'What interests me here are the contact surfaces between the neo-shamanic field and the wider society. One purpose is to see how ideas internalized through the participation in

shamanic performances are carried further into the world of everyday life.

The material presented so far suggests that the neo-shamanic life has several attractions for the practitioners. Participating in shamanic performances allows one to engage into a sacred play. In the magical and ludic space of neo-shamanism, one can live out one's ideas of social justice, in the mode of 'magical activism' referred to above (Chapter 4, p.181). Moreover, neo-shamanic practices offer a possibility of partaking of the symbols of the sacred, authenticated so that they are believable, and staged so that (in best cases) they mediate a sensation of communion with the Divine. Also, neo-shamanic practices can be therapeutic even as they are entertaining.

However, neo-shamanism is far from being the only cultural space in modern complex society that can offer all these solaces. There are plenty of other arenas of political and environmental engagement, of spiritual communion, of therapy, and of entertainment, that are better established, more specialized, and more socially accepted than that of neo-shamanism. Many participants integrate them all into their lives. Many of my neo-shamanic friends try various therapies, participate in political and environmental manifestations, take part in services and cloister retreats offered by established religions, and take part in theatre as amateurs or professionals. Why do they need neo-shamanism at all?

Seen in this way, the presence of each individual participant in the neo-shamanic field at the time when I met them might appear to be contingent: an arbitrary choice to order life in a certain set of terms. In this sense, at the time of my study the neo-shamans were gathered on the neo-shamanic scene accidentally, like the five people on the bridge described in Thornton Wilder's story.

Edward Sapir (quoted in Chapter 4) observed that no culture is created ex nihilo. This is also true of neo-shamanism. The appeals of neo-shamanism, clad in different garments, had been basic to other social movements that swept the West in the preceding decades Like Wilder's heroes neo-shamanic practitioners got together in the field of neo-shamanism when they were at certain stages of their personal biographies. Although their presence there, as indeed the existence of the entire field, can seem contingent and dispensable from the point of view of society as a whole, for each of them in particular it is a logical stage of their life. Life stories help to illustrate this logic.

Society as structures and culture as signs and sets of meaning are manifested by what people do with them, and by what they do to people.

Every individual life shows these patterns in operation. It is for that reason life stories are valuable as ethnography, even as they are no less fascinating than those fictional life stories presented in The Bridge of San Luis Rev. This was, I think, what Sartre meant when he defined the 'individual' as a 'singular universal' (quoted in Ferrarotti, 1981). At a certain conjunction of time and space social and cultural patterns act on a larger collectivity of people simultaneously, universalizing the individual. By her particular position in these structures, and by making her individual choice at certain junctures, the individual transforms these totalizing structures into a singularity. Within these frameworks, the individual agent creates herself, at the same time as she, like the people described in this book, is creating culture. Sometimes structures (or fate, or chaos, or God's plan) are intractable, as in Wilder's story. There, the people are about to give their life a totally different direction when they crash down into the abyss. But the logic of this event might well be discernible within the plot of their singularity, as the logic of the neo-shamans' lives is when they dive in and out of the imaginal abysses of the Non-Ordinary Reality. It is a logic contained within their life stories to which I shall now turn.

The following life-stories were presented to me in taped interviews. Most of those whom I interviewed were key agents. With those who turn up once at festivities it was more difficult to develop long-term relationships. Some of those I met in the field later left the community, while still remaining inside its 'habitat of meanings'. Talking with them, I could illustrate cases of more casual participation, of those who left the shamanic networks altogether, while still keeping their meanings for personal use. In the text they are called by their real names (if not stated otherwise), since they are public figures, who are quite open about their shamanic engagement, and readily stand up for they say and do. Some of those whose voices are heard below have been introduced earlier in this book. In this case only their names are mentioned. A few words of introduction are given about those who are new to these pages.

Into the field

The unstructured interviews were focused around a few main themes. The natural start of all conversations, and the first step of a possible sociological investigation, was the question of entering the field of neo-shamanism. The road to shamanism was different for different people, but the number of these roads was limited. Unique and singular in some

respects, the lives of compatriots still share certain traits, and so do their routes into shamanism.

This is how they see it themselves.

* * *

Mikael Hedlund:

'Since I was a child, I have always been interested in everything outside the normal. Like all boys, I was fascinated by ghost stories, tales about dwarfs and leprechaums, and nature spirits. I was interested in practical magic, and did magic tricks when I was at school. I also had a burning interest in exploring reality, I was interested in the natural sciences and chemistry. In the 7th grade I already knew most of what was taught in chemistry and physics, and started reading about ancient alchemists. It was much more fun.

My mother was Christian, but she was also amused by ghost stories and things beyond the normal. She told me that when she was young, she could project herself out of her body. When I was 13, I asked for a book on parapsychology as a birthday present. My mother and grandfather were very impressed, and very encouraging.

When I grew older, I got more involved in these things. I was fascinated by our own ancient history and culture, and also by traditional peoples and their religions, as well as by the Western tradition of magic and occultism. I took a bite of everything.

In the middle of the 70s there was a lot of political engagement in Sweden. I was involved in this, too, if only slightly. I got to know a group of Anarchists where I lived, and went on marches with them, the demonstrations agains the Vietnam war. There were some environmental groups, too, the movement "To save Järvafäältet" (see Chapter 4 p.145) I was at a few bike demonstrations in Stockholm. Hundreds of bicycles blocked the traffic, it was great fun.

Otherwise there was not so much political engagement on my part. I wanted to go my own way. I did not want to fit into any groups or circles, not even anarchistic ones. The latter had no interest in the occult and the supernatural, and rejected all spiritual things in general. They were not politically correct at that time. I never liked to hang about in a crowd, with lots of people screaming and the individual disappearing in the mass.

I grew up in a semi-religious family, my mother was religious, but was an atheist when I was in my teens. I read a lot about traditional peoples, their spirituality, their ways of living in harmony with Nature.

I was always fascinated by books. When people in their teens bought music records, I spent all my money on books. When TM [Transcendental meditation] came to Sweden, I asked for information, but TM never took root in my life. I did not want to be in a group, did not want to adopt any belief system. It is a pitfall for many people who start to believe, they become blind. I wanted to read and explore on my own.

There was also a whole lot of literature on psychedelics. There was a lot of this around when I was growing up. I was always a very cautious and proper young man, I did not taste alcohol until 1 was 20, but I always wanted to cross borders and see what was on the other side.

I did two terms of Comparative Religion at University. I was very excited, I was thinking: "Oh, this stimulating intellectual milieu, where people are guided by a passion for knowledge!" However, it was not nearly like that. It was boring, just like at school, people were only interested in scoring points. I dropped out after two terms. Those books I liked I could read anyway. I did not need a degree to show that I was worth something.

So, I kept to myself. Towards the end of the 1970s, Harner's book, *The way of the Shaman*, came out. It was as if: "Wow!" I recognized many things. They had been with me for many years before. I just did not have names for them. Closeness to nature, to be out in the woods, was the best I knew, it was real magic. The forest was always a source of strength for me, long before they started to talk about shamanism.

In the autumn of 1981 I read in the magazine *Sökaren* an article by Jörgen I.Eriksson, on Nordic shamanism. It was interesting, but again, I did not want to belong to any group, so I never went to this meeting at the Café Vega. Then Michael Harner came to Sweden. I was at his course. On the way back I got a lift with Jörgen I. Eriksson. He told me about *Yggdrasil*, and suggested that I should come to their drum group. Before I knew it, I was in the *Yggdrasil* council, and on the editorial board of *Gimle*. I was working there, together with a couple of others, for a few years, before I tried of it.

-But what about your dislike of groups?

-Well, I was not so totally against groups. There is a lot of one can only do in a group. I was a member of various associations, I ran a local film studio where I lived, and I was in the association for an alternative culture in the 1970s. Drum journeys you can do only in groups. Here I was drawn into the core, directly. We started to give small internal courses. Actually, I was not so keen on it to begin with, I did not think I knew that much, but people insisted, and so it just went on. -You have quite a lot of engagement with the media, you are a leading figure representing the whole movement to the outside world. How did this come about?

-It just happened, I don't know how. I started to work at *Vattumannen*. People who have strange questions, they call there all the time. Sometimes it is irritating: another darned journalist! But then I think: who would they speak to if not me? There are all kinds of "space cadets" dealing with shamanism, all sorts of clowns who parody it, they give a distorted picture of what shamanism really is. At least I can express it in a serious and balanced way, without all this exaltation, trivialization, and general idiocy surrounding it.

Marie, an artist:

- I came into shamanism through my art. When I was studying at the Art Academy, I made objects of glass with feathers, pictures and sculptures in leather. I used unusual materials, unexpected combinations, strong colours. Once I had an exhibition, and many people said to me: "This looks Native American, this is a shamanic art!" I heard the word "shaman" for the first time. I had had a vague idea about the subject, but I had not read anything by then. I bad inner images, visions that had taken shape. But when people said it was a shamanic art, I started to read, to find out what that was. At the same time there came this ad in DN - På stan, about a lecture on shamanism at the Café Vega. The year was 1982.

There I met Mikael Gejel and some other people, and when the first drum group started, I joined it.'

Silvia: olad gual guar for afternoon a source of strength for me, long heforaville

'I have always felt strongly connected to native people, especially those from the Polar region. Still, my first extraordinary experience was at a very Western course in Mind Management. The basic principle of Mind Management is that one can go into a trance and visualize things in order to manifest them on the physical plane. I was totally amazed how well it worked.

By that time my political involvement with the Left had started to fade. The world did not change the way I wanted it to, and intuitively I opened myself to new ways of changing society (and myself, of course!). So when I met a Sami shaman in Oslo, I was prepared to let new strong things come into my life. The meeting with him totally electrified me. Shamanism was like coming home.'

Jörgen I. Eriksson:

'When I was young, I was active in the Left movement. I was a member of small groups of a rather extremist orientation. With time, I distanced myself from more authoritarian trends in the Leftist ideology, but I remained a Maoist for a long time. Later, we worked more for freedom, and we ended up as ,free socialists'. We questioned the use and the necessity of political organization, and so in the end we were compelled to disband ourselves. Our organization did not even have a name, we called it after our post-box number. After that I was suspended in a vacuum for a while, before I got all the threads together. It was then that I turned to inner development.

In 1986 I went to Nottingham and was in primal therapy. [...] I had some fantastic experiences. I was there to work on some problems I had, among other things the separation anxiety that I could connect with my own birth, I had read Freud and Reich. But the experiences that I got in this therapy went much deeper than that. I came into the collective unconscious, I saw images that had nothing to do with my own history. This opened a totally new perspective for me.

Later I came across the Native-American philosophy. I worked for a magazine Nexus [a New Age magazine in Stockholm]. They asked me to review a book about Rolling Thunder, a Native American medicine man. For me, it tied up all the threads. Before that, I had had some periods when review a book about Rolling Thunder, a Native American medicine man. For me, it tied up all the threads. Before that, I had had some periods when. I wanted to work for society, for justice, for equality, against nuclear energy and the like. At other periods I wanted to explore the inner world. But these two, the inner and the other perspective, could never meet. When I read Rolling Thunder, everything fell into place. He made no difference between the inner and the outer. For him, politics could be a peak of spirituality.

At the same time I met many Native Americans through my job. [here follows the story of Jörgen's visit to the Russell Tribunal, the story given in detail in Chapter 2].

I had always wanted to make the world a better place. Now I could see hew my inner world corresponded to the outer world, how I could make the world better by making myself a better person. The one presupposed the other. In the Left the idea was that one should repress the personal. The inner Self was not interesting, one should sacrifice the personal for the collective. This is precisely why the Left was full of jerks, awfully unbalanced people, actually. One should probably be glad that they never got into power. They did in some parts of the world, and it was not terribly successful.

So the message came, to seek in one's own tradition. Via Nottingham, I crossed the Atlantic in search of Spirit, to come back home again. A whole world opened itself to me. There was unbelievable wisdom in Nordic tradition. It was then that I took the initiative to build the network of Yggdrasil. I had got a lot of negative experiences from the Left, from movements and associations and organizations and the like. I decided that I would never ever build any organization out of this one. It ought to work as a very loose network. The rest of the people were thinking along the same lines.

I must thank the Great Spirit for that experience from the Left. There were times when I cursed the time I spent in the Left movement. I asked myself, why could I not discover things in some other, simpler way? Why did I have to go through the Left to understand?... This is what you feel afterwards. Lost time. But it gave me an international perspective, an insight, a grounding in life, and organizational experience, so that I could avoid the pitfalls. I realized from the very beginning that I did not want to build any organization. And it would have been easy for me to do so: I have a great organizational talent.

In 1981 Rolling Thunder came to Sweden. That was not really a workshop, he just sat and talked for three days, and, like all Native Americans, he talked in circles. It was all about attitudes. He was old, a little gaga, sometimes he was soaring so high in his thoughts that it was difficult to follow him, but in some way he always came back. He made circles of all this.

We set up Yggdṛasil and fumbled our way forward. We tried to sort out how we could work practically with these methods. In this, we were guided by Michael Harner's book, it was like a bomb shell when it came out. We started to try this, with drums, in Yggdrasil, and the results were good. But we were not sure that we were doing everything right. When Harner came 1982, it was an aha-experience: we had been doing everything right! After that, it felt better, we were more secure, and we could dissociate ourselves from those simpletones ('skōnandar') of a more vulgarly Nordic persuasion, those who preferred to do libations and sacrifices for Odin and Thor, and who were not so interested in drumming and ecstasy, but more in drinking mead and such things. These who were formalistically religious in their orientation. We managed to put up a fence against them. In ancient times the Asa religion was repressive of shamanism, as all organized religions are. We decided that we should draw on all the good shamanic elements of the Asa beliefs, but never become an organization of Asa worshippers. And we never did.

These are the impulses that brought me into shamanism. First, my background in the Left movement, my engagement for a better world. Second, primal therapy, explorations of the inner realms; and third, Rolling Thunder, who drew together the inner and the outer, the political and the spiritual, who showed that there was no difference between the two. The Native Americans said that I should seek in my own Tradition, and Harner showed me the way to do it.'

Margareta, a mother of two and a university student:

The reason why I got to meet all these people [neo-shamans] was that I started to write about them [Margareta was doing a Master's thesis on neo-shamanism at the Department of Comparative Religion at the University. But, of course, I chose the subject because I was interested in it. I had been curious [about neo-shamanism] since I read Harner's book 1981, coming home from Mexico. But it started much earlier, with things that I experienced that nobody could explain for me then. The first very strong memory is from when I was four or five. I was in bed, falling asleep. Suddenly, I was shot out of bed and racing amidst the stars. I was flying at a dazzling speed. I was very small and the Universe was very big. The starts were dashing by, it was tremendously beautiful, but I was terribly frightened. I managed to take a grip on the bed and pull myself back. Then I ran to my parents and asked what had happened to me. It was just a dream, they said. But for me it was not just a dream. It showed me that one could travel outside one's body, or could be thrown away from it. I knew it was real. I never forgot that.

I grew up an a farm, so I have always talked to animals. We did that at home. My mother had premonition dreams and sometimes felt the presence of the dead. We just accepted that. Woods and fields, and my dog, were my playmates. I could catch an eel with my bare hands... I lived in my own world, playing outdoors, sometimes wandering far away, and I often got scolded for that. I

did not notice how time flew. I was just there, and it [the shamanic perception] was with me all the time.

I wanted to break free front all control and protection so I left home early. I traveled mainly alone. Hitch-hiking, I learned to trust my intuition... I had extraordinary experiences, especially in Mexico and India - experiences of a different reality, but no frame of reference to put them in. I had such experiences also during my teenage underground period, but there were a lot of drugs in the picture. Then people always tend to brush them off, to say they are distortions of the mind. Now I know they were not. They were help and advice that I followed, but I was unsure of how to explain them and how to speak about them. Shamanism gave me these frames of reference, the tools to continue to search, and people to share the experiences with. A whole lot of things started to make sense.'

Liljan:

'I was a little different from the beginning. My parents had a large library, and I started to read when I was seven. Everything possible, religions, mysticism. I was sitting there alone in the library, absorbing all these things. Also, I was out in Nature a lot and had tremendous experiences a long time before I knew what shamanism was. Power songs came strongly, I was seventeen then.

Then I followed another way, the Way of the Herbs, together with friends. They were much alder than me, very serious, highly educated, deep, thinking people. They studied philosophy, Hinduism, Buddhism. They read the Tibetan Book of the Dead. They had read a lot, and had a lot of knowledge. They had all read Castaneda, of course. It was their conscious choice: the Way of the Herbs, the Teaching Plants. They did not choose it to escape from a life they were incapable of managing. No, it was an integrated way of life. We kept ourselves totally clean, we did not drink coffee, did not eat meat. We explored the Plants in ceremonial circumstances, we went to Power Places and opened up totally. The time was the 1970s and no one talked about shamanism, although everyone had read Castaneda. These people were ex-hippies. The hippie time was already past. But they had taken on board the best of the 1960s, its essence, its philosophy. They wanted to explore the connections of the great whole.

Through them I came in contact with the Rainbow People. This movement started in the mid-1970s and swept over the whole world. It was a continuation of the hippie movement, but was really 'tribal'. The members were interested in traditional ways of life, religion and art. It was also inspired by the Green movement. The aim was simply to save the planet. They lived a nomad life together, in tribes, like gypsies, close to Mother Earth. There were many Rainbow tribes in Europe, North America, and Australia. They got together in big meetings several times a year. There was a gathering in Australia of 20 000 people. Scandinavian Rainbow People met every summer for *Tingsmöte*.

One of my teachers, also an ex-hippie, my then partner, was an artist. He taught me the art of Mandalas. I had been good at painting since I was twelve,

but now painting Mandalas became a really deep spiritual experience. Difficult to express in words, but it was like getting to know the whole Universe. We were experimenting a great deal with different techniques, Yoga, meditation, studying the Plants, while we were doing our painting. Once I fasted for thirty days. I also did bowel-cleansing, tea-ceremonies, took a vow of silence for a month, all sorts of things.

And after that, I went to a *Tingsmöte* in Norway. There we performed our first ceremonies in the Native American spirit. Power songs came strongly, objects were floating in the air, and lots of magical things happened. People saw two Guides behind me, enormous beings, with great wings. These ex-hippies, my first teachers, had told me that I had Power. Now I knew that it was true, and what it meant. Then I lived in an agricultural collective, we lived on Mother Earth, only for a couple of months, but it was very strong. I started to do fortune-telling with Tarot cards at that time, and I got my own symbols, strong visions. I aso started to work with body painting at that time. It was very important for me to get grounded, to get references in my body, to feel it, not just floating out of the body and reading the Tibetan Book of the Dead.

I came back to Stockholm. There I met another teacher, an African medicine man, a Sufi priest. I became his apprentice. In 1982 I went to France, where I spent two months with him. Trance, healing, Dervishdance, and other ecstatic techniques. I lay buried in Mother Earth for three days without food or water. I was pregnant with my first child then, so it was pretty tough. In France I met SwiftDeer, he was working together with the same teacher. We became good friends. For two weeks we just sat and talked together. I told stories that were in his own style, of my experiences with teaching plants and things from that time. He was quite impressed. He could not understand how I knew so much about these things, I was only twenty-three at the time. It was fun to talk to him, although all the time I was thinking: 'This one is a real Hollywood Indian!' But probably it was good that he was a Hollywood Indian. In this way he had much greater connection with ordinary people and their problems, social and psychological.²

Then I returned home, to give birth to my child. It was a very difficult period for me. I was staying at home with the children. I did not light a candle ceremonially for several years. I tried hard to live like an ordinary woman, to adjust, to stand at the kitchen stove. I worked hard at it for three years, and lost my essence completely. I was just sitting and crying, experiencing the pain that many women know. I understood what it meant to be kicked around, to be left alone with screaming children, to be sucked in by routine, all these usual things, how they can kill a woman. It was a time that taught me a great deal, it helped me a lot in my future work with other women. One day I was sitting in the kitchen thinking: 'No, it cannot go on like this..... There must be some possibility...'. I opened a newspaper, and immediately saw an ad. It was a little tiny ad. half a centimetre, but the first thing that caught my eye when I opened this news-

paper: SwiftDeer was giving a lecture at Cafe Pan! I thought: 'No, this can't be true! SwiftDeer at Cafe Pan! I have to go and say hello!' I went there, and met all these people who were working in *Yggdrasil*, it was they who had invited SwiftDeer and organized his courses.

This meeting with SwiftDeer was really charged. He gave me lots of energy, and I really needed it at the time. I could not take his courses then, I did not have and child care, but I managed to fix it the following year, when his apprentices were teaching a course. After I took these courses, it was 1986, I broke up with my husband and with my old life. My new 1 ife was about to take off.

This was how I came into Yggdrasil, and it was a great tun. There were lots of activities at that time, drum groups, and seid started to take shape. But my first shamanic knowledge, my knowledge of ceremonies I get from the Deer Tribe, through their courses.'

Two approaches to life stories can be distinguished in anthropology and the social and psychological sciences. The first, objectivist approach is concerned less with the story itself but rather with some reality external to the story which the latter is presumed to mirror. The reality concerned can vary depending on the interests of the investigator. First, a life story can be seen as evidence of objective historical and ethnographic facts (a classic example is *Kluckhohn*, 1945; another example is *Kroeber*, T., 1961). Secondly, within psychology and psychotherapy, as it was used by the anthropology of the culture and personality school, the hie story can also be treated as an expression or projection of the subject's psychological dispositions and dynamics (see, e.g., Aberle, 1967). In the first case, the life-story is seen as a window out to the historical and ethnographic reality, in the second, it is a window in to the psyche (Peacock and Holland, 1993).

Another approach to life stories is to focus on the structure of the narrative itself. The story here is seen not as a mirror of reality but as constitutive or self-identity and, ultimately, of reality itself (*Rosenwald and Ochberg 1992*).

I use life stories in both these ways. First, they are treated as factual material illustrating the ideational roots of neo-shamanism, its place within the larger society, and its transnational character. These life stories point to two main social predecessors of neo-shamanism in Sweden: the hippie movement and the Left.

Many neo-shamans had spent their earlier years living in hippie collectives, travelling in India and other exotic places, practising Eastern spirituality, and exploring the Non-Ordinary Reality through what the neo-shamans now commonly can 'the teaching plants'. Many of the principal ideas of the hippies were transposed into neo-shamanism almost untransformed. In neo-shamanism, it is easy to discern the hippies' anarchistic and antiestablishmental spirit, the exploration of the altered states of consciousness the idea of living in the present, away from the industrialized society, close to nature.

There has clearly been a flow of meaning (as well as of agents) between the Left of the 1960s and neo-shamanism. There are direct connections between the ideals of the Left and the principal meanings of neo-shamanism Illustrated by the narrative of Jorgen I. Eriksson, where the ideals of liberation and equality clash with organizational structures and strictures.

'Anti-structure' seems to be a central preoccupation of the neoshamanic ideology, which comes back again and again in private conversations, interviews, and public discourse (one example, the ideology and practice of Frojd, was discussed in detail in Chapter 6). There is an everpresent contradiction between the institutional structures, on the one hand, and the freedom of the members, on the other. It is a contradiction between unconstrained self-fulfillment for everyone under equal conditions, and the fact that collective expressions are inevitably led by some individuals but not others. This tension is resolved in different ways. At the personal level one can simply leave the structures of the fuzzy community and become a lone shaman, as is the case with Jorgen. One can break out create one's own small groups where the ideas of freedom and equal worth are perceived to be better implemented. Or one can stay inside the community, trying to counter the institutionalization, disturbing the emerging structures and promoting the ideology of equality and freedom, as well as bringing in the seeds of disagreement and dissent. Or one can reject the egalitarianism altogether. Some people within the field prefer wise teachers, firm structures of the kind like Masonic lodges, and a multi-stage edifice of initiation into esoteric knowledge, perceiving these as prerequisites for personal growth.

New Age courses, where the border between spirituality and therapy is often blurred, provide another road into neo-shamanism. In many cases, the first experiences of the 'non-ordinary' come to people on courses organized within this framework.

Looking at the routes into neo-shamanism exemplified by the stories presented here, one sees their patently transnational character. Thinking about transnational flows of meaning, it is instructive to look at the map,

following the travelling routes of the people on their way into the neo-shamanism. If one were to draw the routes of the teachers (say, with a red felt pen) on a map, the greatest number of red lines would stretch across the Atlantic. Harner, the founding father of neo-shamanism in all European countries, comes from the USA as plenty of other Native, half-Native, and allegedly Native shamanic teachers do. A stream of literature has its origin on the ,Turtle Island'. To the American influences also belongs Jonathan Horwitz, who by himself constitutes a gateway into organized neo-shamanism for a number of private neo-shamans. Curiously, many people came in contact with *Yggdrasil* and ,their own roots' through SwiftDeer, representing, for them, the depths of Native American esoteric wisdom.

If we look at the narratives as constitutive of the agents' subjective reality, we can see that they form a special narrative genre, the Everyday Adventure Story (cf. Dumit, 1996; Vitebski, 1995; and Chapter 3). The narratives are visibly structured by the conventions of this genre. These lives are seen (and narrated) by the protagonists in a teleological manner, as having a plan. The narrators are initially unaware of this plan, of being led by some higher force, but the meaning of the design unfolds as the life is lived. The events selected as of central importance are seen in retrospect as leading inexorably to a series of turning points. These turning points are connected with an increasing insight into the Non-Ordinary Reality, they are instances of Gnosis, the first-hand experiential knowledge of the Divine. On the physical plane, this can be translated into or connected with the discovery of a community of like-minded people. The existential anxiety, the sense of outsidership, the resistance to the mainstream culture, the routes of pursuit that led to dead ends - are all seen to have meaning in the light of the final home-coming, when the seekers have found the field of ideas and people that feels right for them.

By presenting their lives in this teleological fashion, people edit and compress their pasts into a specific kind of narration, determining what to include, how events were plotted, and what they are supposed to mean (cf. Kohler Riessman, 1993; Bruner.J., 1987,1990). In narrating their lives in the neo-shamanic paradigm imposed by the format of our conversation, they scan their lives and pick out certain experiences known in their language by certain terms: Spirits, ecstasy, the Nun-Ordinary, etc. By talking and listening, we have produced these narratives together (cf. Crapanzano, 1980). Nevertheless, their narratives were first and foremost

authored representations (Goffman, 1959) - of themselves and of their community and the culture they have created.

Inside the field and out

Let me come back to the two levels of the neo-shamanic cultural field: that of meanings and that of structures: groups, networks, institutions, etc. Those who have appropriated the central ideas of neo-shamanism through courses, celebrations, or other practices of the type described here, are likely to maintain them; later in this section I shall try to show how they use them in their everyday lives. As for the second level, the fuzzy community, the flow of people through it is very considerable. At festive occasions like Starbrak anti Fröjd at least three-quarters of the people are new faces that never turn up again. Of those who populate the structures, roughly half disappear within the span of two or three years. Some people leave the field when more everyday commitments of their life prevail, for example, when they meet a partner who does not share their interest. Others prefer close-knit face-to-face groups to loosely defined multiple contacts; discipline and hermetic closeness to the relaxed and laid-back stance and anarchism characteristic of neo-shamanism; and the complicated and elaborate language of Western esoterics to the vague symbolism of animals, ancestors, and Nordic gods. These people eventually leave shamanism and disappear into the circles of ritual magic, Western esoteric groups or Masonic lodges. Others combine the neo-shamanic engagement with more esoteric ones.

This is how Mikael Gejel puts it:

'In shamanism there are highly dynamic methods that satisfy the emotional side of the human being, that tap the wild side of human nature, recognize it, and give it expression. There is an enormous strength in it. But there is some looseness in the joints (ett slags löshet i fogarna). If one seriously wants to enter the spiritual world, one needs structure, and structure is lacking in shamanism. [Sometimes the methods that are needed should be] not ecstatic, but quiet and methodical, calm and contemplative [Here Mikael gives examples of Rudolf Steiner's meditations over animals and plants, as well as the meditations of Christian mystics, like John of the Cross]. One can open up one's spiritual capacities only with deep humility and dedication, with structure and discipline. This is what shamanism lacks.'

It for some a reason for leaving these structures is that they are too loose, for others the reason for leaving is that they are too rigid. Jörgen I. Eriksson, who tried so hard to avoid creating any 'organizational structures', has now left the field for precisely this reason. He is critical of the

tendencies towards closed esoteric orders with complicated initiation procedures and structured rituals. In his words:

'Some people were always good at questioning things in the middle of everything. All of a sudden, they stop and ask: "What are we doing here -actually?.." When I teach courses, I always say that one should confront one's experiences of drum journeys and dances, one needs to test these experiences with one's logical thinking, one should be able to analyze what it was one went through. When undertaking drum journeys and dances, the intellect should be switched off. Later one should be able to appraise these experiences. There are many questions. One can find answers only in oneself. I, the teacher, do not have the answers. Unfortunately, all too often, people want to have all the answers ready." 'And so,' says Jorgen, 'now I work alone, with the exception of a few ceremonies [that I do together with others]. And I try to integrate this [shamanic work] into my life."

Margareta entered the field because she was writing a paper on it. She tried the drum groups, took the beginners' course 'The Way of the Warrior' with SwiftDeer apprentices, and went through her first sweat lodge. Before long she was well inside the field. However, after about a year of intensive life inside the community, she left all the groups and never again attended the gatherings:

'To work shamanically - this must grow inside myself. These people already have their ways of working [shamanically], and I do not want to follow in their tracks. My methods are certainly the same, but I do not want to squeeze myself into a pigeon-hole, I want to be my own self. I have many people working with me, my own groups.

- What are you doing with your groups?

- It started with some friends at the University whom I told about the shamanic work. They thought it was exciting and asked if I could do the same with them, and so I took them on. I told them about the shamanic picture of the world, the three worlds, and we made a drum journey. Since then we have been working together, like a family.

For me, it is a way of life. I sing for the sun when I go out. I do something [ritually, shamanically] every day. I perform rituals at the turns of the seasons. If I have been sitting in the woods, I thank the spot I was sitting on for the fact that I got to sit there, that it gave me its power, and sometimes I leave a small present. It is so totally integrated in my life. Shamanism is an exotic word. For me, it is important to get back to our ancient roots. It is our Nordic folk culture, the sagas and beliefs that are reflected in folklore. Also, I believe in therapeutic shamanism, which is about healing the soul. People have problems with their souls. When we have appendicitis, it's simple, we go to the doctor and he cuts it out, but with the illness of the soul we have not gone that far. It is difficult for us to heal our own wounds. This is what I am working on quite a lot, both with myself and with others. To see and to mend the ties between people and nature, and inside

the person herself. I help people to come in contact with their own selves. This is a way of dancing with life."

Notes

An archaic Nordic word for a public council of the male members of the

community.

² 'Hollywood Indian' is, as far as I understand it, Lilan's metaphor for what I would call 'a popular media representation of a standardized and stereotyped Native American'. 'Hollywood' here is shorthand for the movie industry fabricating unsophisticated images for mass consumption, images that correspond to popular expectations of them. In other words, 'Hollywood Indian' is Lilan's way of indicating the perceived lack of authenticity. She immediately adds a reservation, however, saying that SwifDeer's representation of 'Native Americanness' is a positive thing, since it meets the urban spiritual seeker on his or her terms, offering things that people really need.

Aberle, David F. 1967. The Psychological Analysis of a Hopi Life History. In Personalities and Cultures, Hunt, R., ed. Garden City, New York: The Natural History Press.

Bauman, Zygmunt. 1992. Intimations of Post-Modernity. London and New York: Routledge.

Bruner, Jerom. 1987. Life as a narrative. Social Research, 54(1), pp.11-32. Bruner, Jerom. 1990. Acts of meaning. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Crapanzano, Vincent. 1980. Tuhami: Portrait of a Moroccan. Chicago: University of Chicago Press.

Dumit, Joseph. 1996. Objects of Discourse: the Logics of Seeking and the Persistence of the New Age. Unpublished paper.

Goffman, Ervin. 1959. The Presentation of Self in Everyday Life. New York: Doubleday.

Hannerz, Ulf. 1996. Transnational Connections. London and New York: Routledge.

Kluckhohn, Clyde. 1945. The personal document in anthropological science. In The Use of Personal Documents in History, Anthropology, and Sociology, L. Gottschalk, C. Kluckhohn, and Angel, R. eds. New York: Social Science Research Council, Bulletin 53.

Kohler Riessman, Catherine. 1993. Narrative Analysis. London, New Dehli: SAGE publications Newbury Part.

Kroeber, Theodora. 1961. Ishi in Two Worlds: a Biography of the Last Wild Indian in North America. Berkeley: University of California Press.

Peacock, James L. and Holland, Dorothy C. 1993. The Narrated Self: Life

Stories in Process. Ethos 21(4):367:383.

Rosenwald, George C. and Ochberg Richard L. (eds.). 1992. Introduction: Life stories, cultural politics, and self-understanding. In Storied Lives: The Cultural Politics of Self-Understanding. New Haven, CT: Yale University Press.

Vitebski, Piers. 1995. From cosmology to environmentalism: shamanism as local knowledge in a global setting. In Counterworks, Fardon, R., ed. Routledge: London and New York.

Прим. отв. ред.:

Вниманию читателей предлагается часть заключительной главы ("Shaman Life-Stories and the Logic of Contingency", pp.262-286) докторской диссертации шведского антрополога Галины Линдквист "Shamanic Performances on the Urban Scene. Neo-Shamanism in Contemporary Sweden", опубликованной в 1997 г. в Стокгольме в серии "Stockholm Studies in Social Anthropology, 39". Текст печатается с любезного разрешения автора.

Неошаманизм в современной Швеции (Шаманские истории и логика случая)

В публикуемом отрывке представляется и рассматривается полевой материал, собранный автором в варианте интервью от "ключевых фигур" современного неошаманизма Швеции. Исследователь встречалась со своими информаторами на различных ритуалах и празднествах, работала с теми, кто уже покинул общества неошаманов. Они рассказывают о своих жизненных перипетиях открыто.

Предлагаемый материал рассматривается в различных аспектах: с одной стороны, как некое поле идей, с другой, как поле социальных отношений. И то, и другое, будучи взаимосвязанным, дает свои результаты. Автор, ссылаясь на позицию Э.Сепира "ничего не бывает из ничего", старается внимательнейшим образом отследить жизненные коллизии информаторов. Важнейшей темой является начало практики, обусловленность прихода к идеям неошаманизма.

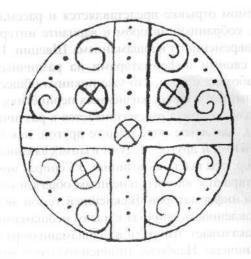
Материал показывает, что пути в неошаманизм различны, однако число их ограничено. Наиболее типичен путь приобщения к практике тех, кто имел какие-либо экстраординарные ситуации в жизни: выходы из тела, предвидение и др. Например, одна из информаторов, Маргарита, будучи религиеведом, прочитав книгу М.Харнера "Путь шамана" и пообщавшись с неошаманами, втянулась в их практику. Однако это не было случайностью: в 5 лет женщина имела

яркий "выход из тела". Исследователь отмечает также ее близость к природе (жизнь на ферме, общение с животными), а также наличие вещих снов и возможности предсказывать смерть у матери героини.

Важным представляется связь с коренными народами севера, встречи с саамскими шаманами. Но даже при таких стимулах основным моментом остается обучение современным психотехникам, изменяющим состояние сознания. Подчеркивается роль М.Харнера.

В современной Швеции основной состав неошаманов связан либо с течением хиппи (многие пришли оттуда, привнеся в неошаманизм идеи хиппи без каких-либо трансформаций), либо с пребыванием в "левых" организациях (люди, не найдя пути решения своих проблем в общественном движении, обращаются к мистическим поискам, обычно через новые психотехники).

Неошаманизм в современной Швеции (Шаманские истории и логика случая)



Kira Van Deusen THE SHAMANIC GIFT AND THE PERFORMING ARTS IN SIBERIA

"When I was young we had no television, no radio, no movies," said Choodu Mindriyaa, a storyteller in southern Tuva in 1993. "Instead we used to go out and watch shamans. They could do the most amazing things! I remember one ... who could walk on coals and stab himself in the chest with a knife. When he drew the knife out there was no blood, no scar. The shamans were our entertainers, and we would travel a long way to see them."

Shamans were the greatest performing artists of pre-Soviet Siberia. They created and maintained a live connection with the world of spirit, helping to heal and protect their people, and their power was often judged by their ability to produce improvised poetry, music and dance. The dramatic parts of their ceremonies allowed community members to enter an altered state of consciousness, as we all do when watching a brilliant performance. This raised the collective energy in which spirits came present and the miracles of "classic shamanism" took place. It was a group phenomenon, embodied by the shaman and supported by the community.

Elements of artistry and "show" fell away during the religious and political persecutions of the Soviet era, which eliminated the majority of the most powerful and Siberian shamans. Others went underground to evade the attention of the authorities, who were trying to eliminate the most visibly influential opponents of the new regime. In most areas some shamans continued to practice quietly and without fanfare.

In the post-Soviet years young shamans have been creating modern healing and ritual practices with the help of the survived older shamans, their helping spirits, and those who remember the old ways. In Tuva they are working openly in urban clinics and in small villages. Tuvan musicians have attracted world attention to their small republic and its spiritual culture through their highly successful tours. In Khakassia talented and visionary performing artists are considered to have a gift almost identical to that of a shaman, and their work also serves to heal the community as a whole by raising self-esteem and continuing the shamanic traditions of transmitting culture and history and appeasing ancestral spirits through the gifts of creative energy. Shamans have a visible presence in the republic's politics and cultural development, and in the summer of 2000 they were cooperating with professionals in education, cul-

ture and health to write a proposal for the government concerning the recovery and development of the Khakass people.

The Sakha Republic has developed ritual theater alongside shamanic practice. In Buriatia and other Central Asian republics, shamans are conducting clan ceremonies and doing healing work, while "shamanic" performers build touring careers and are active in the national theatre. All of these artists acknowledge openly the spiritual basis and purpose of their work just as shamans are enriching their practice with the arts.

In other areas, such as the Amur River region, few if any new shamans have yet emerged and the older ones are dying out rapidly. Creative gifts are showing up in the visual arts, education, and politics. Traditional herbal medicine and other healing practices still survive, but very quietly. With the exception of a few doctors who use shamanic methods in conjunction with mainstream medical practices, creative people are not considered to be shamanic. The most powerful community leaders devote their attention to education and resolving issues of land tenure and ecology. Some talented young people leave the area to study and do not return, developing their talents in non-traditional directions. Although the region's excellent visual artists, mostly wood carvers and embroidery artists, are known internationally, the performing arts are directed more toward educational work with children than toward adult audiences. None of the peoples of the Amur has a national theatre, although there are many music and dance performance ensembles.

This situation could change at any moment. But for now I would like to look at possible reasons for the difference between the regions, and see whether the performing arts are as necessary to the survival of shamanism in the modern world as they were in the past.

New Shamans in Tuva, Khakassia and Buriatia

The lives of four young people illustrate the ways the traditional shamanic gift translates itself into contemporary life in the Turkic/Mongolian republics. Looking at their stories will show us what they have that may be missing in the Amur region. There are many such stories to be heard, each unique but with some basic common features.

Today's Siberian shamans and their clients are products of a Soviet upbringing, which denied the reality of spiritual life and called shamans primitive charlatans. They must cope with conflicts between what is left of the Communist party organization and the new mafia and religious cults from the outside, as well as serious diseases and injuries brought

about by careless approaches to industry and the environment. Most are urban dwellers, feeling both a desire to be of service and a profound need to make a living. Today's shamans emphasize the importance of human interaction with nature, its calming effects on us and our need to care for it. This is what gives people the strength to survive hard times like the ones they are living in.

The new shamans serve many facets of society. Some believe that a shaman's place is in the village, working with rural people like the shamans of the past. One of the things they do is to conduct clan rituals, since in many cases the ancestors and the spirits of their sacred places are discontent. The shamans raise consciousness about how those places should be treated. Other shamans serve urban people, ranging from individuals with physical, emotional and economic problems to nationalistic political movements, and new business elites formed from old party hierarchies. One shaman in Tuva told me in 2000 that most of his clients require treatment for concussion, caused either by domestic violence or by fighting resulting from abuse of alcohol. Some shamans travel abroad to share their culture and shamanic techniques, and to make money and gain a world-wide reputation, although the latter may not benefit them at home.

Although there are many who doubt the authenticity of the new shamans' claims, virtually all had shamans among their ancestors, and say that heredity is the main thing that sets them apart as shamans from other kinds of healers and diviners. The gift can pass down either the female or male line, and many trace lineage on both sides. The hereditary tradition has maintained itself through the dry years in the memories of older people, in books of ethnography and folklore, and even in subconscious memory. Today some people have unexpected insights via dreams, visions or contacts with nature, in the same way their ancestors did.

Each of these people has had an initiatory experience and found a way of confirming its validity with their elders. Each has found support for their practice among people their own age, and viable ways of developing the gift and being of service to their community. Each lives in a semi-autonomous republic, as opposed to a province of the Russian Federation, like the Khabarovsk Territory.

Ai-Churek Oyun

Tuvan shaman Ai-Churek Oyun tells of a terrible storm which raged when she was born, but calmed down as soon as her first cry rang out.

The moon came from behind the clouds, which led to her parents' calling her "Moon Heart." In early childhood she had frequent contact with spirits, encouraged by her mother who was also a shaman. But after the mother's death Ai-Churek was sent to live with relatives, since her father was a hunter who spent little time at home. The relatives punished what they perceived as her eccentricities, and later she spent several periods of time in psychiatric institutions because of the voices she heard. The doctors were unable to diagnose or cure her. This continued while she was studying near Moscow, until she began to pray in an Orthodox church, attracted by the music and the peaceful appearance of the people she saw coming out. Her problems cleared up completely with the birth of her first child.

She became a practicing shaman in her thirties under the guidance of Tuvan shaman-scholar Mongush Kenin-Lopsan, who worked tirelessly during the Soviet years to preserve shamanic culture. He now heads the shamans' association, which coordinates the training, certification, and placement of new shamans. At the first Tuvan conference on shamanism in 1993 he recognized her gift and she heard shamans (including Tuvans and members of the Foundation for Shamanic Studies from the U.S.A.) tell their own stories, which were similar to her own. She feels this support from people like herself has been very important in developing her gift.

There are now at least four shaman's clinics in Tuva. Clients can sign up for a session with one of the shamans, who come from villages or towns to work for several weeks at a time. They do a thorough diagnosis, taking a case history and using several means of divination, and then either do a healing or recommend a further course of action. Sometimes Russian and other foreign healers also work in the clinics.

Ai-Churek carries out ceremonies and works at the clinics, using soul retrieval and shamanic massage, a type of deep massage that removes foreign energies as well as loosening muscles. She is actively engaged in training new shamans, working with children in her home village, and teaching intensive workshops in Italy, where she helps westerners understand how they can adopt shamanic methods to their own culture.

She emphasizes to her students the importance of discovering one's own creative gift and directing its power to help others, recognizing spiritual freedom in ourselves and others, sensing and taking strength from the environment in order to use it for healing, and the many healing and invocational uses of musical sound.

Tatiana Kobezhikova

Khakass shaman Tatiana Kobezhikova tells of signs which appeared at her birth, as they did for many shamans of the past (1). Her family had driven a sledge onto a ferry where she was born—a gypsy assisting with the birth. An eagle, which was to become one of Tania's helping spirits, landed on the hitching post.

In childhood Tania began healing with plants, diagnosing clairvoyantly. She learned from her grandmother's brother who was a storyteller and herbalist. Her mother and sister are also well-versed in herbal healing, but because of the persecution of shamans during the Soviet period, the family was distressed when Tania began to predict things that were about to happen, and could see auras around people. They tried to dissuade her from developing her shamanic gift, but have given their support to her more open practice since the fall of Communism.

Like the shamans of the past, Kobezhikova went through a period of illness. In her case it came at the age of 33, beginning with a tick bite. Before this she had also studied with traditional Russian healers and an Evenk shaman. She describes the moment when her real shamanic work began. "I was going with friends to some ancient caves where I had been many times, but this time we lost the way. We stopped at a mountain pass to rest. My vision began while lying on the ground. The sun in my eyes was bothering me. I turned away, and then jumped up and began to run so fast that two men could not catch me. I began singing prayers in the language of spirits, and conversing with them. My friends felt the presence of spirits, but didn't understand the words, which were probably not in a human language. In the vision a drum was given to me by spirits. My friends also heard it clearly. Through the process of initiation I have gained strength and an increasing sense of responsibility to people. I can now attune to vibrations even without my drum or jaw harp".

In 1996 Tania sought consecration from hereditary shamans in Tuva and Mongolia. She has made a costume and drum, and her practice involves traditional methods of soul retrieval, divination, and massage. She conducts her healing practice out of her apartment in Abakan, and also uses her psychic abilities to help archaeologists find and interpret sites. She was part of the Khakass shaman's organization but has since parted company with the other shamans.

Tania has also developed something which I am calling "eco-tourist shamanism", in which she guides people, both locals and outsiders, through the many sacred sites in Khakassia: kurgans, ancient observatories, caves and petroglyph sites. She helps her clients to feel the energies of the earth, developing rituals which contribute to personal growth and ecological awareness. A ritual at the gate to the valley of kurgans outside Abakan allowed us to let go of unwanted energies from the past, while circling through an ancient cave brought about a ritual rebirth. (Tania says this cave has been used this way for 30,000 years). Although serious problems including damage to delicate terrain and commercializing spiritual traditions have resulted from spiritually oriented ecotourism in Central and South America, so far in Khakassia it is on a very small scale and has created no damage either to the land or to indigenous culture — in fact so far it is more likely to be beneficial in increasing public awareness about ecology and the importance of sacred places.

Valentin Hagdaev (2)

Buriat shaman Valentin Hagdaev divides his time between his home village of Yelantsy on the west shore of Lake Baikal not far from the south end of Olkhon Island, and the city of Ulan Ude in Buriatia, where he is studying in a graduate program which combines his shamanic knowledge with a western education. In Ulan Ude he finds a mix of Tibetan Buddhism and esoteric western tradition in addition to ancient Buriat-Mongol philosophy, while in his own village he helps people deal with physical, social and economic difficulties by doing family rituals, individual healing and divination, storytelling and ecological work.

This is the way he described his initiation to me in 1996. "At the age of six I went to sleep and couldn't wake up. My parents took me to the hospital. I saw the other world — it was many-coloured and took the form of a sphere. Answers appeared before I had a chance to frame my questions. At last I came back to my body, feeling that our world is full of suffering but that in the other world everything is easy.

"One time years later, while walking on the road I saw a black horse. It happened just beyond the edge of the village of Yelantsy, where the mountain begins. I was walking along and suddenly felt frightened. I had an intuitive feeling of horses, the sounds and names of them. I heard the voices of dead people. I knew the traditions and so I was prepared — I had brought a knife, a staff and a light, but as I crossed the footbridge over the river my flashlight went out. It was 4 PM and already dark. I

heard footsteps behind me and a strange feeling passed down through me from my head. I knew that if I made a sound, my soul would go out through my head. I stuck the staff into the ground, then turned around and threw it. It was then I saw the black horse with white teeth.

"I went home. An elderly man told me that long ago there had been a black horse like the one I saw — a horse that won all the races. It became a tribal animal. The fact that this horse appeared to me was a special sign. Some years before there had been a shaman who could move up through the chimney to the upper world, starting from a black horse skin. Another sign is that I have six fingers on my right hand, the hand for making offerings. People came from village and city and said I was to be a shaman, but at first I refused. Later I agreed and began to learn my path."

Valentin Hagdaev feels that one of his important roles is storytelling, since in this time of economic and social difficulty people need to hear about the heroes of the past, and to get a feeling that the hard times will pass. He entertained me on a long hike through cold rain with his lively renditions of stories explaining the origins of the Buriat clans. Valentin also runs ecotourist excursions similar to Tania Kobezhikova's — his are on Olkhon Island in Lake Baikal, working through the National Parks Service. These too are beneficial in raising public awareness of sacred places, although there is strong feeling in Buriatia against further large meetings of shamans and scholars like one held at Baikal in 1996. The event was followed by fires, flooding and unexpected deaths, felt to have been caused by the uncontrolled energies aroused by the gathering.

Vyacheslav Kuchenov (3) a supported boosed so you bark and abnow unabulant

The most dramatic story I have heard of a performing artist receiving the "shamanic" gift is that of Khakass storysinger Vyacheslav Kuchenov. Now in his late twenties, he was not brought up in the traditions of his ancestors and spoke the Khakass language only when he spent summers with his grandparents in their village. He knew next to nothing about his people's history or of the poetic language of the epics.

Kuchenov spent several years in St. Petersburg in the late 1980s, studying to be a sculptor. What happened when he returned to his native land in 1994 has become a contemporary legend, and is an inspiration to the creative arts and cultural revival.

"He went out to visit his aunt in an isolated village," said my friend the sociologist/philosopher Larissa Anzhiganova excitedly, as soon as I arrived in Abakan in 1997. "He had to walk a long way to get there along the strongest category of shaman — those who conduct the ceremonies of conducting the souls of the dead to the next world, since domestic shamanism is quietly practiced in many places as it has been throughout the

twentieth century.

In 1997 I heard about an Udeghe girl who began hearing words in her dreams whose meaning she did not know in waking life. She discussed this with Valentina Kyalundzyuga, who is one of the foremost speakers and scholars of the language. Kyalundzyuga identified the words as coming from the shamanic ceremony of accompanying the dead (khanyaunya khuni). There was hope that this girl might become a shaman, but to date this has not happened, in spite of the fact that she had a similar experience to that of Slava Kuchenov (if somewhat less dramatic!) and support from her elders.

One Ul'chi ensemble leader, Nadezhda Duvan, began travelling to the US some years ago with elderly shamans Mingo Geiker and Misha Duvan, (now deceased.) She continues to conduct experiential workshops there herself, introducing Americans to shamanic traditions and parts of the bear ceremony. But although Duvan may be advertised in the US as a shaman, her role at home is more one of holder or carrier of shamanic knowledge, some of it secret, which she will pass on to younger people as appropriate.

A few medical doctors have begun using shamanic methods of diagnosis and healing. In 1993 one Udeghe doctor, Lyubov Passar told me, "There was a time when I started having severe visual disturbances. At first I thought I needed new glasses, but that didn't help. I was beginning to see auras around people. Later I studied hypnosis and bioenergetics in

Moscow, and my own symptoms cleared up." (7)

People began to come to Lyuba from a wide area to find help when nothing else worked, treating her almost as if she were a shaman. She developed a strong practice treating alcoholics, many of whom successfully gave up drinking. A few years later Lyuba discovered through consultation with older family members that she had shamanic heritage, which she had been unaware of, and she realized for the first time that she might become a shaman. She considered developing those talents more fully, including the ritual aspects. But the last I heard is that she has now taken a different direction in her healing practice, moving into Christianity and away from shamanism.

One reason that Lyuba Passar's practice is so important, whether or not it is shamanic, is that alcoholism is one of the major social and medical problems in the Khabarovsk Territory. Some of the elders explain its prevalence by the fact that the ceremonies of accompanying the dead to the next world have not taken place with any frequency for a long time. In 1995 Nanai shaman Nyura Kile said that this ceremony is especially necessary for those who have died a violent death, and there are still unaccompanied souls of men who died in the Second World War and more recently which are causing problems in the villages. They take away souls of the living, and the soul-loss results in alcoholism and more violence, exacerbated by the economic situation. Unfortunately Nyura herself is not the kind of shaman who is qualified to carry the ceremony out. In 1991 and 1994 it was done by Nanai shaman Lindza Beldi (although she too was not strictly speaking qualified to do it), and filmed by Juha Pentikainen (1998), but it needs to happen more often. Lindza Beldi has since died.

Some suggest that shamans have not appeared because the last generations of shamans were not strong enough to pass their spirits on. Others think the gift may skip a generation and then reappear. In the past, accompanying the dead (Nanai kasa) was the highest form of shamanism in the Amur region, and it is particularly this kind of shaman who is most strongly needed today, since entire communities need healing from those unaccompanied souls. This clearing of energy in the villages is part of the community aspect of shamanism, reminiscent of the idea that a shaman's most important role is protecting the whole people and keeping them in harmony with nature. Shamans in Buriatia, Tuva and Khakassia also recognize the importance of healing the land and community, they direct many of their ceremonies to satisfying discontent ancestors and spirits who have not had attention in a long time. They are also concerned with new levels of community disturbance caused by the soul loss sustained by soldiers who served in Chechnya, as well as the spirits of those who died needlessly in that war. Community activists seek connection with those who treated American soldiers who returned from Vietnam in similar condition.

Herbal medicine is still practiced quietly in villages of the Khabarovsk Territory — quietly because people believe the plants will lose their efficacy if discussed too widely. It is also considered dangerous to talk openly about shamans' lives, since allowing those powerful words outside their proper context can attract negative energies. It is ironic that the greater need for privacy of spiritual tradition, which may come about

in part because the population is more threatened, in turn threatens to make the traditions disappear altogether.

In spite of the fact that there are no new shamans, many intelligent and energetic people in the Amur region are working to preserve culture and improve their people's health and economy. They focus on political issues and on work with children in the arts, including dance, music, embroidery and wood carving. These cultural areas appeal most strongly to children because they translate easily to the modern world. Art work gives an economic boost to families and communities through direct sales and by attracting tourism. Performance of music and dance is fun and leads to the possibility of travel. Dance and music do not present controversial ideas to the larger non-native public as does shamanism, which is still considered primitive and frightening, and whose religious aspects come into conflict with Russian Orthodoxy.

These activities do not require children to make the effort involved in learning the native language, which for the most part is not spoken in their homes. The languages would enable them to go more deeply into shamanism and storytelling, besides being useful in hunting and fishing. But perhaps because of the small population size there is not much motivation to learn them, when other languages are more useful in the outside world.

Language is a key factor in retaining shamanic rituals, stories, and practices. All of the young shamans described above have full command of the native language, including Kuchenov whose understanding of the Khakass language improved greatly under the instruction of the spirits. The language of shamanism and epic, an expanded version of the indigenous language, has many words and structures containing spiritual concepts which have gone out of everyday understanding, and which are very difficult to describe in European languages. Poetry and sacred stories are almost impossible to transmit without it. Sounds themselves call spirits, and in this way language is almost synonymous with music, although in Tuva Kenin-Lopsan says a shaman's *kamlanie* can work in any language.

Although Turkic and Buriat languages are also threatened by Russian (and in the future possibly by English), young people can find support for speaking their languages not only among elderly people but among their peers. In rural districts of Tuva, Khakassia and Buriatia, people speak the native language extensively, and it is precisely there that shamans are most needed. In the Amur region it is only with their elders

that young people can find validation for following the spiritual path and speaking the language.

Ironically, because Russian is more prevalent in the Amur region, it has been easier for me, an outsider (Russian speaker), to hear traditional folktales there than in the Turkic and Mongolian world, where I need translation. Although Amur storytellers emphasize that much is lost in translation in terms of poetry and even meaning, I heard a tremendous wealth of tales in the mid-nineties which reflect shamanic philosophy and history, told by elderly people either in Russian or in the native language with immediate translation by younger members of their families. But these tales are not often told publicly and there is a tendency to interpret them in terms of ethnographic/educational value rather than for spiritual value. This may change, and if so storytelling will help young people recognize the shamanic call if they receive it, and make a big contribution to preparing non-shamans to carry out their all-important roles in shamanic ceremonies through educating them to the underlying philosophy.

It seems clear that the root of many of these problems is the fact that the indigenous peoples of the Amur region represent such a small minority in the population. Although shamanism is coming back to the forefront among other peoples with very small numbers, like the Nenets and Nganasan, these people usually live in more isolated areas, and thus represent a larger percentage of their population. The Amur peoples live in overwhelmingly non-native surroundings.

I wonder if the "shamanic" or creative gift in the Amur region is surfacing in other areas instead of identifiable shamanic practice because of this isolation. I do not mean to imply that a person can choose to become a shaman, (they are still "chosen by the spirits",) but it is clear that they can choose <u>not</u> to, and that in some cases people don't recognize the call, misinterpret it as mental illness, or cannot find a viable way for it to fit into modern life. I see communities relying most on people who work actively in politics, ecology, and education. Village administrators, museum directors, cultural workers and teachers are the people who are caring for their communities and protecting them as did the shamans of the past. A positive and "modern" image is necessary to get funding for educational and environmental projects from government, business, and foreign organizations like the World Wildlife Fund and Greenpeace which are active in their area because of the endangered Siberian tiger, and whose focus is more ecological than spiritual. People try to present

their culture to the outside world without the stigma of spiritual practices which are still often perceived as primitive, chaotic and dangerous.

One factor which has contributed to the resurgence of shamanism in the Turkic and Mongolian world is interest from the outside. They have long been visited by ethnographers, as has the Amur region, but places like Baikal and mountain steppes of Tuva, with magnificent landscapes and a reputation for isolation, interesting music, and well-preserved traditions also attract filmmakers, a few rugged tourists, and practitioners of spiritual healing arts. This attention encourages the young shamans in their development, and may also influence the direction they take. An article which appeared in Moscow says that shamanism has now become an "object of export" as well as a tourist attraction, echoing the idea prevalent in Russia that the revival of shamanism is connected largely with financial opportunism (Napsaraeva 1999).

Many of today's new shamans have read the works of Michael Harner, Carlos Casteneda and others. Meetings with foreign psychiatrists, spiritual healers and shamanic practitioners and anthropologists at home and through travel to the West result in exchange of ideas and methods and sometimes financial support. On the other hand, dealing with visitors is time-consuming, and it also happens that some events are "put on" especially for them, resulting in another kind of shamanic tourism. Besides this, outside contact encourages competition, since connections with foreigners are still considered prestigious.

Visitors to the Amur region tend to be ethnographers and musicologists with a strictly academic orientation, art buyers, business people, and tourists who take river journeys with stops at quaint villages, looking at arts and crafts, and move on to China or a ride on the trans-Siberian railroad.

The Amur peoples seem not to have produced popular entertainers in the way that Tuvan musicians have made a name for themselves. Instead most entertainment comes to the Amur from the outside world. Children do not receive mass-media images of their own culture. The connection between performing arts and shamanism may be particularly weak in the Amur region because performance generally springs from the competitive shows of power often associated with male shamans. People in the Amur region still speak of dramatic male shamans of the past, but virtually all of them disappeared during the purges, probably precisely because they were more visible. In recent years shamanism has been for the most part a female practice, correspondingly quieter and less showy. The women's

traditions are associated more with storytelling and the visual imagery used in embroidery and wood-carving — precisely the arts that are most in evidence in the Amur region today.

Conclusion

Arts are vital to the shamanic revival, since they work first to encourage traditional values, moving from there to the healing of individual problems. It could be that in the places where shamanism is reviving, people have kept their minds open to a broader concept of what shamanism is and the way the arts interact with it. There is simply more space for the shamanic gift to emerge and a wider possible base of support.

The Turkic and Mongolian peoples have their own republics, with a certain amount of autonomy, although most of them are balked by non-native majorities in the voting public. Nonetheless, even in Khakassia where the native population is only 8%, the public consciousness rose considerably during the formation of the republic in 1991. Urban Khakassians got in touch with their rural roots, country people gave voice to their concerns, and Russians began to learn more about the history and culture of the region (Anzhiganova 1997a.) All of this helps prepare the soil for public revival of traditional culture.

The things the Amur people are doing: working for fishing and hunting rights, building an open air museum in a small village, development of eco-tourism, protection of the environment — these also serve to raise self-esteem, although they are certainly not shamanic. Like the Khakassians, Amur peoples are concerned primarily with survival of the ethnos. There is no way of telling now whether shamans will reappear in the Amur region, although it will certainly be beneficial if they do. It's possible the next generation of shamans will emerge from among the children who are learning about traditional culture in today's performing ensembles.

The questions and their solutions may not be as different in the various regions as they seem. Although the connection with performing arts is only one aspect of shamanism, there is such a strong interrelationship that they cannot exist fully without each other. Essential to their synthesis is a supportive community, since shamanism does not exist in a vacuum and others must lend their energy for ceremonies to work. There must be a way for young people to validate their visions, so that when someone does receive the shamanic call, they will recognize it for what it is and want to pursue it. They need the support both of their elders and of their

peers. The language and music of shamanism are also very important in communicating with spirits and people. And shamans must have an outlet — a venue for doing their work and communal space for ritual, which is where humans and spirits meet.

* * * * * *

- 1. Kenin-Lopsan says signs appeared even before birth.
- Further details of Valentin's story were previously published in Van Deusen 1997a and 1999a.
 - 3. Kuchenov's story was previously published in Van Deusen 1999b.
 - 4. Recounted in Van Deusen 1998a and 1998b.
- 5. Legends about the creation of the *chatkhan* link it with the singing of *khai* and the ability to call both wild and domestic animals.
- Altyn Aryg is a woman warrior, heroine of one of Khakassia's best-loved epics.
- 7. The Russian word "bioenergetika" is closer in meaning to the North American term "magnetic or energy healing" than to "bioenergetics" in the Reichian sense.

* * * * * *

Allione, 1995: Allione, Costanzo. 1995 "Moon Heart" (video). Mystic Fire Video.

Anzhiganova, 1997a: Anzhiganova, L. Renaissance of a Culture: How Khakass Shamanism Survived and Flourishes Today // Active Voices: The Online Journal of Cultural Survival. www.cs.org

Анжиганова, 19976: Анжиганова Л.В. Традиционное мировоззрение хакасов. Опыт реконструкции Абакан, 1997.

Grimaldi, 1999: Grimaldi, S. Tuvan Shamanism Comes to America // Shamanism. Vol 12, №1.

Napsaraeva, 1999: Напсараева С. Полезно ли родиться в России? // Независимая газета. 8 декабря 1999г.

Pentikainen, 1998: Pentikainen, Juha. 1998. The Final Journey. (film)

Pentikainen, 2000: Pentikainen, Juha. 2000. "I lift to you, the dry throats!" in Lauri Honko Religion and Society. Mouton de Gruyter.

Функ, 1999: Функ Д.А. "Шаманская болезнь" саяно-алтайских сказителей // Материалы международного конгресса "Шаманизм и иные традиционные верования и практики". Ч.2. М., с.323-331. (Этиологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т.5).

Харитонова, 1997: Харитонова В.И. "Избранники духов", "преемники колдунов". "посвященные Учителями": обретение магико-мистических свойств, знаний, навыков // Этнографическое обозрение. №5, с.16-35.

Van Deusen, 1997a: Van Deusen, K. Buriat Shamans and their Stories // Shamanism Vol 10, №1, pp 7-11.

Van Deusen, 1997b: Van Deusen, K. The Voice of the Mountain Spirit: Contemporary Shamanism in Siberia // Active Voices: The Online Journal of Cultural Survival, www.cs.org

Van Deusen, 1998a: Van Deusen, K. Shamanism and Music in Tuva and

Khakassia // Shaman's Drum. №47, pp 22-29.

Van Deusen, 1998b: Van Deusen, K. New Legends in the Rebirth of Khakass Shamanic Culture // The Anthropology of East Europe Review. Vol.16, № 2, Autumn 1998, pp 35-38. (also available: www.depaul.edu/~rrotenbe/aeer/)

Van Deusen, 1999a: Van Deusen, K. In Black and White: Contemporary

Buriat Shamans // Shaman. Vol 7, №2, pp153-166.

Van Deusen, 1999b: Van Deusen, K. Epic Singing in Khakassia // BC Folklore, № 12, pp 14-18.

Van Deusen, 2001: Van Deusen, K. The Flying Tiger: Women Shamans and Storytellers of the Amur. Montreal: McGill-Queens University Press.

Шаманский дар и исполнительские виды искусства в Сибири

В досоветской Сибири шаманы были лучшими сценическими и концертными исполнителями. Их сакральные способности создавали и поддерживали непосредственную связь с миром духовного, что, в свою очередь, помогало им исцелять и защищать представителей своих народов. Зачастую сила шамана оценивалась по его способности импровизировать: сочинять стихи и музыку, танцевать. Драматические аспекты шаманской церемонии позволяли членам общины войти в измененные состояния сознания; это проделываем все мы, когда наблюдаем за одаренным сценическим исполнителем. Такос состояние повышало энергию группы, и в этой энергии являли себя духи, происходили чудеса "классического" шаманизма. Камлание был групповой феномен, воплощенный в шамане и поддерживаемый всем сообществом.

В постсоветский период молодые шаманы создавали современные целительские и ритуальные практики при помощи уцелевших шаманов старшего поколения, их духов-помощников, а также тех людей, которые помнили старинные обычаи. В Туве шаманы открыто практикуют и в городских клиниках, и в глухих поселках. Тувинские музыканты, благодаря огромному успеху своих турне, привлекли к этой маленькой республике внимание всего мира. В Хакасии талант некоторых сценических исполнителей считается почти

идентичным шаманскому дару, а их работа, помимо прочего, исцеляет сообщество в целом, повышая его самооценку, продолжая шаманскую традицию передачи культуры и истории народа от поколения к поколению, умиротворяя духов предков дарами творческой энергии. Ощутима и та роль, которую шаманы играют в политическом и культурном развитии республики. Артисты открыто признают духовные истоки и цели своей работы, точно так же, как шаманы обогащают свои практики музыкой, поэзией и искусством сказительства.

Изучая биографии тувинской шаманки Ай-Чурек Ойюн, хакасской шаманки Татьяны Кобежиковой, бурятского шамана Валентина Хадгаева и хакасского эпического певца Вячеслава Кученова, я обнаружила несколько общих факторов, стимулировавших развитие их способностей. К этим факторам относятся: наличие предковшаманов, возможность проверить наличие дара с помощью старейшин, постоянная возможность практиковать и поддержка как со стороны ближайшего окружения, так и из "внешнего" мира.

С другой стороны, на сегодняшний день, например, в Хабаровском крае в живых осталось, вероятно, не более пяти шаманов среди нанайцев, ульчей, орочей, удэге и нивхов. Каждому из них под девяносто лет, а то и больше. К моменту написания этой статьи среди удэге и ульчей не появилось ни одного молодого шамана, хотя у нанайцев несколько человек объявили о своем шаманстве. Здесь я имею в виду наиболее сильную категорию шаманов, тех, кто способен осуществлять обряды проводов душ умерших в мир иной, так как негласная практика домашнего шаманизма (или духовного целительства) оставалась очень распространенным явлением в течение всего двадцатого века.

В Амурском регионе дар творчества проявляется в области декоративно-прикладного искусства, образования и политики. Традиционное лечение травами и другие техники врачевания и целительства все еще встречаются, но очень редко. За исключением отдельных врачей, использующих шаманские методы наряду с другими альтернативными методами лечения вместе с традиционной клинической медициной, творчески одаренные люди не считаются шаманами. Часть талантливой молодежи отправляется учиться и не возвращается домой, предпочитая применять свои таланты в нетрадиционных (с точки зрения своих культур) областях. Прекрасные мастера декоративно-прикладных искусств этого региона (в основном,

резчики по дереву и вышивальщицы) популярны как в стране, так и за рубежом, однако исполнительское искусство больше направлено на образование детей, чем на взрослую аудиторию. Ни одна из коренных народностей Амура не имеет своего национального театра, хотя есть много музыкальных и танцевальных ансамблей.

В настоящее время на Амуре существует глубокая потребность в шаманах, способных проводить обряды сопровождения душ умерших в загробный мир. Несмотря на то, что данная форма шаманизма считается высшей в Амурском регионе, в последние годы этот ритуал проводился очень редко из-за отсутствия достаточно сильных шаманов. Коренные жители говорят, что оставленные без присмотра души являются причиной роста алкоголизма и насилия.

Множество образованных и энергичных людей в Амурском регионе стремятся к тому, чтобы сохранять культуру коренных народов, улучшать состояние здравоохранения и экономики. В основном их усилия сосредоточены на решении политических вопросов и на детском образовании, включая обучение танцам, музыке, вышиванию, резьбе по дереву. Эти области культуры наиболее привлекательны для детей, так как их легко включить в контекст современного мира. Занятия прикладным искусством является финансовым подспорьем как для отдельных семей, так и для целых поселков – и непосредственно через продажи, и косвенно, так как привлекает туристов. Танцевально-музыкальные выступления - это радость для детей и к тому же возможность путешествовать.

Танцы и музыка не вызывают такого неприятия со стороны большинства некоренного населения, какое вызывает шаманизм; последний по-прежнему воспринимается как нечто примитивное и пугающее, а его религиозные аспекты вступают в противоречие с учением русского православия.

Занятия танцами, музыкой и прикладным искусством не требуют от детей обучения родным языкам, на которых в большинстве семей уже не говорят.

Возможно, из-за малочисленности этих этнических групп и нет особой мотивации к изучению родных языков, при том, что другие языки более полезны в общении с окружающим миром. Язык является ключевым фактором в сохранении шаманских ритуалов, преданий и практик.

Очевидно, большинство из этих проблем вызвано тем, что коренные народы составляют крайне малочисленные группы среди современного населения Амурского региона. У других малочисленных народностей шаманы выходят на авансцену, но эти народности, как правило, проживают в изолированных областях, и, таким образом, имеют больший процентный вес в составе местного населения. Напротив, народности Амура представляются крошечными островками, затерянными среди некоренного населения.

Я позволю себе предположить, что "шаманский" или творческий дар проявляется у коренных жителей Амурской области в других сферах именно из-за их изоляции. Я не хочу сказать, что человек может решить стать шаманом. Шаманы, как и прежде, "избраны духами", но очевидно, что они способны отказаться быть шаманами и что в некоторых случаях "избранники духов" не признают их зова, ошибочно понимая его как хроническое заболевание, или же не могут найти достойного применения шаманскому дару в современной жизни. В настоящее время заботятся о своих сообществах и защищают их, так же, как это в прошлом делали шаманы, представители поселковой администрации, директора музеев, работники культуры и учителя.

Позитивный "современный" имидж необходим, чтобы добиться финансирования образовательных или экологических проектов, идет ли речь о правительственных, деловых или некоммерческих международных организациях, вроде "Гринпис", "Всемирного Фонда Дикой Природы" (World Wildlife Fund) и др. Представители последнего весьма активны в этом регионе из-за угрозы вымирания сибирского тигра, но их усилия сосредоточены на экологических, а не на духовных вопросах. Местные же активисты пытаются представить внешнему миру культуры своих народов без клейма "духовных практик", которые зачастую воспринимаются как примитивные, хаотичные и опасные. Амурские народности не имеют даже статуса автономной республики,

Одним из факторов, способствовавших возрождению шаманизма в тюркском и монгольском мире, послужил интерес извне. Как и Амур, эти регионы издавна посещали этнографы. Такие места, как Байкал и бескрайние степи и горы Тувы, с их изумительными ландшафтами, с их репутацией изолированности и хорошо сохраненных традиций, привлекают режиссеров, бывалых туристов, практиков духовного целительства. Это внимание поощряет развитие молодых шаманов и влиять на то, в каком направлении они будут развиваться.

(Перевод М.Н.Ошуркова)

Несколько лет назад одна корейская женщина пригласила шаманку для проведения ритуала шаманского посвящения своей дочери. Дочь, замужняя женщина тридцати с небольшим лет, последнее время страдала физическими и психическими недугами, чем осложнялась ее семейная жизнь. Она жила отдельно от мужа, на попечении которого были их двое детей. В конце концов мать молодой женщины вынуждена была обратиться к муданг (шаманке); в Корее это обычно женщина.

Муданг пришла к заключению, что проблемы пациентки заключаются в "шаманской болезни", а исцелиться она может только в результате посвящения в шаманы, то есть пройдя обряд "Сошествие Бога", (Наерим-кут - Rite for the God's Descent)** и став муданг ом. Мать женщины сказала на это, что родители никогда не желают своим детям шаманской судьбы, так как в Корее у шаманов низкий социальный статус и сложная жизнь.*** Но она понимала, что для ее дочери — это следование линии судьбы, и нет смысла сопротивляться происходящему. В ходе ритуала Дух Гор через шаманку-медиума начал оплакивать женщину. Дух предвидел жизненные трудности, которые придется ей испытать во имя служения ему и людям.

Шаманский дар корейских муданг направлен на служение людям ради облегчения их страданий и укрепления их жизненных сил. В данной статье рассматривается экстраординарная сила, которой обладает шаман в измененном состоянии сознания, физический и психический аспекты шаманского дара. Однако, в Корее ни сами шаманки, ни люди, которым они служат, похоже, не задумываются над тем, в каком состоянии сознания находится муданг, когда действует и говорит во время камлания; и будет ошибкой ограничивать дар корейских мудангов обладанием особых физических и психических сил.

Сила шаманки связана с необычными переживаниями и с возможностью укреплять жизненную энергию людей, которым она служит. Эта статья концентрируется на проблеме взаимосвязи шаманской силы и жизненного опыта. Я особо подчеркиваю эффект возрастания жизненных сил у муданг; это проявляется на психологическом, социальном, религиозном и артистическом уровнях. Я

считаю, что сила шаманки – не столько экстраординарное явление, сколько способности, аналогичные способностям психотерапевтов, священников и артистов. Я прихожу к этому выводу, описывая, вопервых, "шаманскую болезнь" и ритуалы посвящения, во-вторых, обряды, проводимые для семей, находящихся в кризисном состоянии, а также семейно-бытовые и особенно погребальные ритуалы. Чтобы представить материалы из первоисточника, я процитирую рассказы двух муданг с жизнеописаниями и рассуждениями о том, что такое шаманская сила в их понимании. Их обеих я знаю лично и очень уважаю.

Во время перерыва в камлании "Сошествие Бога", которое я упоминал выше, я попросил шаманку - здоровую, добрую женщину лет семидесяти - рассказать мне о ее жизни. Она сказала, что ни о чем в своей жизни не жалеет, а слезы в ее глазах – это слезы Бога о молодой женщине, проходящей посвящение. Шаманка призналась, что иногда боится "скачек на клинках", драматичного действия, которое исполняют муданги в районе Сеула, демонстрируя силу духов. Это действие заключается в выполнении движений, похожих на танец, босиком на острых ножах для рубки соломы. Однажды во время таких «скачек», она порезалась, так как один из присутствующих был «нечист».

Ее более всего угнетала не сама шаманская практика, а то, что она постоянно должна быть в распоряжении духов и людей, которым нужна их помощь. Иногда приходится резко менять свои собственные планы, чтобы, служа духам, проводить ритуал (покорейски—-кут) для человека, нуждающегося в помощи. Тем не менее, она довольна своей жизнью. Каждое утро она молится за тех, кто ищет ее помощи, "Дедушке" – Богу, которому она поклоняется, и чье изображение стоит у нее дома на алтаре. Она – известная шаманка более чем с шестьюдесятью "духовными дочерями" и "духовными сыновьями", которых она инициировала и обучала как "мудангов-малышей". Мало того, шаманка была назначена корейским правительством хранительницей одного вида шаманского кута.

Я спросил, какие способности *муданг* старалась развивать во время подготовки шаманов, которых она инициировала. Она, ничего не сказав о развитии способностей, отметила, что просит их использовать вежливую речь при передаче слов духов людям, для которых проводится камлание. Духи, конечно, имеют более высокий статус, чем люди, к которым они обращаются. Однако, когда дух говорит

через шамана, с ее точки зрения, сам *муданг* не должен передавать эту речь, используя речевые обороты, которые в корейском языке применяются для обращения к людям с более низким статусом.

Недавно я расспрашивал другую знакомую шаманку, утонченную пожилую женщину лет семидесяти, о ее жизни и об особой силе и даре муданг а. Сначала она отвечала мне, скорее, как мать, нежели чем как шаманка. Она рассказывала о своих пятерых детях, которыми была очень довольна. Затем сказала, что за свою сорокапятилетнюю шаманскую практику успешно работала с большим числом клиентов. Эта шаманка была довольна свой судьбой, потому что, являясь инструментом в руках духов, она внесла большой вклад в повышение благосостояния многих семей и улучшение здоровья большого числа людей. Женщина сказала также, что никогда не "скакала на ножах", и добавила, что в наши дни эти скачки не являются показателем особой силы, так как для смягчения остроты ножей используется ткань.

Для нее сила шамана складывается из двух составляющих: с одной стороны, состоявшийся шаман — это человек, через которого действительно говорят боги и духи предков; с другой стороны — это человек с хорошими артистическими способностями. "Это как на сцене", - сказала она. Муданг должен быть искусен в словах и умел в демонстрации яркой жизни духов.

Посвящение корейского шамана

Некоторые муданг и получили силу и умение по наследству и через обучение как члены шаманских семей. Но обычно особо выделяются своими талантами люди, подобные женщинам, о которых шла речь ранее: те, кто стали шаманами в результате избранничества духами, т.е. перенесли "шаманскую болезнь" и были посвящены в шаманы.

Социальное отчуждение и психическая диссоциация шаманской болезни укладывается в классическую шаманскую модель. Заболевший человек не может нормально есть и чувствует слабость, боль, теряет в весе – все это по необъяснимой причине. Его семья может распасться. Он видит сны о контакте с богами и духами и часто перестает отличать сны от реальности. Больной может бродить по горам, иногда находя там захороненный инструмент или одежду умершего муданг'а. Шаманка, о которой я рассказал в начале статьи,

нашла камень, который ей приснился. Она хранит этот камень на домашнем алтаре как святыню.

Люди, подверженные шаманской болезни, могут страдать годами. Риа А.Уайт сказал о тех, кто когда-либо переживал аномальный опыт, что они "задают себе вопрос: "Почему это случилось со мной?" – как будто Вселенная припасла это для них" (цит. по: Krippner. 1997: 94). Такие кандидаты могут подозревать, что их недуг означает призыв стать шаманом, но они сопротивляются ему как судьбе. которая хуже смерти. Наконец, они понимают, что для них есть единственный способ исцелиться — это подчиниться судьбе и пройти посвящение в ритуале «Сошествие Бога» (Наерим-кут).

Ритуал «Сошествие Бога» обычно проводится в священном месте в горах. Он начинается очистительными обрядами, за которыми следуют серия молитв богам, предложение им пищи, различные символические действия. Развязывание узлов, завязанных на длинной полоске ткани, в ритуале символически ослабляет груз прошлого для посвящаемого. Дрожание ветки, которую держит кандидат, считается знаком божественного присутствия. В ходе ритуала может совершаться жертвоприношение (жертвенное животное — свинья). Может быть выбрана одежда бога из ритуальной одежды, развешенной в месте, где проводится кут. Новая шаманка может продемонстрировать силу своего бога, скача на лезвиях в костюме Главного Духа. Впервые в жизни она говорит словами бога.

Ритуал «Сошествие Бога» заставляет вспомнить посвящаемого все страдания прошлого, но это может быть исцеляющий опыт. По словам одного нового мудана'а, молодой (около 30 лет) привлекательной женщины, опыт посвящения стал для нее избавлением от того, что тяготило ее многие годы. Когда она переживала ощущение сошествия бога к ней, ее лицо светилось катарсической радостью.

Один сорокалетний кандидат восстановил в ходе ритуала утраченную много лет назад уверенность в себе как мужчине. Его забрали от родителей, когда он был совсем маленький. Узнав, наконец, все о своей семье, он нашел старый дом деда. Его бабка с дедом и родители уже умерли. Во время кута он общался со своими родителями через муданг'а; это освободило его от многолетней тоски и печали. Казалось странным: он, начинающий муданг, стоял на лезвиях для резки соломы, и утверждал, что он - Великий Дух. Мужчина показал себе, жене и всем присутствующим свою вновь обретенную мужественность и богом данную внутреннюю свободу. Яркие

переживания вызвали в памяти годы страданий и собственной никчемности. Происходящее явилось знаком того, что боги выделили именно его, наделив шаманским даром. Диссоциация и отчужденность шаманской болезни вдруг уступили место целостности и гармонии в общении с другими людьми и богами.

Когда обряд «Сошествие Бога» проходит успешно, то он преобразует прошлые страдания посвящаемого в источник новой плодотворной жизни, которые через него даруются людям, ради усиления их жизненной потенции. То, что корейский муданг представляет собой дар, посланный людям богами, хорошо выражено в торжественной клятве, которую молодой шаман дает старому в обряде посвящения; такие обряды проводятся в районе Сеула.

Посвящающий: Кем ты станешь?

Кандидат: Я стану муданг ом, принадлежащим людям.

Посвящающий: Что ты будешь делать как муданг, принадлежащий людям?

Кандидат: Я буду жить для тех, с кем плохо обращаются и над кем издеваются, для тех, кто страдает от боли, для тех, кто тревожен и угнетен.

(Цит. по: Кіт, 1986; 40)

По мере созревания нового шамана как народного *муданг* а, страдания шаманской болезни становятся стимулом целительного сопереживания человеческому страданию.

Переживания шаманской болезни преобразуются в дар сообществу не только в виде жизнеукрепляющей силы, которую получает шаман как сострадающий целитель. Происходит также расширение горизонтов психического восприятия социума. С одной стороны, сильные изменения в инициируемом, которые начинаются с ритуала «Сошествие Бога», показывают сообществу, что жизнь человека не есть нескончаемая череда боли и страдания, как обычно считают в Корее. Изменения в жизни шамана являются ярким знаком того, что при жизни возможно достичь освобождения. С другой стороны аномальный, непознанный характер шаманской болезни свидетельствует о том, что мир человека открыт общению с миром богов и духов предков.

Весь процесс инициации можно объяснить в терминах психологической динамики, а аномальный опыт может быть назван по Уайту "исключительным человеческим опытом " или ИЧО:

Некоторые люди, имевшие аномальный опыт, чувствуют себя избранными. По крайней мере, лично им этот опыт кажется особым и значимым. Это может быть первичным различием между ИЧО и аномальным опытом. ... Люди, которые реагируют позитивно на собственный аномальный психический опыт, чувствуют поддержку за счет ощущения своей избранности (хотя они могут быть и напуганы происходящим с ними) и вплетают рассказы об этих переживаниях в повествование о своей жизни.

... Основными различиями между ИЧО и психическим заболеванием являются их последствия. Если в результате психического аномального опыта жизнь человека стабилизируется, делается более полной и это не вредит другим людям, то данный опыт можно рассматривать как явление, укрепляющее психическое здоровье, а не как продукт психического заболевания (цит. по: Krippner, 1997; 93-94).

Психологическая схема Уайта предлагает границы, внутри которых исследователи могут понять динамику процесса инициации корейского шамана. Однако традиционное общество понимает данную динамику в терминах работы богов и духов предков. Эти два подхода не являются взаимоисключающими. Они оба могут быть правильными.

Для традиционного социума аномальный характер шаманской болезни, и тот факт, что подверженный ей человек не планировал стать шаманом, свидетельствует о божественной избранности. В настоящее время некоторые люди все-таки хотят стать муданг ами; но то, что человек обычно не выбирает, а выбирается, важно для потенциала муданг а как дара сообществу. По большому счету, человек, сам себя назначивший шаманом, не может восприниматься как избранник духов. Когда шаманка проводит камлание (кут), она ведет драматическое действо с якобы явившимися духами; но присутствующие никогда не могут быть уверены, говорит ли и действует она по велению духов или исходя из своего актерского дара и "ловкости рук".

Однако очевидно, что шаманская болезнь – не актерство. Шаманская болезнь – это свидетельство для сознания верующих, что бог или дух действительно присутствует в ее жизни. Более того, сны и галлюцинации, которые могут сопровождать шаманскую болезнь,

обеспечивают шаманке большую уверенность в том, что духи управляют ее жизнью, что тем самым позволяет ей укреплять веру людей в присутствие духов и в их жизни.

Одновременно с этим в ходе ритуала «Сошествие Бога» именно вера сообщества в богов усиливает веру шаманки. Здесь, как при любом проведении кута, существуют симбиотические отношения между шаманским опытом и силой, а также религиозным опытом и силой веры людей. Ритуал «Сошествие Бога» без сомнения обладает огромной целительной силой, так как позволяет инициируемому увидеть болезненные годы шаманской болезни как знак избранности богами для блага сообщества. Именно сила веры сообщества в духов, более чем любая другая экстраординарная сила проводящего обряд муданг'а, является причиной исцеления. Сила веры сообщества обеспечивает повествовательный мифологический контекст и религиозное мировоззрение, что позволяет инициируемому принять то, что ранее ощущалось ужасной участью, как благословение. Роберт Р. Уилсон в книге "Пророчество и общество в Древнем Израиле" подчеркнул, что шаманы и другие люди, служащие каналами для общения со сверхъестественными существами, играют определенную роль только в обществе или в секторе общества, где верят в то, что эти существа "могут влиять на мирскую жизнь и сами могут подвергаться влиянию избранных людей" (Wilson, 1980; 29). Инициируемый имеет особый опыт и силу, но они бесполезны без соответствующего опыта и веры сообщества.

Обряды очищения семьи

Переходя от описания дара возможности иметь исключительный опыт к описанию дара силы муданг'а, мы рассмотрим наиболее часто проводимый сейчас в метрополии Сеула обряд: кут для избавления семьи от несчастий — частых болезней, смертей, финансовых проблемы. Обряд проводится у его заказчиков, в доме шаманки или в снимаемом ею ритуальном месте у подножия одной из многочисленных гор в Сеуле либо недалеко него. Этот типичный для района Сеула кут муданг начинает с постепенно ускоряющегося танца. прославляющего бога или духа, который, как считается, затем через муданг'а обратится к заказчикам ритуала. В результате происходит психо-драматическая встреча духов с семьей. Шаманка, используя свои способности, старается облегчить стресс семьи и восстановить уверенность ее членов в своих силах и, как сказала одна из цитиро-

ванных выше информаторов, произнести истинные слова духов, живо инсценируя их присутствие.

Я уже писал в одной из своих работ (Kister, 1997; 5), что танец, который возвещает приход духов, индуцирует состояние транса, но, чем больше я вижу обряды корейских шаманок, тем менее я наблюдаю доказательств их нахождения в состоянии транса или какомлибо заслуживающем внимания измененном состоянии сознания. Шаманка может быть в легком трансе во время всего или некоторых частей обряда, но на протяжении всего обряда она осознает психологические потребности заказчиков и практическую сторону ситуации. Если в тот момент, когда она говорит от лица Бога Гор, зазвонит телефон, на том же дыхании женщина может попросить ассистента ответить на звонок. Авторитет в вопросах корейского шаманизма Ким Тай-гон в частной беседе заметил, что муданг может входить в настоящий транс только пару раз в течение всей ее жизни.

В трансе или не в трансе, но шаманка ведет себя очень энергично, использует старомодное армейское оружие, демонстрируя авторитет Главного Духа. Во время обряда инициации Дух Гор льет слезы сострадания по тяжелой жизни нового муданг'а. Игривый Дух Тайгам разрушает серьезную атмосферу кута шутками и выпивкой. Хныкающий голос и капризное поведение дают сценическую жизнь духу предка, которая умерла маленькой девочкой. В районе Сеула в процессе обряда шаманки прибегают к многочисленным сменам костюмов – новый костюм для каждого бога или духа предков, усиливают театральный эффект.

Семейные обряды обычно начинаются с восхваления различных богов, затем следует то, чего люди больше всего ждут, – встреча с умершими членами семьи. Говорят, что труднее всего сыграть драматическое взаимодействие во время таких встреч, особенно, когда муданг не очень хорошо знает семью. В некоторых кутах бесконечный ряд умерших тетушек и дядюшек, кузин и кузенов, бабушек и дедушек, а затем более близких членов семьи – умерших отцов, матерей, сестер или братьев – предстает перед глазами, каждый человек в своем ритуальном костюме. Некоторые просто приветствуют присутствующих, произносят несколько ободряющих слов и уходят. Встречи с другими родственниками требуют больше времени и вызывают глубокие чувства. Иногда, как, например, в случае кута, который заказала женщина ради встречи с духом своего мужа, недавно

убитого любовницей, атмосфера обряда может быть очень серьезной. А иногда она проходит как счастливый семейный праздник.

Неразрешенные и дисгармоничные отношения с духами предков часто считаются причиной несчастий семьи. Во время одного недавно проводимого обряда стало ясно, что семья сталкивается с различными проблемами уже три года, и началось это после смерти отца. Вероятно, корни проблемы в том, что душа отца была обеспокоена невозможностью оставить большое наследство своей жене и детям. В другом обряде, проводимым той же шаманкой, выяснилось, что семья прервала свою шаманскую линию. Бабка или прабабка была выдающейся шаманкой; когда двадцать лет назад она умерла, ее подруга-муданг предложила семье принять христианство, что и было сделано. Может быть, прерывание религиозной традиции семьи стало причиной несчастий. Среди духов предков, вызванных шаманкой, был умерший дядя, ставший католиком. Он решил помочь семье и передал ей крупную сумму денег; эти деньги семья отдала шаманке в ходе ритуала****.

Боги и духи предков иногда дают ценные советы семье, помогая ей прояснить сложившуюся ситуацию и давая надежду на лучшее будущее. Однако порой они дают общие советы относительно человеческих неудач и бед. Как правило, духи говорят готовыми формулами; эти формулы шаманы заучивают специально. Они произносят обычные слова одобрения: "Не беспокойтесь", "Я с вами", "Я помогу вам, и все будет хорошо". Одновременно духи или шаман поддерживают чувство реальности происходящего, используя выражения типа "Рано или поздно!" Это означает, что рано или поздно все должны умереть. В одном куте заимствовались слова мудрости из конфуцианства и буддизма: "Старик, не думай, что ты скоро умрешь. Юноша, не думай, что ты проживешь долго. Пока ты жив, почитай родителей (конфуцианство) и относись к другим с состраданием (буддизм)".

В поисках гармонии и исцеления семьи через драматическое взаимодействие с духами корейские шаманки плодотворно используют объективирующую, освобождающую силу добродушного подшучивания и детской игры; они опираются также на свое внутреннее чувство эмпатии и на сопереживание присутствующих друзей и соседей семьи. В драматическом действии, которое иногда чрезвычайно серьезно, а иногда игриво, шаманка способствует осознанию проблем, боли, печали и страхов семьи, вселяет надежду в

возможность решения сложных вопросов и поддерживает высвобождение подавленных чувств через слезы и смех.

Муданг, о которой шла речь выше, сказала о действиях шамана во время кута: "Это сцена", - что звучит как "это все игра". Но сценичность действия укрепляет веру присутствующих в реальность происходящего - в реальность духов и их желания помочь. Тем не менее, ни муданг, проводящая обряд, ни присутствующие не воспринимают происходящее столь реально, как это воспринял бы ребенок. Видно, что и шаманка, и семья прекрасно осознают элемент театральности происходящего. Точно так же, как во время шаманской инициации молодой муданг имеет галлюцинации, публичное театральное действие кута усиливает веру в реальность мира духов. Однако сейчас муданг не галлюцинирует. Ее драматический дар осознан и управляем. Она относится к своим словам как к словам духов и может сказать во время ритуала: "Я Великий Дух" или "Я Дух горы"; но шаманка не страдает от диссоциативных иллюзий, как шизофреник, который думает, что он Иисус Христос. Ссылаясь на шаманов, живущих в других частях света, Стенли Криппнер сказал, что "диссоциативные переживания могут иметь место, когда человек слышит "зов" стать шаманом, но период ученичества требует дисциплины, контроля, и постоянного поддержания четкости осознания" (Krippner, 1997; 28). Подчеркивая важность навыков в проведении сценического действия и использования правильных языковых форм при передаче слов духов, шаманки, о которых я говорил в начале статьи, привлекали особое внимание к необходимости подобного типа осознанного управления ритуальным действием.

В семейных ритуалах также возникают симбиотические отношения между мудангом и сообществом верующих. Такой обряд имеет результат только для семьи, которая верит шаману. Результат обряда зависит больше от внутреннего состояния тех, кто слышит слова духов, чем от шамана, который произносит их. Он зависит больше от веры присутствующих, чем от любого измененного состояния сознания шамана. Факт, что слово «шаманизм» происходит от слова шаман, привлекает внимание к личному дару шамана. Как я отметил раньше, кут — это работа не только муданг, но и всех верующих и почитающих обряды людей. Как и исключительные переживания, сила шаманки является даром только для тех, кто верит в духов, которых она вызывает и драматически воплощает.

Во время ритуала не только шаман может находиться в измененном состоянии сознания. Несколько лет назад был проведен обряд общения недавно умершей матери шестерых детей, которым в это время было от 35 до 55 лет. При жизни отношения между матерью и ее первой невесткой были натянуты, матери даже пришлось уехать из дома старшего сына, что явилось нарушением традиции. В ходе драматического развития событий кута дух матери говорил через невестку, так как она держала ветку дуба, стоящую в воде, что символизирует умершего. Ветка начала дрожать, и невестка вскрикнула, затем на четверть часа она погрузилась в транс, иногда произнося слова голосом матери, иногда своим.

В момент ритуального действа, связанного с мотивом плохого здоровья старшего сына, мать (невестка, передающая слова духа матери, - отв. ред.) воскликнула: "Что же делать?" Казалось, что это были слова матери, но также возникло ощущение, что эти слова были окрашены подавленными чувствами печали и тревоги самой невестки. Невестка признала свою вину перед свекровью, и та обещала помогать им. Наконец, невестка вышла из транса. Все происходящее было травмирующим для нее и напугало всех присутствующих. Но оно содержало целительную психодраму, управляемую шаманом, в которой принимали участие все присутствующие, и это дало невестке уникальную возможность получить прощение свекрови и внести свой вклад в восстановление гармонии в семье.

Иногда исцеляющее действие корейских шаманок не основано на использовании транса и драматического взаимодействия. Однажды я присутствовал на одном намного более простом и более символичном целительном обряде на южном побережье острова Чейудо. Целью обряда было возращение "потерянной души" мужчины лет 35, успешного служащего фирмы, имеющего красивую жену и двух маленьких детей. Считалось, что мужчина "потерял душу" почти двадцать лет назад, когда он был подростком. В то время его отец, ветеран корейской войны, на чью психику сильно повлияла война, ушел из дома. Мальчик совершил попытку самоубийства; он имел манию преследования. И сейчас шаман-мужчина, при поддержке молящихся матери и жены, призвал на помощь Нефритового Императора, Короля-Дракона Моря и других богов. Он также использовал воду как символ жизни и очищения. Шаман накрыл заказчика обряда одеждой, край которой был погружен в чистую воду. Он также использовал ритуальные ножи для надавливания на седьмой

позвонок, куда должна вернуться душа. Действие развивалось под звуки бубна все быстрее и быстрее и достигло кульминации, когда шаман набрал в рот воды и прыснул ею на голову мужчине.

Эффективность подобного целительного ритуала никоим образом не зависит от необычных действий шамана, находящегося в измененном состояния сознания. В данном случае необычных действий просто нет. Результат зависит от простых символических жестов, молитв и моральной поддержки всей семьи. Если молитвы услышаны, то верующие благодарны; если нет, то они не воспринимают это как знак, что боги их отвергли. В любом случае от ритуала не ждут зрелищного исцеления. По словам шамана, ритуал считается успешным, если в течение нескольких следующих недель пациент ощущает признаки улучшения. Произошло ли физическое исцеление или нет - вероятно, не так важно в сравнении с тем даром, который получает пациент в виде гармоничных отношений, человеческих и божественных.

Деревенские ритуалы

Во время деревенских ритуалов шаман и верующее общество работают вместе с целью укрепления чувства присутствия духов. Самый старый из зафиксированных в Корее религиозных ритуалов – это публичный деревенский ритуал. Подобные ритуалы сохранились сегодня в рыбацких деревнях на побережье и на островах. Весной или осенью жители деревень восточного побережья нанимают семью наследственных шаманов. В палатке, поставленной на берегу моря, украшенной разноцветными бумажными цветами и фонариками, выставляют дары и часами празднуют и веселятся, радуя богов и себя. Цель ритуала в сохранении гармонии в деревне, в просьбе богам дать хороший улов рыбакам и здоровых детей матерям в новом году, а иногда в просьбе о спокойной жизни в загробном мире погибших в течение последнего года во время опасного рыбного промысла.

В ключевой момент деревенского ритуала восточного побережья не шаман, а обычный человек из деревни может продемонстрировать нахождение в измененном состоянии сознания. Жители деревни собираются в святилище Бога Деревни у моря или в лесу и вызывают этого бога. С тревожным ожиданием они ждут появления бога, знаком чего считается дрожание высокого бамбукового "шеста духов". Житель деревни, обычно находящийся в состоянии транса,

крепко держит шест. Муданг просит у бога советов относительно положения дел в деревне и интерпретирует ответы на основании дрожания шеста.

В ходе деревенского ритуала восточного побережья муданг может ввести себя с состояние транса, если она демонстрирует знак присутствия Великого Духа или Воина, держа в зубах огромный котел с рисовым пирогом. Однако будет большой ошибкой измерять ценность действия шаманской группы для жителей деревни степенью погружения шаманки в транс во время этого трюка. Ценность ритуалов заключается в освобождающем, объективизирующем, гармонизирующем воздействии праздника, смеха и игры.

Основные действия зависят от актерских навыков труппы шаманов и от их веселого взаимодействия с присутствующими. Они развлекают богов и жителей деревни песнями и плясками, веселыми шутками и легендами. Так как наследственные шаманы обычно не имеют опыта шаманской болезни, их жизнь не является особым даром сообществу, как жизнь инициированного шамана. Но их прекрасный актерский талант и исцеляющая веселая игра, безусловно, являются даром.

В многочисленных веселых сказках и сценках члены шаманской труппы могут даже высмеять старейшину и самую уважаемую пожилую женщину, объединяя публику зажигательным весельем. В конце кута шаман-мужчина показывает присутствующим комическую панораму жизни деревни со своими взлетами и падениями в фарсовых скетчах, имитирующих приключения Рыбака, Слепого, Рожающей женщины. Скетчи дополняют серию ярких предусмотренных кутом развлечений. Одновременно они вносят в реальность каждодневной жизни благословение и защиту богов, что символизируется ритуальной встречей с Богом Деревни в обряде с шестом.

Это ключевое ритуальное действие является примером еще более символичного театрального действия и прекрасно развитого эстетического чувства шаманов. Лучшие шаманские труппы искусны в использовании бумажных цветов, сложных музыкальных ритмов, грациозных движений руками, свойственных корейскому танцу, и природных ландшафтов как натуральных декораций для того, чтобы трансформировать драматическое действие в эстетически гармоничное событие. Древние корейские мифы подчеркивают чувство красоты корейцев и сравнивают ее со светом Бога Неба, излучающим гармонию в мир (Мин. 1994; 20-22). Когда ритуал приветствия Бога Деревни исполняется умелой шаманской труппой возникает чувство, подобное гармонии.

Как и в других ритуалах, дар, который шаман несет людям в деревенских кут — это гармония: внутренняя гармония личности, гармония в общении с другими людьми, гармония с богами, с природой. Такие действа проводятся на берегу моря или под старым деревом на склоне холма. Деревенские ритуалы усиливают чувство гармонии с природой намного больше, чем какие-то бы ни было иные. Несколько лет назад группа выдающихся ученых мира подчеркнула, что "к тому, что считается священным, следует относиться с большой заботой и уважением". Они утверждали, что "попытки сохранить и заботиться об окружающей среде должны быть соединены с видением священного" (Тоолан, 1991; 1). Гармония с природой в деревенских ритуалах — это своевременный дар шамана современному обществу.

Как и в целительном обряде, о котором шла речь выше, в весенних ритуалах восхваления Бога Деревни на острове Чеюдо иногда можно не увидеть никого в измененном состоянии сознания, там не демонстрируется особое мастерство, особая ловкость, очень мало драмы и практически нет юмора. Жители деревни собираются утром в деревенском святилище, которое представляет собой каменное сооружение без крыши, стоящее под огромным старым деревом. Одетый в простую, но элегантную ритуальную одежду, главный шаман произносит длинное приветствие Богу Деревни, одновременно с грацией и достоинством танцуя под торжественные звуки бубна, гонга и колокольчика. Затем он исполняет мифическую легенду о Боге Деревни. Считается, что при исполнении этого мифа Бог проявляет свое присутствие (Хьюн, 1986; 276). В какой-то момент все встают; танец убыстряется; шаман помещает символические одежды Бога Деревни на стол для подношений - это знак присутствия Бога. Затем шаман обращается к людям от имени Бога. Один уважаемый шаман сказал, что в этот момент у него нет никакого особого чувства контакта с Богом, он просто знает, что Бог присутствует, когда ритуальные действия выполняются правильно. В своем простом достоинстве и артистичной грации ритуал в целом, вероятно представляет более глубоко переживаемую гармонию жителей деревни с их богами, чем в ритуалах восточного побережья. Многие жители восточного побережья участвуют в деревенских ритуалах больше из чувства игры, чем из веры в богов. Процветающие христианские церкви, которыми усеяно восточное побережье, возражают против

участия в ритуалах. Деревни острова Чеюдо, вероятно, сохранили большую религиозную гомогенность, и большинство участвующих в ритуалах людей по-прежнему твердо верят в богов, которых они вызывают.

Ритуалы для умерших

В деревенских ритуалах корейские шаманы передают людям ценный дар трансформации повседневной жизни в священную гармоничную реальность, благословенную юмором и красотой. В ритуалах для умерших они делают то же самое со смертью человека. Ритуалы для умерших имеют целью направить мертвых с миром в "хорошее место", облегчить печаль горюющей семьи, принести в семью гармонию и вернуть веру в жизнь в сложный кризисный период. Ритуал нейтрализует горе семьи, давая ей возможность встретиться с умершей душой. Шаманы укрепляют в членах семьи веру в незыблемость жизни, вовлекая их в смех и игру, даже при их горе. Люди возвращаются к вере в заботу опекающих их богов. В завершении шаманы используют прекрасные символические жесты для трансформации смерти в элемент красоты.

В конце сеульского обряда для умерших, шаманка, одетая в элегантную королевскую одежду духа Покинутой Принцессы, ведет умершего в "хорошее место". Она делает это в грациозном медленном танце, совершаемом вокруг стола с подношениями и перед "терновыми воротами" в иной мир. Это трансформирует смерть в событие, полное мира, достоинства и красоты, которое может высоко оценить не только верующий, но и любой присутствующий человек.

Подобно проходит завершающая часть обряда восточного побережья, посвященного утонувшему в море человеку. Помощник шамана раскладывает длинную белую ткань, которая символизирует водную дорогу или мост к "другому берегу", а муданг печально говорит умершему: "Теперь мы должны загрузить лодку, и ты должен отплыть". Затем она берет палку, конец которой украшен бумажными цветами, что символизирует умершего, и держит ее над головами членов семьи как символ финального успокоения и прощания. Она произносит слова прощания от имени умершего человека, и затем медленно, но твердо, грациозно и с достоинством разрывает этой палкой ткань. Переплетая боль потери с образом цветущей жизни, этот простой, но эстетически трогательный театральный образ трансформирует боль и печаль в нечто прекрасное.

Весь юго-западный ритуал для умерших представляет собой трогательное эстетическое событие. Этот ритуал своей скромностью и торжественной обстановкой напоминает ритуал деревни острова Чеюдо, но здесь используется значительно более сложная и изысканная музыка, а танцевальные движения более элегантны. Этот ритуал - шедевр глубоко трогающей обрядовой музыки и танца высокий пример артистического дара корейских шаманов людям. Ритуал достигает драматической кульминации в символическом обряде "развязывания узлов". Муданг, одетая в белоснежную одежду медленно и грациозно развязывает узлы, которые были слабо затянуты на длинной белой ткани. Узлы символизируют запутанные личные отношения и несбывшиеся надежды, которые жизнь может оставить в сердце человека в виде узлов. Умершему это действие как бы дает надежду, что смерть принесет освобождение от боли и разочарований, символизирует его освобождение. Присутствующим танцевальные движения шаманки, сопровождаемые печальной мелодией песнопений, предлагают ритуал, наполненный грустью, чувством умиротворяющего освобождения и красотой.

Муданг, высказывание которой я цитировал в начале статьи, утверждала, что дар корейских шаманок состоит в их способности говорить истинные слова богов и духов предков и их умении драматизировать присутствие духов. Вместе с этим мы привлекли внимание также к опыту инициации и силе эмпатии, чувству юмора, игры и символическому артистизму. И это дар людям, выраженный в семейных и деревенских обрядах, в ритуалах для умерших, когда обрядовое действо увеличивает жизненные силы людей, расширяя их психические горизонты, усиливая их веру в богов и превращая кризис и боль в исцеление, гармонию, смех и красоту.

(Перевод Г.Н.Шибаевой)

* * * * * *

Hyon, Yong-jun 1986. Chejudo Musok Yon-gu (Studies in Cheju Shaman-ism). Seoul: Chipmundang.

Kim, In-hoe and Ch'oe Chong-min 1986. Hwanghaedo Naerim-kut (Initiatory Kut from Hwanghaedo). 2nd ed. Seoul: Yolwhadang.

Kister, Daniel A. 1997. Korean Shamanist Ritual: Symbols and Dramas of Transformation. Budapest: Akademiai Kiado.

Krippner, Stanley 1997. "Dissociation in Many Times and Places." Broken Images, Broken Selves: Dissociative Narratives in Clinical Practice. Ed. Stanley Krippner and Susan Marie Powers. Washington: Brunner/Mazel. Pp. 3-40.

Min, Ju-shik 1994. "Hanguk Kojon Mihak Sasang-ui Chongae" (The Development of Ancient Korean Aesthetic Thought). Hanguk Mihak Sinon (Essays on Korean Aesthetics). Kwon Yong-p'il et al. Seoul: The Institute for Korean Studies of Korea Univ.

Toolan, David 1991. Nature Is a Heraclitean Fire. Studies in Jesuit Spirituality 23/5.

White, Rhea A. 1997. "Dissociation, Narrative, and Exceptional Human Experiences." Broken Images, Broken Selves: Dissociative Narratives in Clinical Practice. Ed. Stanley Krippner and Susan Marie Powers. Washington: Brunner/Mazel. Pp. 88-121.

Wilson, Robert R. 1980. Prophecy and Society in Ancient Israel. Philadelphia: Fortress.

* * * * * *

Прим. отв. ред.:

* В некоторых изданиях обозначение шамана передается в соответствии с корейским написанием – му дан.

** «Сошествие бога» соотносимо с «сошествием Святого Духа» в христианстве (ср., в том числе, озарения, ощущение фаворского света в практике исихастов) и «вселением духа» в практике шаманизма. Видимо, логичнее было бы обозначать этот обряд именно как «Сошествие духа».

Происходящее в обряде свидетельствует о параллелизме этих действ с сеансами практической психологии; любопытно было бы сопоставить данный материал, например, с описанием тренингов по холотропному дыханию психологов школы Ст. и К.Гроф.

*** В Корее в 80-е гг. насчитывалось 60000 муданг, объединенных в профессиональную ассоциацию; число незарегистрированных превышало 140000. Их социальный статус оценивается наравне со статусом проституток, танцовщиков, буддийских монахов. См.: Sich D. Ein Beitrag zur Volksmedicin und zum Schamanizmus in Korea // Culture. 1980, №4, p.209-216; Beuchelt E. Zur Status-Persoinlichkeit koreanischer Schamanen // Sociologus, 25. 1975, №2, p.139-154.

**** В данном случае речь идет о символической «передаче» денег, в отличие от ситуаций с иллюзионистскими трюками или фактами крайне редких загадочных явлений так называемой «материализации».

* * * * * *

The Korean shaman's gift for her people

Recently, I asked an elderly Korean shaman, or *mudang*, about her life and the special powers or gifts of a shaman as she sees them. She is satisfied with her life as a *mudang* because, as an instrument of the spirits, she has contributed to the health and well-being of many persons. She said that she has never "ridden the blades," the dance-like move-

ments that Seoul shamans sometimes do barefoot on sharp straw-chopper blades as a sign of the god's power. For her, a shaman's special powers consist of two things: The gods and ancestral spirits truly speak through her; and she or he has good theatrical sense. "It's like a stage," she said. A mudang must be skilled in using apt words and vivid to bring the spirits to dramatic life before the eyes of those present. In Korea, neither shamans nor those whom they serve seem particularly concerned about the state of consciousness in which a mudang do this; and it would be a mistake to limit a Korean mudang's gifts to whatever physical or psychic powers she has in themselves. Whatever powers a mudang may have are gifts because of the relationship these powers have to the extraordinary experiences of her life and to the life-enhancing effects they have on those she serves.

Some mudang acquire their powers and skills by heredity and training as members of a mudang family. But those whose lives stand out most clearly as a gift are persons who, like the woman just mentioned, become a shaman through the initiatory experience of social alienation and psychic dissociation of the "spirit illness." The shamanic initiatory rite, or Rite for the God's Descent, cures her illness by transmuting the barren suffering of the spirit illness into a source of fruitful new life as a gift for her people. The experiences of the spirit illness allow her to become a sympathetic healer and allow her life to become a concrete sign that reinforces her community's belief in working of the gods in human life. The spirit illness and the fact that the afflicted person does not herself choose to become a shaman gives evidence that supports this belief.

In the initiatory rite, however, it is the community's belief in the gods that reinforce the initiate's belief. There is a symbiotic relationship between the shaman's experiences and powers and the religious experience and power of belief of her people. It is the power of the community's belief in the spirits more than any extraordinary power of the officiating *mudang* that effects her cure. Their belief provides a context that allows her to accept the pain of the spirit illness as a blessing.

Probably the most commonly held rite in Seoul today is that which seeks to provide healing and harmony for a family beset by misfortune. In this rite, the shaman draws upon her theatrical skills to dramatize the presence of the gods and ancestral spirits, who are believed to give advice and encouragement through the *mudang* to the distressed family. She may sometimes go into a light trance, but she remains keenly aware of the psychological needs of the sponsors and the practical needs of the

situation and is in conscious control of what she does. She makes fruitful use of the objectifying, liberating power of comic banter and childlike play; and she draws on her innate sense of empathy and the sympathetic audience of the family's friends and neighbors. The stage play reinforces what the community takes as real--the presence of the spirits and their desire to be of help. Nonetheless, neither the *mudang* performing a rite nor those in attendance take the performance as real in the way a child would. Both the shaman and the family seem well aware of the element of theatrical play. The rite has an effect only on a family that is prone to believe. The effect of the rite depends more on the belief of those who hear the spirit's words than on any altered state of the shaman who proclaims them.

In the key event of an East Coast Village Rite, not a shaman, but an ordinary person from the village may manifest an altered state of consciousness. Villagers gather at the shrine of the Village God to summon the god and wait for a sign of the god's presence in the shaking of the tall bamboo "spirit pole." One of the villagers, sometimes in a trance, holds the pole firm. The *mudang* asks the advice of the god regarding the village's present state and interprets responses manifested in the shaking of the pole. The main activities of an East Coast Village Rite depend, however, on the shaman troupe's theatrical skills and comic interaction with those present. They entertain both the gods and the villagers with song, dance, comic skits, and tear-jerking legends. They use paper flowers, the sophisticated rhythms of the music, the graceful arm movements of Korean dance, and the natural setting at hand to transform the encounter with the gods into an aesthetically harmonious event.

In village rites, Korean shamans give their people a valuable gift by transforming ordinary village life into a sacred, harmonious reality graced by humor and beauty. In rites for the dead, they do the same with an individual's death. These rites aim to send the deceased in peace to the "good place" and heal a family's grief. The provide healing by giving them an opportunity for a final encounter with the deceased soul. They bolster their confidence in life by engaging them in laughter and play even in their grief. They renew their faith in the caring presence of the gods. At the end, they employ aesthetically refined symbolic gestures to transform death into a moment of beauty.

рить новый. Когда *Сотукнане* закончил свою работу, он поднялся на крышку муравейника и постучал по ней. Вождь Людей-муравьев добрался до отверстия и открыл его.

Новый мир *Токпа* (Темная полночь) оказался не столь совершенным, как первый, но тоже был по-своему прекрасен. В нем люди-муравьи превратились в насекомых. *Хопи* же дали начало земным народам. Люди по-прежнему не нуждались в языке как способе общения, а видели и говорили друг с другом на любых расстояниях с помощью центра копави на макушке головы.

Животные во втором мире были дикими и держались в стороне от людей. В этом мире люди стали изготовлять предметы и запасать пищу, как это делали муравьи. Они научились строить дома и деревни, прокладывать дороги, у них появилась торговля.

Тут-то и охватила людей жажда накопительства. В этом мире было в принципе все, что нужно человеку, но они желали иметь все больше и больше. Люди перестали петь гимны Творцу, а стали восхвалять товары. Потребительская психология породила жадность и ссоры, в конце концов между деревнями начались войны. Было решено уничтожить и этот мир, но хопи (избранные люди) снова пережили конец света у Людей-муравьев.

По приказу Сотукнанга ось второго мира была предоставлена самой себе. Он стал вращаться с огромной скоростью, раскачиваться и, дважды перевернувшись, сошел с солнечной орбиты. В результате горы и моря перемешались, затем все превратилось в кусок льда.

Когда все старое разрушилось, *Сотукнанг* возвратил Землю на прежнюю орбиту и начал создание третьего мира — *Кускурза*. После того, как все было готово, он открыл крышку муравейника и выпустил из него людей.

Интересно, что в современной традиции *хопи* образ такого космического муравейника воплощен в их храме *Кива*. Чтобы выйти из него, участники церемонии поднимаются по лестнице в центре храма и проходят через отверстие в потолке, что символизирует переход в новый мир.

В третьем мире размножение и развитие людей пошло столь быстрыми темпами, что очень скоро стали появляться города и страны, возникла цивилизация. И тут опять многие люди стали забывать о своем предназначении, они попали под влияние животных страстей. В третьем мире возобладала похоть, много людей начали использовать свою репродуктивную силу извращенным способом. У

них сложились представления, что чем в большее число сексуальных связей вступали женщины и мужчины, тем выше был их сексуальный статус. Соответственно исказилось и использование творческого потенциала, тесно связанного с сексуальной энергией; возобладало применение его для низменных целей. Началось создание магических механизмов, предназначенных для войны. Тут особо пагубную роль сыграл клан Лука. Там были созданы первые летательные аппараты *патуввота*, имевшие форму щитов и питаемые жизненной энергией людей (нетрудно заметить что все это очень напоминает рассказы об НЛО).

Вскоре очень многие люди научились строить *патуввота*, начались разрушительные войны. Увидев это, *Сотукнане* решил разрушить и третий мир, но уже с помощью потопа. Он пришел к Женщине-пауку и рассказал ей, как спасти праведных людей, пока их не совратили или не убили. В этот раз из полых стеблей специального растения, вроде бамбука или тростника, были изготовлены герметичные контейнеры с небольшим запасом воды и пищи (хурусуки из теста белой кукурузной муки). В них люди и переждали ужасный потоп, уничтоживший всю сушу. Интересно, что количество пищи и воды не уменьшалось, сколько бы люди не пили и не ели. Согласно легендам хопи, остатки третьего мира до сих пор лежат под толщей океанов, что человеку европейской культуры напоминает легенды об Атлантиде и библейские сказания.

Когда воды успокоились и был создан новый мир, люди вышли из своих контейнеров и оказались на небольшом клочке земли — вершине высочайшей горы предыдущего мира. На этот раз путь к следующему, четвертому миру, оказался намного труднее. Люди были вынуждены сделать плоты и плыть от острова к острову, пока, наконец, не попали на земли нового мира Тувакачи (Законченный Мир). Дорогу они находили благодаря помощи Женщины-паука и магическому видению через копави — центр на макушке головы.

Интересно, что *хопи* говорят о духовно продвинутом человеке, у которого центр *копави* активен, будто у него «открыта дверь на макушке головы». Соответственно, высший уровень шаманского дара, который при шаманской инициации могут получить только избранные, связан с открытием этого центра.

Столь сложный путь строительства и заселения нового мира был, по-видимому, необходим ради того, чтобы закалить людей испытаниями, а это уменьшило бы шансы повторения ошибок преж-

них миров, где все давалось слишком легко и просто. Согласно легенде, всякий раз, когда люди думали, будто достигли вожделенной земли, Женщина-паук говорила им: «Слишком легко и приятно жить здесь, и вы вскоре снова встанете на путь зла» (Waters, 1977).

Мир *Тувакачи*, по мифологии *хопи*, и есть тот мир, в котором мы живем. Он не так прекрасен, как предыдущие миры. Его отличает существование полярностей: холода и жары, красоты и уродства.

Иными словами, у людей *хопи* было из чего выбирать. Напутствуя их, *Сотукнанг* сказал, что, живя здесь и делая свой выбор, люди покажут, смогут ли они выполнить замыслы Творения или же придет время уничтожить и этот мир.

Защитником и хранителем четвертого мира стал бессмертный дух *Массау*. Ему отводится очень большая роль в жизни *хопи*. Он является их наставником и учителем, посредником между людьми и богами. В новом мире *хопи*, согласно наставлениям *Масау*, разделились и начали мигрировать в разных направлениях, заселяя землю.

В наши дни хопи продолжают «сохранять контакт» с Массау. Как сказал Мартин, именно по указанию Массау он созвал прессконференцию перед началам агрессии в Ираке, пытаясь остановить третью мировую войну. Естественно, хопи считают, что такой контакт доступен лишь посвященным очень высокого уровня, прошедшим высшие ступени приобщения к знанию.

Для хопи именно способности быть в контакте с высшими духами, служить планам Творения, предчувствовать будущее являются высшим шаманским даром. Что касается парапсихологических и целительских возможностей, то им отводится второстепенная роль, они никогда не рассматриваются как основная цель процесса шаманского становления.

Впрочем, у хопи, навахо и других индейских племен есть шаманы, занимающиеся бытовой магией и целительством (medicine men) и даже черной магией. Последних у хопи называют «люди с двумя сердцами». Тут, конечно, подразумевается энергетический сердечный центр. Считается, что у хопи, сохранивших верность традиции, функционирует один сердечный центр, с помощью которого они контактируют с Творцом, а у тех, кто выбрал путь зла, появляется второй, связывающий их с демоническими духами.

С этой точки зрения традиция хопи и навахо очень похожи на древние религии Востока: индуизм, буддизм, даосизм (Gold, 1944). В них магические способности рассматриваются как нечто второ-

степенное, зачастую мешающее прохождению через высшие ступени приобщения к знанию. Учитывая это, было бы большой ошибкой считать основным шаманским даром обретение необычных способностей, связанных с бытовой магией и целительством.

Инициация

Суть возрастных инициаций у хопи была тесно связана с процессом творения и ролью человека в микро- и макрокосмосе. В определенном отношении задачей инициации, говоря современным языком, было приобщение отдельного человека к глобальным космогоническим процессам, к возможности выхода за пределы тварной, животной природы, бессмысленной борьбы за выживание и продолжение рода. Естественно, после инициации человек продолжал заботиться о своей телесной субстанции, выполнении социальных функций, но все это отступало на второй план в сравнении с его ролью в помощи исполнения планов творца. Обретаемые после инициации магические способности служили в первую очередь этому высшему предназначению.

С этой точки зрения, племена индейцев и другие этносы, использующие шаманский дар только для эгоистических целей, являются людьми, "забывшими", потерявшими истинный смысл своего существования. Возможно, что основной, древний смысл инициации и заключался в сохранении этого сакрального знания о глубинном смысле человеческого существования, а не в получении магических сверхспособностей ради обретения власти над людьми и силами природы.

В основе обрядов инициации лежит представление *хопи* о том, что истинными родителями человека являются Божественные сущности, а человеческие родители — лишь инструмент проявления их силы. Согласно мифологии, матерями *хопи* являются мать-Земля и мать-Зерно: человек создается из плоти первой и вскармливается грудью второй. Их отец также имел два лика: с одной стороны, это был сам творец Тайова, с другой — Солнце, солнечный Бог.

Очень сложна у *хопи* система инициаций, первая из которых происходила при появлении ребенка на свет. Вот как она описана в работе Фрэнка Уотерса «Книга о хопи» (*Waters*, 1977; 8-9):

«...Когда рождался ребенок, его Мать-зерно помещали возле него, где оно находилась двадцать дней; и в течение этого времени ребенок пребывал в темноте. Хотя его новорожденное тело было из

этого мира, ребенок все еще находился под защитой своих вселенских родителей. Если ребенок рождался ночью, рано утром на каждой из четырех стен и потолке кукурузной мукой рисовали четыре линии. Если ребенок рождался в течение дня, линии рисовали на следующее утро. Линии означали, что для него подготовлен духовный, а также временный, дом на земле. В первый день ребенка мыли водой, настоянной на кедре. Затем натирали белой кукурузной мукой мельчайшего помола и оставляли на весь день. На следующий день ребенка чистили и натирали пеплом кедра, чтобы удалить волосы и детскую кожу. Так повторяли три дня. С пятого по двенадцатый день его мыли и натирали кукурузной мукой через один день и пеплом кедра через четыре дня. Мать ребенка ежедневно пила кедровую воду.

На пятый день мыли волосы ребенка и матери, и соскребали с каждой стены и потолка линию, нарисованную кукурузной мукой. Соскобы относили в храм, где находилась пуповина. Каждый последующий пятый день с каждой стены и потолка соскребалась линия из кукурузной муки и соскобы относились в храм.

Девятнадцать дней дом пребывал в темноте, и ребенок не видел свет. На двадцатый день, рано утром, когда рассветало, все тетки ребенка приходили в дом, неся Мать-зерно в правой руке. Каждая желала стать крестной матерью ребенка. Ребенка купали. Затем мать ребенка, держа его на левой руке, взяла Мать-зерно, лежавшее возле ребенка, и четырежды провела им над ребенком, от пупка вверх к голове. В первый раз она дала ему имя, во второй пожелала ребенку долгую жизнь, в третий – здоровье, в четвертый – пожелала успехов в его работе, если ребенок был мальчик, или желала быть хорошей женой и матерью, если рождалась девочка.

Каждая из теток по очереди повторяла обряд, давая ребенку клановое имя (клана своей матери или отца). Затем ребенка отдавали его матери. Между тем, желтый свет появлялся на востоке. Мать, держа ребенка на левой руке и Мать-Зерно в правой, в сопровождении своей матери — бабушки ребенка — покидала дом и направлялась на восток. Остановившись лицом на восток, они бросали щепотки кукурузной муки в сторону восходящего солнца.

Когда солнце освещало горизонт, мать делала несколько шагов вперед, поднимала ребенка к солнцу и говорила: "Отец Солнце, это – твой ребенок". Снова говорила она эти слова, проводя Матерью-зерном над ребенком, как она делала это, давая имя ребенку и желая

ему долгую жизнь, до глубокой старости, желая, чтобы он чтил законы Творца. Когда мать ребенка завершала обряд, бабушка повторяла его. Затем обе женщины отмечали кукурузной мукой тропинку навстречу солнцу для новой жизни.

Теперь ребенок принадлежал семье и земле. Мать и бабушка приносили его домой, где его уже ждали тетки. Деревенский глашатай провозглашал рождение ребенка, и в честь новорожденного начинался праздник. Несколько лет ребенка называли разными именами, данными ему. Имя, которое называлось чаще всего, становилось именем ребенка, а тетка, давшая его, становилась его крестной матерью. Мать-зерно оставалось духовной матерью ребенка. ...»

Первая осознанная инициация происходила через семь-восемь лет после рождения. Она служила посвящением в религиозное сообщество. На ней ребенок узнавал, что хотя у него есть земные отец и мать, настоящие его родители Мать-Земля, давшая ему тело, и Отец-Солнце, вдохнувший в него жизнь.

Одновременно он осознавал, что сам он как бы имеет два аспекта: с одной стороны, является членом семьи и племенного клана, а с другой – частицей великой Вселенной, одним из исполнителей планов Творца. При этом ему объясняли, что величайшей добродетелью, к которой следует стремиться, является смирение.

В ритуале любых разновидностей инициации обычно проигрывается весь процесс космогенеза или его часть. Значительное число членов сообщества хопи играют в ритуальном действе роли различных обитателей тонкоматериального мира духов — кашинас. Вселение духов в тела участников происходит во время многочасового обряда, проводимого в храме Кива (модели муравейника в котором хопи пережидали уничтожение предыдущих миров). После этого участники выходят через отверстие в крыше Кивы, одетые в костюмы и маски различных кашинас, начинаются разнообразные, очень красивые обрядовые танцы. Согласно представлениям хопи, через них духи получают возможность воздействия на физический уровень реальности.

Целительство

Естественно у *хопи* существовали ритуалы не только возрастной инициации, но и, например, направленные на более утилитарные цели, такие как обретение дара целительства. Это уже шаманское посвящение. Для шамана-целителя первостепенное значение имело.

говоря современным языком, развитие центра внутреннего видения, расположенного над переносицей. Согласно легендам хопи, изначально люди не знали болезней. Как физические, так и психические заболевания появились лишь после того, как в мир пришло зло.

Источником очень многих болезней считались духи или люди, попавшие под влияние зла, их называли людьми с двумя Сердцами. Часть болезней, как полагали, могла быть вызвана и естественными причинами. Для определения причины заболевания, шаман-целитель клал свои руки на энергетические центры пациента. В первую очередь обследовалась макушка головы, затем – центры над глазами, на шее, на груди в области сердца и на животе. Чувствуя вибрации центров, шаман определял источник заболевания.

Если причина болезни была связана не с организмом больного, а лежала во вне, шаман-целитель использовал прозрачный кристалл, с помощью которого он определял, кто навел порчу. Предварительно кристалл активировался солнечным светом, а затем целитель осматривал через него каждый энергетический центр. Считалось, он видел, как минимум, причину болезни, а часто и лицо человека с двумя Сердцами, наславшего порчу.

Очень интересные обряды, связанные с получением шаманского дара и бытовой магией сохранились у ближайших соседей *хопи* – *навахо*.

По местным воззрениям, они являются представителями более молодой цивилизации. По одной из версий навахо — выходцы из Сибири, а их дальние родственники, кеты, и сейчас живут там. Мигрируя с Аляски в более южные области Северной Америки, они встретили хопи и, попав под их влияние, переняли мифологию вместе с большинством обрядов и ритуалов.

Здесь полагают, что это произошло несколько тысячелетий назад, а сейчас эти две культуры взаимодополняют друг друга. Интересно, что в мифологии *навахо* и их обрядах много общего с Тибетской традицией (*Gold*, 1994).

Широко известны так называемые песчаные мандалы *навахо*, используемые в различных обрядах и, в частности, при инициации. Эти удивительно красивые рисунки из разноцветного песка служат своеобразными вместилищами для духов, призываемых во время обрядов.

У индейцев навахо существуют и черномагические практики. Так, у них есть множество легенд о шаманах-оборотнях (skin

walker), которые получают свой зловещий дар во время специальных инициальных обрядов, проводимых у небольшой скальной гряды в штате Нью Мексико (в этом контексте интересно, что в нескольких сотнях километров от него была взорвана первая атомная бомба).

После своего посвящения такие шаманы получают способность превращаться в животных и наводить порчу на людей. Распространенным способом наведения порчи является телепортация небольшого кусочка бирюзы в тело жертвы. После этого человек начинает болеть и постепенно угасает.

Единственным способом избавится от этого является обращение к шаману целителю. Во время сложного ритуала он «высасывает» этот кусочек бирюзы из больного органа. Если верить описаниям при этом так же происходит телепортация, т.е. без разрезания тканей камень выходит из тела больного.

Таким образом, знакомство с ритуалами возрастных и шаманских инициаций у аборигенных жителей Северной Америки позволяет глубже понять культуру социумов, живущих в гармоничных отношениях с окружающей средой, осознать их систему жизненных ценностей и логику отношений с миром природы. Использование их опыта современной цивилизацией могло бы помочь создать более гармоничную и внутренне целостную культуру, преодолеть негативный опыт потребительского общества. Немаловажный интерес представляет изучение механизмов пробуждения паранормальных способностей с помощью обрядов инициации.

Однако на все это остается очень мало времени: традиционные культуры уходят, а вместо них остается так называемый неошаманизм – причудливая смесь шоубизнеса, примитивной экстрасенсорики и манипулятивных сект.

* * * * * *

Gold, Peter. Navajo & Tibetan Sacred Wisdom. Inner Trad. Int., Rochester. UK, 1994, 334 p.

Waters, Frank. Book of the Hopi. Penguin books, 1977 (first 1963), 345 p. Wright, Barton. Hopi Kachinas. Northland Publ., Arizona, 1977, 139 p.

* * * * * *

Прим. отв. ред.:

* В авторском тексте, очевидно, имеются в виду не исследователи, занимающиеся вопросами культурной антропологии (этнографии, этнологии, истории культуры), а интересующиеся вопросами шаманской практики представители различных сфер науки и культуры, лица, занимающиеся духовным совершенствованием.

** Хопи (самоназвание - «добрые, хорошие») - индейский народ группы пуэбло; резервация Хопи (северо-восток штата Аризона) окружена

резервацией навахо. Придерживаются традиционных верований,

* * * * * *

Initiation and shamanic gift in ancient shamanic traditions

Nowadays when one speaks of the initiation rituals and the shamanic gift usually the main attention is paid to the fact that a shaman gets some paranormal abilities to influence the environment and other people. This attitude seems to be a result of the hard pragmatism and the ideology of the consuming society which become more and more common in our civilization. Much more important and deeper aspects of the initiation remain unattended.

They are especially well seen in ancient shamanic cultures which had left behind the stage of the extensive development, aspirations for force and power and the corresponding rituals of black magic. Such civilizations usually exist in ecological balance with the environment without distracting and destroying the nature. Studying their value system, their attitude towards the world may help our civilization to escape the dead end where we were led by the mass culture, consuming society that put the world at the edge of the ecological catastrophe and nuclear war.

One of the typical features of those ancient civilizations is treating a shaman as a carrier of the ancient knowledge, the significant element for the maintaining the harmony of biosphere and noosphere while the whole human kind is seen as a tool, realizing the idea of Creator in the material world. Such image of the world is typical for the most variable peoples, living in different parts of our Earth. In Siberia it characterizes the representatives of the most ancient ethnoses of this region. Nganasans and Hants can be an example. They used to have special rituals, aiming to maintain the ability of Earth's biosphere for self-recovering. The ritual of the White tent, described in a monograph by Popov, is one of many such ceremonies.

In the beginning of this year I was lucky to meet in Arizona the shamans of one of the most ancient civilizations of North America -Hopi, called Pueblo or Navajo by spaniards.

During our short expedition my American colleagues represented me to the spiritual leader of the Spider Woman clan Martin Gashweseoma. We also had a chance to witness some initiative rituals and dances that

took place according to the calendar.

Spider Woman is one of the highest Hopi Goddesses, creator and guardian of all forms of life on Earth, including humans. Her clan is one of the central in the Hopi tradition. Its leader is supposed to keep the ancient tablets which, according to the legend, were inherited from the previous civilizations, living on Earth before the world catastrophes.

One of the main missions of Hopi is to carry this knowledge, keeping the continuum between civilizations. The central task of the initiation is to join the world of Gods and spirits and the sacral knowledge which

help to fulfil this mission.

It is important to stress that these texts contain the knowledge of not only past but also of future, including the possible collapse of the earthy civilization. According to Hopi, we now dwell the fourth Earth, three previous ones were destroyed, for the humanity had forgotten of its mission and got overhelmed by chasing pleasures, struggle for power and nationalism. The most sad thing is that according to the texts we are now at the edge og the next fourth apocalypses. All efforts of Martin and other people faithful to the Hopi tradition is to prevent it.

That is why before the beginning of the war in Iraque he made the press-conference where the ancient tablets were for the first time shown to white people. According to prophecies they contain the attack on Iraque is the beginning of the third world war. Unfortunately, this try to stop the war was not successful, so according to Hopi prophecies, the third world war has been going for ten years by now. Its next nuclear

stage is supposed to start in the same region.

The interesting thing is that from the Christian point of view the war in the bay was not a usual military conflict because Eden according to Bible is placed on the territory of Iraque. This means that NATO army bombed Eden - one of the most sacred places of our planet. If we remember that Bible contains many stories in which the whole nations were distracted for much smaller wrongdoings Hopi prophecies have certain and hally. He defined the source of the illness of the logic.

It is worth to stress that according to the tablets even the beginning of the nuclear war is not the end of the humanity. When we discussed this matter with Martin he said that prophecies spoke of the coming of halfgod and half-human at the end of time - White Brother. If some critical mass of just people, remembering of their predistination to fulfil the idea of Creator, would still remain on Earth by that moment the history could be reversed and the harmonic and happy human society could be created. Yet, the chances grow smaller and smaller day by day.

Then the article describes Hopi's imaginations on cosmology, the creation and collapse of the three previous worlds, playing a significant role in the initiation. As it has already been mentioned the initiation itself is strictly connected with the process of creation and the role of human in micro- and macro-cosm. Up to the certain extant its goal is to unify an individual and global cosmological processes, going beyond the bestial nature, the struggle for survival and procreation. Appropriately the obtained after the initiation magic abilities first of all surved this highest predistination. From this point of view Indian tribes and other traditions, using the shamanic gift only for their own selfish purposes, have forgotten and lost the real sense of their human existence.

The basis of the initiation rituals is Hopi's imagination, stating that Divine beings are real parents of a human, while human parents are only tools, manifesting their strength. From this point of view the mother is Mother Earth and Mother Seed. A human is made of the flesh of the first one and is breast-fed by the second one. The father also has two faces. On the one hand, he was Tayowa - the creator himself, on the other hand, Sun - the Solar God.

Then variable initiation rituals, their role in obtaining the shamanic gift, awakening of paranormal abilities are described. Among others some special features of healing, daily use magic, the reasons of the appearance of black magic and harmful rituals are analysed.

So, according to Hopi, primarily people did not know illnesses. Both, physical and mental diseases appeared when evil had come into the world. People or spirits, influenced by evil became the source of many illnesses they were called people with two Hearts).

In order to find the reason a shaman consequently put his hands on the patinent's energetical centers. He started with the head's top, then moves towards the center over the eyes, in the throat, breast near the heart and belly. He defined the source of the illness on the basis of the centers' vibrations. For such shaman-healer the development of the center of inner sight, placed between the brows, was the most important.

If the reason of illness was not connected with the patient's organism and laid beyond it the healer used the transparent crystal to find out who had put the spell. Previously the crystal was activated with the sun light and then the healer examined each energetical center through it. At that moment he sawthe source of the decease and often also the face of the two-hearted person who had put the spell.

In the end of the article some special features of rituals, connected with the obtaining the shamanic gift and daily use magic, are described. They belong to Navajo - Hopi's closest neighbours, belonging to the relatively younger civilization. According to one version Navajo came from Siberia and Kuets, related to them now live in Tuva region. On their way from Alaska to Southern regions of North America they met Hopi and got under their influence, inheriting their mythology and majority of their passes and rituals.

As this happened several thousands years ago the two cultures have become complementary, for in each case different things have survived or have been developed and enriched by the personal experience. The interesting thing is that Navajo mythology and their rituals have a lot in common with the Tibetan tradition.

Unfortunately, Navajo Indians also have black magic practices. There are plenty of legends of skin walkers.

This way the study on the ancient rituals of the initiation of North America's native population enables better understanding of cultures that maintain harmonic relations with the natural environment, their value system and logic of the relations with the world of nature. The use of their experience by our modern civilization would help to create more harmonic and internally unified culture, overcome the negative experience of the consuming society. The study on the mechanisms of the awakening of paranormal abilities due to the initiation rituals also presents a great interest.

However, there is no much time to do that, for the remains of the ancient cultures grow fader day by day and are replaced by so called neoshamanism - a strange mixture of show-business, primitive extra-sensoric practices and manipulative sects.

Возможности исследования «шаманского дара»

Б.А.Фролов ДАР ЗНАНИЯ И МОТИВАЦИЯ ТВОРЧЕСТВА

На Международном конгрессе "Шаманизм и иные традиционные верования и практики" (июнь, 1999г.), пожалуй, наиболее широко были представлены те подходы к проблематике, которые – при всех различиях в методологии, методиках, объектах и предметах исследования – трактуют шаманский дар прежде всего как особого рода знание, передаваемое из поколения в поколение. А.В.Смоляк в докладе, вызвавшем огромный интерес участников Конгресса, подробно рассмотрела различные аспекты такого видения феномена шаманизма на обширном, во многом уникальном фактическом материале своих этнографических исследований среди коренного населения Амурского региона (1), детально охарактеризованных в ее монографии "Шаман: личность, функции, мировоззрение (Народы нижнего Амура)" (М.: Наука, 1991), хорошо известной не только этнологам, но и археологам, востоковедам, специалистам в области других научных дисциплин.

Междисциплинарный подход к феномену шаманизма, эффективность которого постоянно ощущалась на Конгрессе, дает возможность дополнить этнографическую картину феномена, представленную трудами А.В.Смоляк, рядом археологических наблюдений в Амурском и сопредельных с ним регионах. Прежде всего речь пойдет о наскальном искусстве в низовьях Амура, с которым в мифах коренных жителей связаны представления о появлении нашего мира, происхождении шаманства и шаманского дара. Эти уникальные памятники с XIX в. привлекали различных исследователей: Р.Маака, В.К.Арсеньева, Л.Я.Штернберга, других выдающихся ученых России, а также США и Японии. Важным этапом стали работы Дальневосточной экспедиции Академии наук СССР в 1953-70 гг., в которых довелось участвовать и автору этих строк. Итоги самого полного систематического изучения петроглифов в низовьях Амура были подведены в монографии руководителя экспедиции академика А.П.Окладникова (2).

Самый крупный комплекс петроглифов в низовьях Амура сохранился у нанайского села Сикачи-Алян: на 103 базальтовых глыбах, расположенных вдоль берега, выгравированы и прошлифованы сложные символические композиции. Обычно они скрыты под амурскими волнами, но изредка уровень воды в Амурс снижается настолько, что на берегу можно видеть и снимать всю галерею рисунков, датируемых неолитом и мезолитом. Резкое снижение уровня воды в Амуре в 1963 г. позволило в осенний сезон провести уникальную съемку петроглифов. Участники экспедиции осуществили это, живя в Сикачи-Аляне среди потомков древних художников и погружаясь таким образом, насколько это возможно в этнографической реальности XX века, в атмосферу первобытного и традиционного творчества. Характерные узоры петроглифов Сикачи-Аляна сохранились у нанайцев в оформлении лепешек из черемуховой муки, одежды и шаманских масок, а устная традиция, поддерживаемая столь внушительным изобразительным рядом, сохраняла некоторые существенные для его понимания мотивы. В общесибирском контексте хронологическая глубина сикачи-алянских традиций может порой прослеживаться до палеолита (3).

Целостный комплекс из 6 признаков, характерных для петроглифов Сикачи-Аляна на фоне многих других местонахождений наскального искусства в Северной Азии, выявлен в палеолитической мальтино-буретьской культуре у Байкала: тщательная обрисовка черт лица (на фоне типичных для палеолита безликих статуэток в других культурах), изображения змей и спиралей на головках статуэток и в календарных орнаментах, акцентирование образов птиц, чисел 7 и 3. Оставим пока в стороне первый признак; комплекс же остальных характерен для вертикального варианта первобытной космологии: он доминирует в петроглифах Сикачи-Аляна, в традиционных -вплоть до этнографической современности - представлениях нанайцев, а в сопредельных Амурскому регионах с наибольшей полнотой зафиксирован в древнейшем для Северной, Восточной и Центральной Азии художественном комплексе - мальтинобуретьском (4). Его роль в генезисе ряда традиций североазиатского шаманизма рассмотрена в докладах автора на упомянутом Конгрессе: этот комплекс в первобытно-синкретичной форме содержит элементы целого ряда этнокультурных вариантов североазийского шаманства. Отсюда внимание к специфической роли археологических памятников в постижении глубинных психологических процессов. связанных с обретением дара знания в шаманизме.

Любое действие совершается индивидом постольку, поскольку оно чем-либо мотивировано. Как правило, глубинные истоки моти-

вации лишь частично отражены в сознании самого действующего субъекта, а в его самоотчете выражаются на языке специфических для данной культуры знаков, символов, образов. Неизбежная ограниченность интроспекции (самонаблюдения, непосредственного наблюдения субъектом за динамикой собственных психических процессов) давно стала очевидной, что вызвало быстрое развитие в XIX-XX вв. объективных (экспериментальных) исследований психики. Какой бы необычной ни представлялась личность и ее творческая деятельность, самоанализ тут мало что прояснит без обращения ко всей совокупности результатов творчества, доступных объективному беспристрастному анализу(5). С 1930-х гг. вслед за К.Гёделем утверждается как научно доказанный факт, что система ценностей имеет смысл только в контексте других систем, обеспечивающем полноту ее проявления и познания. Не является исключением и интересующая нас система отношений творческой мотивации и дара знания в шаманской традиции. Сопряженные с ней системы архаических, устных и изобразительных традиций Сибири позволяют вести многоаспектный комплексный анализ генезиса этого сложного феномена. Рассмотрим одну из его граней.

Еще в первой половине XX в. исследователи архаических традиций на Амуре (в том числе и связанных с петроглифами) обращали внимание на сопряженность в них мотивов Неба, Шаманства, Целительства (6). По современным археологическим данным эта триада имеет досапиентные корни в связи с первобытной символикой космической вертикали, астрономически и физиологически может ассоциироваться с биологической неделей, а в перспективе психоаналитического изучения выделяется через предложенный К.Юнгом принцип синхронистичности (7).

Восходя к истокам изобразительных (как и устно-поэтических) традиций, исследователь обнаруживает все больше свидетельств того, что "первобытный человек с самого начала системен... Чем древнее культура, тем больше в ней внутренней связности..." (8), при том, что собственно вещественных свидетельств, сохранившихся до наших дней от раннего генезиса культуры, меньше, чем от ее последующих эпох.

На заре культуры мир предстает как единое целое, и в этом первобытном синкретизме отдельные материальные носители традиции маркируют систему отношений между ними и окружающим миром более, чем ту или иную вещественную форму предметов.

Согласно современной научной картине мира, его элементарные частицы имеют двойственную природу, существуя и как волны, и как корпускулы (принцип соответствия по Н.Бору, коему следует и К.Юнг), а приоритет первых в космогенезе следует из современной теории большого взрыва как начала расширения Вселенной. На иных основаниях общая теория систем также констатирует приоритет системы незримых внетелесных отношений между объектами в сравнении с вещественной, "корпускулярной" формой этих объектов (9). Этим, кстати, подтверждается мнение, неоднократно высказанное В.Г.Богоразом в начале ХХ в. по поводу "шаманской физики": она не вписывается в механистическую ньютоновскую картину мира, но созвучна релятивистской физике ХХ в. Тогда его аргументация не принималась всерьез, как, кстати, и прочно обоснованная физико-химическими данными идея Сванте Аррениуса (Нобелевского лауреата 1903 г.) о связи астрофизических процессов с биологическими. Между тем реальность такой связи звучит лейтмотивом в архаических традициях и фиксировалась первобытной графикой с ее истоков, а в современной науке фундаментально подтверждается широким спектром космобиологических исследований, в выводах которых мы видим все больше совпадений с растущим массивом данных, выявляемых первобытной археологией.

Так, изучение в России и США динамики магнитных полей Солнца как волнового первоисточника биологической недели (10) проясняет 7-дневные ритмы жизнедеятельности у новорожденных, равно и у микроорганизмов, появившихся на Земле задолго до более сложных видов, входящих в нашу биосферу. Пик размножения болезнетворных бактерий, повторяясь через каждые 7 дней, обостряет состояние пациента: внешние проявления этого феномена зафиксированы в медицинских протоколах Гиппократа, Галена, Авиценны, а в шаманском целительстве Северной Евразии определение 7-го дня как критического имело свою мотивацию, вероятно, более древнюю (ритм-7 типичен в палеолите на изделиях, подобных атрибутам шаманского целительства).

В свете первобытного синкретизма самая распространенная 7дневная шкала времени предстает частью общей семеричной модели мира, освоенной в палеолите, а на аналогичных представлениях этнографической современности — особенно подробно изученной у нганасан и кетов; подобные представления у аборигенов Амура и Сахалина вписываются в общий вывод о формировании семеричной модели мира до древних цивилизаций и самостоятельном развитии ее на Севере Азии вне их влияний.

Примечательно в пространственных параметрах этой модели (3 мира по вертикали, 4 стороны света по горизонтали), что наименее доступные для предметного, вещественного освоения верхний и нижний миры вертикальной оси особенно подробно раскрываются обретающему дар знания в шаманской традиции, что также подтверждает приоритет внетелесного ("волнового" в боровском смысле) начала в его генезисе и сущности.

Так, незримый верхний мир нанайцы делили на 7, 3, 9 сфер, различные обитатели коих по-разному помогали шаману (высшего из них уподобляли звезде). Ульчи говорили о 3, 6, 9 незримых концентрических кругах-изгородях с невидимым вертикальным столбом в центре как о важнейшей символике шаманского дара: шаман умрет, если столб упадет (т.е. из вертикального положения перейдет в горизонтальное). Аналогичные утверждения их соседей эвенков и носителей иных культурных традиций могут свидетельствовать о широком распространении в древности таких представлений.

Интересна их связь с целительством: у столба ритмичные удары шамана в бубен собирали духовные силы для борьбы с недугом, тут находился и незримый дом-"лечебница", где душу выздоравливающего пациента охранял леопард, а также изобразительным творчеством: зримое подобие настоящей (незримой) вертикальной оси шаманской жизни представлял столб с рисунками духовных помощников шамана: на вершине — птиц, у основания — змей и иных персонажей нижнего мира (11). Палеолитическая по своим истокам, эта изобразительная символика космической триады выражена и в петроглифах Сикачи-Аляна, где, кстати, со средним миром ассоциируются полосатые личины, объединившие черты человека и тигра (сравним зрительские описания хода подобных метаморфоз врачом Г.Райтом: ритмика переходных обрядов уподобляла 7 юношей волкам, в ритуал "оживления мертвых" вводила 3 леопардов и т.п. (12)).

У эвенков, расселявшихся по обширным территориям, раннюю триаду вертикали сменяла горизонтальная плоскость среднего мира с 4 направлениями: шаманы расставляли по 7 и 4 в ряд изображения своих духовных помощников при камлании (13). Соответственно в наскальном искусстве стали доминировать яркие телесно полнокровные образы сухопутных млекопитающих, отодвигая на второй план символику вертикали. В ее реликтовых формах сохранился ри-

туальный шаманский столб в виде цилиндра, над коим диск и шары символизируют 3 мира в вертикали Вселенной. В верхний мир шаман входит через "дыру" (Полярную звезду), в нижний - через пещеру, там обитают Мамонт, Змея, Птица, создавшая землю, и другие знаковые персонажи первобытной космогонии и палеолитического искусства. Особой любовью к петроглифам отличается помощница шамана и Хозяйки зверей, принимающая облик то девы, то дикого оленя, а вместе с шаманом вселяющая душу будущего ребенка в утробу женщины. По мотивам петроглифов красной охрой разрисован шаманский коврик: на нем изображены 7-звездная Б.Медведица. Луна и Солнце с 7-ю лучами-пучками линий (в каждом пучке-луче по 3 линии) в соседстве с 5-ю группами оленей. Элементы шаманского костюма группируются по 7 и 9, раскрашены 3-мя цветами; тут особенно интересны подвески в виде дисков, обозначающие Землю, Венеру, другие космические тела, причем отверстия символизируют места входа шамана в иные миры, а радиальные линии. лучи, штрихи передают пути шамана во Вселенной (14).

Аналогичные диски служат подвесками у шаманов других этносов (например, у кетов на Енисее они обозначают Землю, Млечный Путь), а прототипы таких космических символов лечебного, родовспомогательного, прогностического и иного назначения найдены
во многих палеолитических стоянках. Кстати, они были оформлены
там как бы по единому числовому коду в рамках семеричной модели
мира, а вариации вертикаль/горизонталь в разных культурах палеолита связывали числовую ритмику (кратность 3 или 4) и категории
изображенных персонажей, подобно этнографически зафиксированным примерам, при большей стабильности первой (триады вертикали, птицы, змеи) в разных экологических условиях плейстоцена и
голоцена, в различных социальных и культурных контекстах.

В Мальте палеолитическая бляха из бивня на тыльной стороне имеет рисунки трех змей, на лицевой — 7 спиралей из лунок, символы Луны и Солнца. Центральная спираль 7-ю витками соединяет край пластины с отверстием в ее центре, ритмично повторяя 243 лунки (цикл воспроизводства оленя и соответственно зимний период в календаре аборигенов Севера), тройки боковых спиралей лунками дополняют число дней до годового круга. Число 3 связывает символику верхнего мира на лицевой стороне бляхи и нижнего — на тыльной. Из первого во второй ведут 243 зимних дня по лункам спирали на поверхности изделия. И другой путь: в отверстие его и се центра,

вертикально пронзая поверхность насквозь и как бы "сжимая" время и пространство, подобно тому как это возможно в измененном состоянии сознания.

Таких примеров немало в палеолите. В Мальте система символов, зафиксированная на бляхе с календарем, так или иначе отражена и на других категориях изделий, в том числе на входящих в комплекс погребения (шаманского, по А.П.Окладникову), мальтийские узоры из 7-ми змей подобны тем, что украшают лечебный нагрудник у нанайцев, а сочетания на женских статуэтках изображений лица, овалов и спиралей как бы фокусируются на личинах Сикачи-Аляна. Поскольку в Мальте выявляются также изобразительные элементы, акцентирующие типичные моменты основных космогонических сюжетов североазиатской мифологии, речь идет о целостной системе изобразительных и устных мотивов, прослеживающихся от палеолита до этнографической современности, причем полнота передачи этой системы шаманизмом сопряжена с его специфическим даром знания.

Этот вывод подтверждается материалами других палеолитических стоянок. По соседству с мальтино-буретьской культурой в Иркутской стоянке наличествует комплекс изделий из бивня: концентрические кольца вложенные одно в другое, сфероид (сплюснутый шар), украшенный кольцевыми витками из 3-х линий, цилиндр с отверстием и симметричными кольцевыми нарезками, дважды сгруппированными по 7 и 5, а также подвески с отверстиями. Аналогии с упомянутыми элементами шаманской модели космической вертикали тут очевидны и могут пролить свет на многочисленные и не получившие пока удовлетворительного объяснения находки мустьерских и нижнепалеолитических изделий (древнейшие — в Олдувае) в виде сфероидов, шаров, дисков в сочетании с различными типами окружностей и триад. Особо значимы акценты такой символики в мустьерских погребениях, где и другие элементы вертикальной символики входят в сложный ритуальный комплекс (15).

Архаическая космология и шаманизм первобытнородовой общины сопряжены с этим комплексом, структурная основа коего неизменна на протяжении едва ли не всей первобытной истории, как, кстати, и структурная основа округлых в плане небольших жилищ стабильна от Олдувая до этнографической современности (у эскимосов и чукчей они обычно вмещают до 7-ми человек).

Известное сходство традиционного жилища с погребальным сооружением у ульчей, удэге, якутов, обских угров (16) при доминирующей вертикали в их сложных и древних (а по внешним деталям весьма различных) шаманских традициях предстает весомым аргументом в пользу гипотезы о возникновении этих традиций синхронно с формированием известных материальных технологий ранней истории первобытной культуры. Технология изготовления орудий, добывания огня, обустройства очага в центре жилища, крыши над ними по аналогии с треногой над огнем - так или иначе связаны с символикой вертикали (17), а ее интегрирующая роль по отношению к дому (как модели Вселенной и символу рода) и к погребальному ритуалу (как обряду перехода в иной мир) многократно подтверждается синхронным развитием как бы по единому коду (ритмическому, математическому, календарно-астрономическому) палеолитического искусства малых форм в жилищах и в погребальной обрядности, монументальных же - в ансамблях пещерных "картинных галерей" и "храмов" (18). В Ляско типично летнее святилище 16.500 лет назад было украшено сотнями фресок и композиций в горизонтальной последовательности пещерных залов и галерей, а ключевая для этого единого ансамбля композиция размещалась в труднодоступной низшей точке цилиндрического "колодца" на дне грота. В центре ее представлена уникальная сцена атаки зверя на человека (кстати, столь же уникальная для Сикачи-Аляна аналогичная сцена зеркально-симметрично изображена на камне №48, причем в сходном символическом контексте из 6-ти круглых знаков и прямой линии рядом с фигурой человека). М.Раппенглюк, учтя противостояние (вертикальную ось) "колодца" и Полярной звезды древнего небосвода. констатировал совпадение знаковых параметров сцены с Млечным путем, яркими созвездиями Орла, Лебедя и другими в "шаманской космографии палеолита" (компьютерная реконструкция совпадает с археологической (19)).

Народы Амура изучали карту звездного неба, как отметил еще Л.Я.Штернберг, в связи с земной жизнью: промысловый ход и нерест рыбы повторялся с астрономической точностью, регулы и роды у женщин совпадали во времени с фазовой цикличностью Луны, профилактикой здоровья занимались в момент определенного положения звездных триад (например, "голова Орла"). Вообще динамика процессов ночного неба нередко считалась важнее динамики процессов дневного, солнечного неба. Все это существенно для анализа сложных переплетений вертикальных и горизонтальных нитей в древней ткани шаманской космологии. Амурский регион с его сложными историческими и этнографическими процессами в этом отношении уникален, поскольку вместе со всеми арктическими культурами Тихоокеанского побережья позволяет разрабатывать проблематику не только во внутриобщинном и межэтническом аспектах, но и в межконтинентальном (Евразия перед заселением Австралии и Америки, варианты культурогенеза и его общий фонд, сопряженный с космической вертикалью).

Архаический фонд культурных традиций аборигенов Севера – это одновременно "живая Ляско" и "вторая Сорбонна" (по Жану Малори), проливающие свет на психологический аспект темы. Незримая ось вертикали в Ляско, как в шаманизме аборигенов Амура, Енисея. Америки или Австралии, ведет к необычным ракурсам мироздания, где диском можно обозначить Землю, Солнце, Луну, Венеру. Млечный Путь как абстрактно равноправные элементы единой системы, подобно современной математике или общей теории систем.

"Шаманская математика" (В.Г.Богораз) позволяет видеть и использовать многомерную "голограмму" незримых, но реальных и неотвратимых влияний макрокосма на микрокосм земной горизонтали (таковы дочеловеческие и внечеловеческие циклы синхронных влияний Солнца и Луны на биосферу, независимо от телесных и предметных мотиваций людей в любой точке планеты) в повседневных реалиях конкретной общины, благодаря особой направленности творческой мотивации одного из ее членов, в даре знания у коего с наибольшей полнотой действуют знания предков — от близких до дальних посредников между данным человеческим родом, биосферой, Вселенной.

Поиск шаманом особой духовной помощи и поддержки шел в зависимости от конкретной проблемной ситуации: среди предков своего рода, известных роду животных (от подводных и сухопутных до птиц – по всей вертикали биосферы), растений, литосферы, гидросферы, небесных светил и за их пределами. Затем следовали интуитивные поиски путей к согласованию массы разнозвучных мотивов до некого "момента истины" – решения проблемы в соответствии с таким "многоголосием" позиций; и, наконец, все завершалось

верификацией этого решения на исходном уровне повседневных реалий своей общины.

При всех внешних различиях нельзя не заметить внутреннего единства этнокультурно различных традиций шаманизма по такой последовательности в динамике ритуала, которая, между прочим, выявлена и в динамике научного творчества: подготовительная и инкубационная стадии предшествуют интуитивному озарению, а его неосознанно принятый результат затем верифицируется в исторически сложившихся категориях науки.

Кстати, расхождение данных об одном объекте, получаемых личностью из разных источников, с разных точек зрения ("когнитивный диссонанс" в терминах экспериментальной психологии) рассматривается как важный фактор мотивации творчества и в сфере науки, и в сфере архаической культуры с традициями шаманизма (20). Последние можно рассматривать и в свете принятого науковедением триединого подхода к анализу творческой деятельности в предметно-содержательном, общественноисторическом и личностно-психологическом аспектах, в разной степени проясняющих сложную сопряженность внутренней и внешней мотивации творчества (21).

Нейропсихологический анализ (22) феноменов, подобных некоторым внешним особенностям в проявлении дара знания, с одной стороны, обнаружил увеличение степеней свободы точных действий при постоянстве взаимостимулирующих связей качественно различных функций абстрактно-символического и конкретнообразного свойства (напр., в развитии сверхпамяти, сверхскоростных вычислений); с другой стороны, было установлено, что внутренняя мотивация интеллектуальных действий сохраняла целенаправленность на глубинных уровнях в тех случаях (например – счет, рисунок), когда внешние, поверхностные нарушения поведения и речи (при выключении соответствующих отделов из целостной системы функционирования мозга) сопоставимы с симптомами "шаманской болезни".

В этом смысле дар знания ведет от частного к целому на глубинном уровне внутренней мотивации, рациональной по сути в контексте данной культурной традиции, в каких бы внешне экзотических и странных формах он не преломлялся на поверхности процесса для постороннего наблюдателя. Соответственно, специфика шаманского целительства внутренне мотивируется восстановлением

целостности отношений (нарушенной недугом) организма со средой. в частности, ретроспективным путем выхода из "корпускулярных" границ ситуации в "волновой" аналог к истокам культуры и самого космоса с его изначальной целостностью. Тут доминирующая роль вертикальной оси, символически связующей миры и традиции предков, синхронно дополняется устной традицией многих этносов Амурского и других регионов. Кстати, во всех тунгусских и чукотско-корякских языках одним словом именуются а)процесс камлания. шаманство и б)передача накопленных исторических фактов и знаний (23), ибо разнообразные варианты абстрактных внеутилитарных представлений о мире интегрированы в даре знания как достоянии личном и общественном.

Взаимопроясняющее сближение психологических данных с археологическими и этнографическими (значение коих выходит далеко за пределы рассматриваемого региона) утверждает исходное и глубинное внутреннее единство различных исторически сложившихся путей постижения мира и места в нем человека. И убеждает в перспективности комплексного анализа проблем, связанных с даром знания, если XXI веку суждено стать временем наук о человеке.

* * * * * *

1.Смоляк А.В. Традиционное мировоззрение шаманов и шаманствующих у народов Амурского региона // Материалы конгресса "Шаманизм и иные традиционные верования и практики". Ч.2, М., 1999, с.222-241 (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т.5).

2. Окладников А.П. Петроглифы Нижнего Амура. Л., 1971.

3.Окладников А.П., Фролов Б.А. Древности Сибири: петроглифы, орнаменты, мифы // Наука и Человечество. Международный ежегодник. М., 1977. C.66-81.

4. Фролов Б.А. Представления о числе 7 у народов Сибири и Дальнего Востока // Бронзовый и железный век Сибири. Новосибирск, 1974, с.294-303; его же. Числа в графике палеолита. Новосибирск, 1974, с.48-53, 112-147; табл. 1-10, 54-61.

Интересно, что поиски в числах предельно точного праязыка поэзии сопрягались у Велемира Хлебникова (Утес из будущего. Элиста, 1988, с.67-69, 242) с мнением, что "самыми древними преданиями о прошлом людей" являются мифы аборигенов Амура; автор поэтически пересказал сюжет одного из вариантов предания о 3-х солнцах, сопутствующих амурским петроглифам (отпечаткам пальцев первых людей, их самих и фауны той поры, первого шаманского бубна и иных реалий, отпечатавшихся в расплавленном 3-мя солнцами базальте; изображения застыли в затвердевших скалах после исчезновения "'лишних" солнц, шаман передал свой дар тайге на этом берегу Амура – согласно мифологии его коренного населения).

5. Ярошевский М.Г. История психологии. М., 1975; Фресс П., Пиаже Ж. Экспериментальная психология. Вып.5. М., 1975; Хекхаузен Х. Мотивация и деятельность. Т.12. М., 1986; Проблемы научного творчества в современной психологии. М., 1971.

6.Золотарев А.М. Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск, 1939,

c.91.

7. Юнг К. Синхронистичность. М., 1997, с.237, 285-289 и др. Применительно к данным палеолита см.: Фролов Б.А. Предыстория шаманизма и психология творчества // Материалы конгресса "Шаманизм..." Ч.З. М., 2000 (в печати).

8. Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. М., 1978, с.24.

9. Уёмов А.И. Вещи, свойства, отношения. М., 1963; его же. Системный подход и общая теория систем. М., 1978; Урманцев Ю.А. Симметрия природы и природа симметрии. М., 1974; Система. Симметрия. Гармония. M., 1988.

10. Древняя астрономия: Небо и Человек. М., 1998, с.38-50.

11.Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение (Народы Нижнего Амура). М., 1991, с.10-32; ее же. Традиционное мировоззрение шаманов...

12. *Райт Г.* Свидетель колдовства. М., 1971, с.125-137.

13.Василевич Г.М. Эвенки. Л., 1969, с.234, 245; ее же. Дошаманские и шаманские верования эвенков // Сов. этнография. 1971. №5, с.56.

14. Мазин А.И. Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов.

Новосибирск, 1984, с.7-29, 70, 190-193; рис.1,6; табл. 1, 31-32, 44-47.

15. История первобытного общества. М., 1983, с.397-406; Григорьев $\Gamma. II.$ Палеолит Африки. Л., 1977; Палеолит Центральной и Восточной Азии. СПб. 1994, с.79, 94; Кучера С. Древнейшая история Китая. М., 1996, с.182. 189 и др.

Отмечу общую тенденцию: в традиции сохраняется исходная форма при смене материалов на все более легкие в обработке. Древнейшие сфероиды и шары - из самого твердого материала, базальта (застывшей вулканической лавы), их сменяют менее твердые кремневые и известняковые, позже - изготовленные из бивня мамонта, а последние образцы в этнографической современности – из дерева. Деревянный "вечный" календарь якутов в XIX в. сохранил форму палеолитического календаря, сделанного из бивня в Мальте. В недолговечных материалах сохраняются у нанайцев основные мотивы петроглифов Сикачи-Аляна, выполненных на глыбах базальта - свидетельствах древних извержений давно потухших вулканов. По наблюдениям вулканологов при извержениях потокам лавы сопутствуют раскаленные газы, создающие в атмосфере зеркальные отражения Солнца. Зрительные иллюзии "умножения" светила, синхронные кипению лавы, а с ее застыванием проходящие, в мифотворчестве мотивировали сближение дара знания с природным феноменом.

16. Соколова 3.П. Жилище народов Сибири (опыт типологии). М., 1998, с.176-184.

17. Демирханян А.Р., Фролов Б.А. Первобытная символика вертикали // Историко-филологический журнал. 1985, №3, с.68-86.

18. Фролов Б.А. Первобытная графика Европы. М., 1992, с.55-172; его же. Число в генезисе культуры // Сознание и физическая реальность. 1998, №6, с.3-16.

Примечательна аналогия между археологически документированным генезисом ритмики изображений от нарезок кратных 2, 3, 7 в ашеле до геометрических орнаментов - календарей и живописных монументальных ансамблей с теми же ритмами и числами в конце палеолита, с одной стороны, а с другой – этнографически фиксированной мотивировкой генезиса мира (числа – месяцы – живые организмы), даром знания в шаманизме: его специфическая ритмика настраивает "на волну предков", адекватность коей предельно очевидна уже в самом факте продолжения существования рода, традиции и хранящего ее посредника с миром предков. Это существенно для внутренней мотивации творчества в даре знания. Отсюда и перспективность информационной концепции генезиса искусства, аргументированной в издании: Первобытное искусство (проблема происхождения). Кемерово, 1998.

19. Rappenglück M. Eine Himmelskarte aus der Eiszeit? München, 1999.

20.См. например: Проблемы научного творчества... С.234-264; Школы в науке. М., 1977, с.291-300; Исследования по первобытной истории. М., 1992, с.191-207.

21. Фролов Б.А., Ярошевский М.Г. Внутренняя и внешняя мотивация как социогенные факторы научного творчества // Проблемы формирования социогенных потребностей. Тбилиси, 1974; Фролов Б.А. Первобытная графика... С.144-146; Проблемы научного творчества... С.204-264; Школы в науке...; Человек науки. М., 1974, с.173-188.

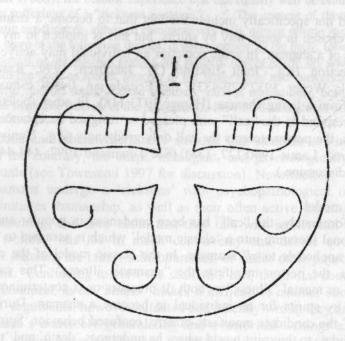
22. Лурия А.Р. Маленькая книжка о большой памяти. М., 1962; его же. Нейропсихология памяти. М., 1974; его же. Основы нейропсихологии. М., 1973, с.165-253.

23. Ревуненкова Е.В. Миф — обряд — религия. М., 1992, с.95; Смоляк А.В. Традиционное мировоззрение шаманов... С.228; Функ Д.А., Харитонова В.И. Шаманство или шаманизм? // "Избранники духов" — "Избравшие духов": традиционное шаманство и неошаманизм. Памяти В.Н.Басилова. М., 1999, с.69.

The gift of knowledge and the motivation of creativity

A well known Russian scientist considers the archeological finds on the territory of the Amur and the neighbouring regions (this is the region where A.V.Smolyak worked) in the context of the cosmological beliefs and shamanic knowledge of the peoples living on the territory. The encyclopedic education of the archeologist, ethnologist and ethnographist made it possible for B.A.Frolov to reconstruct on the base of the complex analysis of various materials the real astronomic knowledge which people had in the ancient times and at the same time to show their connection with the shamanic beliefs having estimated the specifics of the "shamanic knowledge" and also to comment on the question of the specifics of the "shamanic gift", "shamanic knowledge" taking into consideration the modern neurophysiology and psychology. The author especially noted the perspective of the complex analysis of the problems connected with the "shamanic knowledge" on the base of the modern data of various sciences.

(Translated by G.Shibaeva)



Joan B. Townsend THE SPIRIT CALL: SHAMANS AND NON-SHAMANS - A CRITIQUE

Introduction

The great variety of 'shaman' definitions in professional and popular publications creates considerable confusion and prevents the full understanding of what shamanism is or is not. Consequently, I proposed a working definition which puts forth a <u>set</u> of "essential criteria" and "related criteria" (Townsend 1997: 431-432). The <u>essential</u> criteria includes 1) direct contact (communication) with spirits, 2) control of spirits, 3) control of shamanic (altered) states of consciousness, 4) a "this worldly" (or material world) focus, and 5) soul flight (magical flight). There are several "related criteria" which are often, but not always, associated with shamanism. These included 1) the ability of the shaman to introduce spirits into his (1) body so that they could speak through him, 2) the ability to call the spirits to be present, 3) memory of at least some of the aspects of his altered state of consciousness, and 4) the ability to heal (2).

I did not specifically include the fact that to become a shaman one must be chosen in some way by spirits, but this is implicit in my understanding of a shaman. In some societies an individual may actively seek this selection (e.g., Inuit Eskimo (3): Jakobsen 1999, Rasmussen 1929:111; Weyer 1932:429-433); the Ecuadorian Jivaro (Shuar) buy powers from a living shaman (Harner 1973:118). In other societies, the elected respond to the "call" with pleased or resigned acceptance, while in others, the person accepts the call only grudgingly (e.g., Nunivak Yupik Eskimo. Lantis 1960:127, 138). (See Townsend 1997: 444-447 for a broader discussion.)

Classic model

Unfortunately, the "call" has been condensed in popular and some professional literature into a 'classic model' which is assumed to be universally applicable to <u>all</u> shamans. In the classic model of the call and initiation, the person manifests the "shamanic illness". This can be a physical or mental "illness" or both. It precedes or is conterminous with the call by spirits for an individual to become a shaman. During this "illness" the candidate manifests bizarre, confused behavior. Spirits take the candidate to the spirit world where he undergoes 'death' and 'rebirth'. During this terrifying experience the spirits attack him, dismember and

often consume his body, and then reconstitute it with mystical elements. This model <u>is</u> found in some societies, particularly Inuit, Siberian, and Australian Aborigine. (cf. Rasmussen 1929:111-114; Siikala 1978 e.g. p. 312, 314; Spencer and Gillen 1899:522-530).

In his study, <u>Shamanism</u>, Eliade (4) described the experience based on selected, but credible literature accounts of some of the Australian, Siberian, and Inuit. He then generalized from the specific to the universal.

... all the ecstatic experiences that determine the future shaman's vocation involve the traditional schema of an initiation ceremony: suffering, death, resurrection. Viewed from this angle, any "sickness-vocation" fills the role of an initiation; for the sufferings that it brings on correspond to initiatory tortures, the psychic isolation of "the elected" is the counterpart to the isolation and ritual solitude of initiation ceremonies, and the imminence of death felt by the sick man (pain, unconsciousness, etc.) recalls the symbolic death represented in almost all initiation ceremonies. . . . physical sufferings find their exact counterparts in terms of a (symbolic) initiatory death - for example, the dismemberment of the candidate's (the sick man's) body, the ecstatic experience that can equally well be brought on by the sufferings of a "sickness vocation" . . . The content of these first ecstatic experiences, although comparatively rich, almost always includes one or more of the following themes: dismemberment of the body, followed by a renewal of the internal organs and viscera; ascent to the sky and dialogue with the gods or spirits; descent to the underworld and conversations with spirits and the souls of dead shamans; various revelations, both religious and shamanic (secrets of the profession) (1964:33-34 Emphasis mine).

Eliade and other writers have stressed that shamans are not crazy, but, on the contrary, are adept, intelligent, and psychologically normal individuals (see Townsend 1997 for discussion). Nevertheless, the view that shamans undergo a 'sickness' with psychopathological overtones which initiates shamanship, as well as their often active dancing, chanting, drumming, and their claim that they talk with spirits and travel to 'other worlds,' has led to much controversy and debate questioning whether shamans are crazy, schizophrenics, or suffer other psychological problems. Continuing to view the shaman's call, the initial contact with the supernatural, as an "illness" makes it difficult to counter such 'crazy shaman' arguments, however outdated and patently wrong they are.

Eliade's extremely generalizing and a-historical writings and other authors' studies have been picked up by popular writers such as Jeanne Achterberg (1985), Joseph Campbell (1959), and Joan Halifax (1981: 6-

7, 49,76, 78;1979:e.g., 1-21) who approach shamanism as the 'wounded healer archetype.' By 'healing himself' through the sickness and death ordeal and thereby accepting the role of shaman he can now heal others. Thus:

illness becomes the vehicle to a higher plane of consciousness . . . The shaman — and only the shaman — is a healer who has healed himself or herself, and as a healed healer, only he or she can truly know the territory of disease and death (Halifax 1979:11) (5)

It is provocative that in this description, it is <u>the shaman</u> who heals himself; apparently the spirits have nothing to do with it! The metaphor is used today in psychosymbolic and psychoanalytic applications. It has migrated into the "New Age", and neo-shaman/neo-paganism movements (see Townsend 1997:456-458).

There are two major problems with using the classic call and 'shamanic illness' as universal criteria of shamanism.

- not all novice shamans undergo the classic model of the call and ordeal with the spirits, and

- other people who I certainly would not consider to be shamans <u>do</u> undergo some kind of withdrawal, metaphysical experience, and 'return' with a new focus or reorientation to their lives. These experiences have some elements in common with the classic model of the call and 'shamanic illness'.

I will address these two points using examples in the remainder of this paper.

1. Call experiences of shamans that do not conform to the classic model

For examples of variations in the spirit call, I will use examples which I collected from four shamans during field work in Nepal (Townsend 1989, 1992; 1997) and one from the Tlingit of the Northwest Coast of North America although many other examples are available in the literature. Their call experiences differ from the classic ideal and also differ from one shaman to the next. Here are brief summaries of their accounts. While all had a mystical experience over an extended period of time, none described anything similar to the classic model from, for example, Siberia or Australia.

One shaman, a Hindu Chetri, began to tremble (6) before birth and was predestined to be a shaman. His shaman father died when he was

very young. On the death bed his father warned the family to keep the child from ritual pollution; he took the child's little finger, bit it slightly, and then died. The significance of biting the finger is not clear. Perhaps it was the father's method of passing on at least some of his shamanic ability to the child. When he was 6 years, he began to tremble and wanted to run away to the woods. This was because he had become ritually polluted. By 11 years old he began to go into trance use a drum. He then began to search for a teacher, but he contacted several before the right ones were found (Townsend 1989; 1997:446-447).

A Gurung shaman had no intention of becoming a shaman until, as an adolescent, he saw spirits (massans) that no one else could see. He was frightened because these were dangerous spirits. They did not contact him, however. Later, when he was about 14, he was herding cattle and fell asleep near the thunder god's temple. The thunder god (Bajra) appeared to him in a beautiful dream and called him to be a shaman. When he returned home, he fell into a trance for a week during which Bajra taught him a mantra and spoke through him. When he awoke, he entered his apprenticeship. His brother-in-law, a shaman, became his teacher. He was healthy as a child. After beginning the initial stages of his apprenticeship as a shaman, he did become sick occasionally because of witch and evil spirit attacks, but nothing serious. During the apprenticeship he had to swear to use his power only for good. After he became a full shaman, he and his family moved from their rural village to Kathmandu and he stopped actively practicing shamanism because of ridicule. There he was cheated out of considerable money in a business deal by his three partners. He became very angry with them and also he wanted to test his shamanic powers so he sent a bon (magical arrow shamans use against an enemy) toward them. Within a few weeks all three of the partners were dead. The spirits were angry because he broke his oath; a month later two of his young children died of a severe fever. He became depressed and suicidal until the thunder god came to him in a dream and told him to leave Kathmandu, return home, and begin again to practice shamanism (ibid.; see also Skafte 1992) (7).

When she was 7 years old, a Tamang woman was in the woods with her father and brother herding cattle. One night the "powerful shaman spirit" (ban-jhakri) captured her and took her to his cave where he began to initiate her into shamanism and taught her to drum. The next morning she was returned to her family and the shaman spirit did not contact her again until she was 10 years old. Again she was in the forest at night

when the spirit came and took her to his cave to teach her shamanic rituals. She was returned the next morning. Two years later he appeared at a shamanic healing ritual and took her for the last time to his cave where he taught her the mantras essential to being a shaman. This last spirit contact was witnessed by the whole village. She was not taken by the spirit again, but because of the spirit teacher's power she never needed to study with a living shaman. Rather, sometimes he comes in her dreams and teaches her more mantras which are necessary for a shaman's work. During the three contacts with the spirit she was not afraid and anxiously anticipated their next meeting (ibid.).

My last Nepal example is of also of a Tamang woman whom I will call Maga. The wife of well known Tamang shaman, she became a shaman herself when she was about 40. When her son became an adult, he married a woman who then fell in love with another man and ran away with him. This caused animosity between the Maga's family and the family of her former daughter-in-law. The daughter-in-law's mother was a witch, and she attacked Maga. Maga became ill off and on for seven years with chills and severe pains. Her hands became so rigid that she could not feed herself. Shamans were called and would heal her, but each time the witch attacked again and the illness returned.

Maga's deceased father-in-law had been a powerful shaman. At a big ceremony she began to tremble and go into trance. Shamans there performed a ritual for her and then her father-in-law's spirit began to speak through her. The shamans had her identify certain instruments he had owned, and it was determined that she was to become a shaman with her father-in-law's spirit as her primary teacher and helper. He teaches her in dreams and, she says, it is him who does the healings working through her. She said she has had no living teacher, but she is clearly influenced by her shaman husband. Since she became a shaman the witch has not attacked her and she has not been ill (Townsend 1992, 1997).

While Maga did experience an illness that led to her becoming a shaman, the illness was caused by the attack of a witch. It was not a call by spirits for her to become a shaman nor was it related to any spirit initiation. Her father-in-law's spirit was instrumental in her finally being healed and the witch vanquished.

On the Northwest Coast of North America, no individual Tlingit was born destined to be a shaman. A person normally became one by inheritance - being "infected" by the spirit of a dead shaman from his matrilineal lineage. At death the shaman's body was placed inside a wooden

grave house while the relatives fasted for eight days. The shaman's power and helping spirits were transferred to a relative, usually a nephew. This could be accomplished by the candidates handling the dead shaman's possessions; the one who felt the shaman's spirit come to him was his successor. Alternately, a relative wanting to inherit the spirit would go to the grave and spend the night lying in the grave house with the body. The subsequent infection by the shaman's spirit was manifest by an illness which caused problems until the new shaman learned to control it. The novice then went into the woods for a period of time to gain helping spirits (De Laguna 1972:673-676; Kan 1989:120). Going hear a shaman's grave house or coming into contact with his paraphernalia was very dangerous to anyone not ritually prepared or authorized, and the elected novice shaman did become ill (De Laguna 1972: 674). Nevertheless, there seems to be no strong fear related to receiving the dead shaman's spirit or in the later quest to gain other helping spirits. Becoming a shaman on the Northwest Coast did have some potential advantages in the form of possible wealth or political power in spite of the lifelong taboos and restrictions imposed on him.

In the Nepal and Tlingit examples, the novice shamans did experience a call involving various kinds of contact with spirits and transcendent experiences where they gained critical knowledge. The shamans continue their learning, some by studying with other shamans, and often for a lifetime through spirits who come in dreams to teach them. I never heard Nepali experiences of extreme fear, dismemberment, or imminent death such as that Eliade and other authors discuss, although of course they could possibly occur there. The same is true of Tlingit.

There is clearly a change in status, role, and in mystical thinking when a shaman receives a call. Some kind of major change in symbolism as well as life orientation, focus, and meaning usually will be found moving the novice from the old status, through a transitional (liminal), state and finally to "rebirth" or "reorientation" as a changed being ready to begin his apprenticeship and advancement as a full shaman (cf. Blacker 1975:27; Hitchcock 1976:167; Townsend 1989,1992,1997; compare Turner 1969).

2. Change in focus and life transformation in non-shamanic cultures

The phenomenon of a major transition from one state to another is found throughout the world in a range of situations. It is not limited to small societies or to shamans. This can be demonstrated by looking at the experiences of some people who have undergone such changes that have reoriented, refocused, and transformed their lives and concentrated their lives on a mission. Sometimes these stories contain episodes of physical illness but more commonly they involve what psychoanalysts might term mental or psychopathological illness — or, more correctly 'creative illness' (Ellenberger 1970, see Discussion below,).

Secular Experiences

Carl Gustav Jung (1875-1961), a Swiss psychiatrist, was a solitary person throughout his life. As a child, he had frightening visions.

At night mother was strange and mysterious. One night I saw coming from her door a faintly luminous indefinite figure whose head detached itself from the neck and floated along in front of it, in the air, like a little moon. . . . I saw a tiny ball at a great distance; gradually it approached, growing steadily into a monstrous and suffocating object (Storr 1996:89; Jung 1963:327).

After ending his association with Sigmund Freud in 1913 he experienced feelings of uncertainty and a sense of pressure that "seemed to be moving outwards, as though there were something in the air" (Storr 1996:90). The atmosphere seemed darker and he began to confuse inner and outer. Soon after, he had visions over several weeks; he saw much blood, a huge flood in which many thousands drowned, and a new ice age that would destroy everything. Until the end of World War I, he continued to experience more frightening hallucinations and long periods of psychological disturbances, or 'creative illness' (Storr 1996, 85-89; Ellenberger1970:447-448). It was during this period that he also felt he gained his most significant insights and a new revelation. He considered his visions prophetic, and later he claimed to be a prophet because he thought he was granted special insight (Storr 1996:85, 91). His ideas of the "individuation process", the collective unconscious, archetypes, and the importance of the "inner voice" grew from these experiences. Today, Jung's ideas are becoming popular not only in professional circles, but particularly in individualist new religious movements. For some people his work and his concept of the "God within" provides an alternative to spiritual beliefs. His life's work, according to Storr (ibid., 88, 93), was attempt to find a substitute for the religious faith he had lost. His frightening visions bear some resemblance to the classic shamanic model but the spirit content, after his childhood visions, is not as strong as it usually is in shamanism.

The founders of the universalist religions experienced a withdrawal, mystical experience and a return with a clear mission. Siddhartha Gautama, the Buddha (c. 563-483 B.C.E.) renounced his secular life, abandoned his family, and became an extreme ascetic, searching for the escape from suffering and death. Excessive ascetic life did not produce results. He ultimately chose 'the middle way', reaching enlightenment under a bodhi tree. After attaining nirvana, he wandered with his disciples teaching. His mystical experiences led to the establishment of Buddhism (e.g., Bowker, ed. 1997:169). Muhammad (c. 570-632 C.E.) at an early age experienced a visitation by two angels who "opened his chest and stirred their hands inside" (Bowker, ed. 1997:662). During his subsequent search for 'the truth of God' and religion, other mystical experiences occurred. In adulthood he often went into isolation in a cave. Initially he felt he was insane and considered suicide. Then he experienced the strong presence of the angel Gabriel who repeated three times "recite" and felt words coming through him. This and many subsequent revelations became the Qur'an. He came to realize there was only one God. His preaching in polytheistic Mecca was greeted with great hostility, but ultimately the movement consolidated into Islam (Ibid., 662-663). Jesus Christ (c. 1-33 C.E.) was baptized by John the Baptist during which the 'heavens opened', a dove descended, and God spoke identifying him as his son. Jesus then withdrew into the wilderness for 40 days. There he fasted, abstaining from both food and water, and was ministered to by angels. The devil tempted him three times but he resisted. Subsequently, he began his ministry (Bible: Matthew 3-4; Mark 1; Luke 4). Of the three, Muhammad's visions seem to be the closest to the classic shamanic model.

A more sudden ecstatic experience and abrupt change in life focus occurred after Jesus's crucifixion when Saint Paul (Saul), was persecuting Christians. Paul's call occurred when suddenly a bright light surrounded him on the road to Damascus. He and the people with him heard Jesus's voice asking Paul why he was persecuting him. Paul was then ordered to continue to Damascus. After the mystical experience, Paul discovered he was blind; he regained his sight 3 days later when a follower of Jesus healed him (Bible. Acts of the Apostles 9). Soon after, he began to preach and became one of the most important interpreters of Christianity. Paul's call, brief illness, and abrupt life transformation is reminiscent of shamanism.

The Medieval and early Renaissance Christian Church history is full of mystics who experienced similar encounters with the spirit world. These experiences changed their lives and led to their deep involvement in the evolution of the church.

Saint Ignatius of Lovola (ca. 1491-1556). In 1521 his leg was severely fractured in battle. He underwent a painful operation after which he was extremely depressed and expected to die. It was during this time that his transformation began as a result of "external misfortune rather than originating spontaneously from within" (Storr 1996:131). His long convalescence, spent in fantasy and contemplation, ended in a ecstatic vision of the Virgin Mary and Jesus. He became an ascetic, tortured himself, and prayed incessantly but still felt depressed and isolated from God. In 1522 friends found him unconscious and cared for him through a lengthy severe fever. Just prior to his fever he experienced a number of spiritual illuminations that marked the end of his depression and gave him special spiritual insights. Subsequently he had a number of visions of God, light, and the Holy Trinity from which he gained serenity, peace, and spiritual insight that set him on his new life's mission. He wrote extensively and is perhaps best know for founding the Society of Jesus the Jesuits.

Saint Teresa of Avila (1515-1582), the Spanish mystic, entered the Carmelite Convent as a nun at 21 and began to pursue the 'way of prayer.' During this period she experienced short episodes of what she called the "experience of Union" (Åkerberg 1983:283). Her "definitive conversion" occurred while reading the Confessions of St. Augustine (ibid., 281, note 17).

... after many years marked by serious illness and increasingly rigorous religious exercises, she experienced a profound awakening, involving visions of Jesus Christ, hell, angels, and demons; at times she felt sharp pains that she claimed were caused by the tip of an angel's lance piercing her heart (Encarta 2000).

These experiences are reminiscent of the classic shaman's initiation. Her mystical experiences continued throughout her life and from these she outlined her stages of prayer. Initially "man releases the majority of the faculties of the soul," (Åkerberg 1983:287). In the last stage the person is totally released from waking consciousness; she tries to describe what is experienced during total "union" or rapture (Åkerberg 1983: 287)(8). This also resembles experiences reported by Siberian, Inuit, and Australian shamans. She reformed the Carmelite order and founded the

religious order of Discalced (Barefoot) Caremlites (Åkerberg 1983; Encarta 2000; Teresian Carmel 2000).

Leaders of the recent major new religious movements have also had withdrawals, mystical experiences and, consequently, a change in life focus that show similarities with shamanism.

Sun Myung Moon is the founder and leader of the new religious movement Unification Church, popularly known as the Moonies. His movement is a blend of Korean and Christian theologies. Born in North Korea in 1920, he was a quiet, serious child who spent considerable time alone. His family converted to Christian Presbyterianism when he was 10. On Easter Sunday morning, 1936, Jesus appeared and told him that he had been chosen to complete Jesus's mission. The next nine years were spent in prayer and struggle with his commission. He experienced many "spiritual battles with cosmic forces of evil" (Sontag 1977:78). During this time he discovered the Principle which was later the basis of the Divine Principle, the primary theological book of the Unification Church. Following the end of World War II, he began his public mission in North Korea. He was arrested by the Russian Communist regime there and severely persecuted in prison and in a labor camp. After the United Nations entered the Korean War, he was freed in 1950 and fled to South Korea where he began to preach the Principle. The mission spread to Japan and in 1959 to the United States. It has since spread to 120 countries (ibid., 78-80). His conversion experience and subsequent persecutions or struggles are typical of major religious leaders. His early visitation from Jesus, later spiritual battles and receipt of teachings from God have shamanic similarities, but his later trials were from humans not from spirits.

Bhagwan Shree Rajneesh (1931-1990), born in India, became a new religious movement leader in the 1970s and 1980s in North America based in the state of Oregon. According to Storr (1996:46-63), he was isolated and self-absorbed but intelligent. As a child he suffered from a number of physical and psychological illnesses including depersonalization, loss of confidence, and once, a feeling that his body and spirit had disintegrated. At 21, he experienced "enlightenment" over a period "of seven days during which he ceased to strive, seek, or struggle, but passively let go and waited. He entered an ecstatic state in which 'everything became luminous, alive and beautiful" (ibid., 49) and he described the feeling as "mad with blissfulness" (ibid.). The ecstatic experience changed his life and he began recruiting followers. Periods of depression continued and several times he withdrew for weeks. After his move to his

Oregon ranch with his followers, rumors of sexual and financial improprieties, and autocratic rule led the government to arrest and deport him back to India in 1985. He died five years later. His illnesses preceding his "enlightenment" and refocus of his life suggest similarities with some shamanic experiences.

North American native societies have produced a number of leaders who experienced some form of spirit contact, call, and withdrawal which led them to change their life focus. Their calls were not to be shamans but as prophets to create religious movements.

One famous example is Wovoka (late 19th century) who lived in the desert area of Nevada in the Western United States. He was a solitary, contemplative person. He became attached to the white Wilson family of ranchers, and was named Jack Wilson. He received his great revelation during a high fever. During an eclipse of the sun (probably in 1898) he 'fell asleep' or 'died' and was taken to the spirit world. There he saw God and all the people who had died. God told him to tell his people to be peaceful, honest, and love each other. If they did these things, and followed the rituals they would be united with their friends, living and dead, on a regenerated earth and there would be no more death, sickness, or old age (Mooney 1896:14, 19). The whites would be removed. God then gave him a dance which his people were to perform to speed the realization of his prophesies. Finally God gave him the power to affect the weather. Wovoka returned to earth and began his preaching and demonstrating his great powers. He was considered a prophet, a messiah, but not a shaman. His movement was known as the Ghost Dance.

Discussion

The classic model of the spirit call and 'shamanic illness' consists of physical and mental manifestations. The frightening attack, dismemberment, and reconstitution of the candidate by spirits occurs with the spirit call, and the person emerges as a novice shaman. Nevertheless, while the spirit call in some form is fundamental, the psychopathological 'shamanic illness' is <u>not</u> a universal phenomenon of shamanism as I have shown with a few examples from Nepal and the Northwest Coast.

The popular 'wounded healer' metaphor that derives from the "shamanic illness" model, I suggest, is the invention of Western writers. Neither of these characteristics can be used as one of the <u>essential</u> or <u>defining</u> criteria of shamanism (Townsend 1997:431-433). As I observed above, the 'wounded healer' metaphor is the antithesis of shamanism and

completely contrary even to the classic model of the spirit attack, destruction and reconstruction of the novice shaman. The wounded healer heals himself and is, therefore, able to heal others. There is no place in this metaphor for the spirit world. In marked contrast, in societies where the classic attack/dismemberment/reconstitution scenario does occur, the attacking spirits reconstitute or heal the novice. Subsequently, regardless of whether or not the call and initiation was "classic", the shaman heals by spirits working through him or with the assistance of spirits. Technically, shamans do not heal solely on their own; assistance comes from his spirit helpers. He also makes journeys, normally with his spirit protectors, to the other world to gain specific help from other spirits and deities and locate stolen or lost souls of sick individuals.

I agree that people do undergo some major form of transition when called by spirits to be a shaman, but this is not limited to shamans. Echoing Eliade's generalized description of the ecstatic experience which I cited above, psychologists have observed this phenomenon in Western society in secular and religious contexts. Unfortunately, they couch the experiences in illness or psychopathological terms.

Storr provided several examples in his discussion of 'gurus' (innovative leaders). He observed that often

... the guru's <u>new insight follows a period of mental distress or physical illness in which the guru has been fruitlessly searching for an answer to his own emotional problems.</u> . . the distress of chaos followed by the establishment of a new order is a typical course of events which takes place in all creative activity, whether in the arts or the sciences. . . Those who embrace religious revelations . . . tend to see them as unshakeable and permanent (1996:xiv, Emphasis mine).

The psychiatrist Ellenberger refers to this experience as a "creative illness" which

occurs in various settings and is to be found among shamans, among the mystics of various religions, in certain philosophers and creative writers...

A creative illness succeeds a period of intense preoccupation with an idea and search for a certain truth. It is a polymorphous condition that can take the shape of depression, neurosis, psychosomatic ailments, or even psychosis. Whatever the symptoms, they are felt as painful, if not agonizing, by the subject, with alternative periods of alleviation and worsening. Throughout the illness the subject never loses the thread of his dominating preoccupation. It is often compatible with normal, professional activity and family life. But even if he keeps to his social activities, he is almost entirely absorbed with himself. He suffers from feelings of utter isolation, even

when he has a mentor who guides him through the ordeal (like the shaman apprentice with his master). The termination is often rapid and marked by a phase of exhilaration. The subject emerges from his ordeal with a permanent transformation in his personality and the conviction that he has discovered a great truth or a new spiritual world (1970:447-448, Emphasis mine).

In the same psychoanalytic vein, British psychiatrist R. D. Laing argued that psychosis is a path to higher wisdom. Such broad generalities are not verified by case histories of shamans or westerners.

Probably because many of these researchers are in fields dealing with psychological *pathologies*, they see the phenomena of spirit contact and life change in terms of physical or psychopathological "illness" including neurotic, psychotic, schizophrenic, and manic-depressive syndromes (e.g., Ellenberger 1970; Storr 1996) rather than a *spiritual* call and transformation. Abraham Maslow observed that "to the man who only has a hammer, everything he encounters begins to look like a nail" (9). Particularly Ellenberger's study (1970), which has been extensively referenced, seems to have a bit of a symbiotic relationship with the illness concept applied to the shaman call in other literature.

Mystic experiences, ecstatic or terrifying or both, which are life changing do occur among a large range of people, both in secular and religious contexts They do not all become shamans. Rather, they move into roles appropriate to their particular socio-cultural context. Some seem to share somewhat similar characteristics; often, but not always, they are solitary individuals, and sometimes have had previous illnesses. There are, however, a number of major differences.

While some shamans as well as other non-shamanic mystics had been searching for answers to metaphysical questions, others were not on a quest before they experienced contact with the transcendent. The search for "an answer to his own emotional problems" (Storr ibid.) does not seem to be particularly relevant for shamans or for some Christian mystics unless one assumes that in order for a person to have an encounter with spirits he must, by definition, have "emotional problems".

Some of the people in my non-shamanic examples do appear to have previously been searching for meaning or god(s) before their enlightenment. This is true of Jung, Gautama Buddha, Muhammad, Teresa, and Rajneesh. Of these, Jung, Teresa, and Rajneesh experienced illnesses that seem to be closely related to their subsequent mystical experience. Muhammad's vision of angels who opened his chest, and his later feeling that he was insane is closer to the classic call and illness model than other

examples. Other potential shamans, for example some Inuit and Yupik Eskimo and Ecuadorian Jívaro, actively search for visions and a call for reasons which may be secular as much as mystical. Similarly a Tlingit attempted to receive his dead shaman uncle's spirit in order to succeed him and perhaps acquire political as well as spiritual power. Nevertheless, in many cases the people had no intention of becoming a mystic or shaman until anomalous experiences cause them to change their focus and life direction. This is especially true of Maga, and the Gurung shaman, the Christian missionary Paul, and Ignatius of Loyola.

Some became shamans or mystics as a result of external non-mystical physical illnesses. Ignatius, originally a very secular individual, had a forced confinement and period of contemplation because of a severe battle injury. Then, through his own actions of searching using extreme prayer and self-mortification rather than as a result of spiritual input, he finally became very ill and then received the life transforming visions. Teresa's illness prior to her transcendent experience also seems mainly self-induced rather than spirit induced. Maga became a shaman to stop witch attacks which were caused by secular animosity, not spiritual causes. Wovoka's illness seems to have been non-mystical, but the coincidence with the solar eclipse may have conditioned his first vision. His later ones do not seem to have been related to illness.

In contrast, the Chetri shaman and Jesus were "destined" to be shaman or messiah before birth. Others were selected by spirits or God, presumably after their births, but without their choice or, apparently, any felt need to search for meaning. The female Tamang shaman was taken by the "powerful shaman spirit" as a young child to be instructed. The Gurung shaman first simply saw spirits parading along a path. He later experienced a trance. Paul was suddenly accosted by Jesus in a mystical encounter when travelling to Damascus to further persecute Jesus's followers. Moon's visionary experiences were uninvited and spirit induced. He was 16 when God spoke to him, but apparently he had been indoctrinated to some extent by Christian missionaries prior to this event. This may have triggered his initial visions. For the shamans discussed here the spirit call and initiation or indoctrination was not a severely traumatic event. Rather, some found it ecstatic. The non-shaman experiences also for the most part were not overly traumatic.

Shamans are a special category of healers and intermediaries between this world and the spirit world. Although they, mystics and others who encounter transcendent life transforming experiences do share some elements in common, it is essential to retain the distinction between shamans and other non-shamanic healers, mystics, religious leaders and innovators. It is the <u>complex of criteria</u> of shamanism that makes shamans unique. Without the clear distinction, the study of shamanism will be so confused that little useful research and understanding of the phenomena can result for either shamanic or non-shamanic practitioners.

The great variation in the 'call' — the experience of the transcendent which changes a person's life focus — and the events preceding and following the event(s) make broad generalizing summaries such as those of Eliade and Halifax with regard to shamanism and Storr and Ellenberger for all people affected people invalid and of little use for any real attempt to understand the phenomenon.

The problem of how to view a shamanic call or mystical experience in which spirits, deities or other supernatural entities or "powers" are encountered is an aspect of the broader dialogue between "science" and "religion". The positivist, scientific materialist position specifically excludes entertaining the idea of non-material entities of whatever kind. Therefore, the only recourse is to explain such encounters in psychopathological terms or relegate the stories to blatant fabrication. When the concept of 'illness' or pathology is removed from the call-transformation experience, the phenomenon can be viewed in an entirely different light and may open the experience to broader examinations. For example, if we negate the existence of god(s), spirits and alternate reality then we might explore whether such transcendent experiences are a normal aspect of human behavior. In this case we can expand our inquiries into the broader explanation of being human. On the other hand, if we accept the possibility of the existence of an alternate reality, the ability of that reality to impinge on and affect this reality, then our questions lead to a more intense exploration of this relationship and of the nature of reality.

* * * * * *

1. While it is politically correct to use both pronouns: she/he, I find it incredibly cumbersome to do so in this paper. Consequently, I have elected to retain the generic "he" to refer to both males and females. Where the reference is primarily to a woman, I will use the feminine; where it is primarily to a man I will make that clear.

2. The full text of my definition reads: (Townsend 1997:431-432)

«The entire raison d'être of shamanism is to interact with the spirit world for the benefit of those in the material world. All defining characteristics are related to that end. The most efficient method to implement this interaction is the

employment of altered states of consciousness. Drawing from this basis, a working definition includes the following criteria:

Essential criteria:

- 1. <u>direct contact (communication) with spirits</u>. Spirits may be conceived of as forces of nature or <u>transcendent</u> energy as well as sentient beings, for example animal or human-like spirits. A corollary is the belief in the existence of spirits and/or transcendent "energy" and their ability to affect the material world. The shaman will have one or more special helping spirits for assistance and protection.
- 2. <u>control of spirits</u>. As a "master of spirits," the shaman controls one or more spirits; they do not control him.
- 3. control of shamanic (altered) states of consciousness (SSC) The SSC is the usual method through which spirits are dealt with. (also called trance or ecstasy)
- 4. a "this worldly" [or material world] focus: The SSC is used for the benefit of individuals and the community, rather than for the shaman's personal enlightenment or progression of his soul.
- 5. <u>soul flight</u>. (magical flight): The shaman has the ability to separate the soul from the body while living and travel in the spirit world or to use a tutelary spirit or a "familiar" for that purpose.

 Related criteria:
- 6. <u>introduction of spirits into the shaman' body</u>. spirits may speak through the shaman

and/or

- 7. The shaman has the ability to call in spirits to be present at a séance or counsel him without necessarily possessing him.
 - 8. memory: The shaman remembers at least some aspects of the SSC
- 9. <u>healing:</u> The healing of physical, psychological or emotional illnesses is a major focus.

This <u>complex</u> of criteria sets the phenomenon I define as "shamanism" apart from other similar phenomena which <u>may</u> have developed from or along-side of shamanism,»

- 3. Eskimoan people are divided into two major ethnic and linguistic groups. Inuit are found from Greenland to Norton Sound, Alaska. Yupik are the larger group. They are found south of Norton Sound, in far eastern Siberia, the Bering Sea islands, Kodiak Island, and along the Alaska Pacific Rim to the Chugach of Prince William Sound.
- 4.In English and perhaps in non-English religious studies, Eliade's <u>Shamanism: Archaic States of Ecstasy</u> (1964) has had a major impact on both academic and popular ideas about shamanism. He looked at shamanism as a wordwide phenomenon, generalizing from specific cases to the universal so that, unfortunately, he assumed that specific characteristics which are found in some regions apply equally to all societies of the world where shamanism is found. In

addition, his approach is clearly a-historical. Further, he never conducted field work; he relied solely on the usually reputable published materials of others.

5.It is likely that this kind of argument derives in part from R. D. Laing's theory of psychosis as a path to higher wisdom (cf. Storr 1996:xvi), and possibly Henri Ellenberger's (1970) concept of 'creative illness.'

6. Trembling is one characteristic of Nepali shamans. At the beginning of a ritual the shaman will drum and chant in front of his altar to call spirits. Then he will begin to shake, or «tremble»; the spirits have arrived and his altered state of consciousness («trance») is underway.

7.In a second version of this story, the spirit is that of a «wise shaman spirit» (Suna Jhakri, one of the broader category of Ban jhakri) rather than the thunder god. Bajra who appeared to the Gurung shaman and became his teacher. Peter Skafte and I worked together in 1989 and 1992 during which we obtained the stories from the Chetri, Tamang woman and Gurung man. The material from Maga, the second Tamang shaman woman is from my own research.

8. Åkerberg (1983) takes his references to Teresa's mystical experiences

from Librio de la Vida. [Life] (1565).

9. There are several variations of this quotation by Abraham Maslow including «when the only tool you have is a hammer, you tend to treat everything as if it were a nail.»

Achterberg, Jeanne, 1985 Imagery in Healing: Shamanism and Modern Medicine. Boston: Shambhala.

Åkerberg, Hans, 1982 The Unio Mystica of Teresa of Avila: Two Classical Presentations in the Light of Psychology. In: Religious Ecstasy. Nils G. Holm, editor. Stockholm: Almqvist & Wiksell. Pp. 275-306.

Berger, Peter L., 1969 A Rumour of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural. Baltimore: Penguin (Paging for Penguin Pelican series, 1971).

Bible, King James version, 1611 New Testament. Books of Matthew, Mark, and Luke.Blacker, Carmen, 1975 The Catalpa Bow: A Study of Shamanistic Practices in Japan. London: George Allen & Unwin Ltd.

Bowker, John (Ed.), 1997 The Oxford Dictionary of World Religions. Oxford: Oxford University Press.

Eliade, Mircea, 1964 Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy (translated by Willard R. Trask) Bollingen Series LXXVI. Princeton: Princeton University Press.

Ellenberger, Henri F., 1970 The Discovery of the Unconscious: The Histoy and Evolution of Dynamic Psychiatry. New York: Basic Books, Ind.

Encarta 2000 "Teresa of Ávıla, Saint," Microsoft® Encarta® Online Encyclopedia http://encarta.msn.com © 1997-2000 Microsoft Corporation. All rights reserved. (no author of the article given)

Halifax, Joan, 1982 Shaman, The Wounded Healer. New York: Crossroad. Halifax, Joan (Ed.), 1979 Shamanic Voices: A Survey of Visionary Narratives. New York: E. P. Dutton.

Harner, Michael The Jivaro: People of the Sacred Waterfall. New York: Anchor.

Hitchcock, John T., 1976 Aspects of Bhujel Shamanism. In: Spirit Possession in the Nepal Himalayas. John T. Hitchcock and Rex L. Jones, editors. New Delhi: Vikas Publishing House Pvt Ltd. 165-196.

Jakobsen, Merete Demant, 1999 Shamanism: Traditional and Contemporary Approaches to the Mastery of Spirits and Healing. New York: Berghahn Books.

Jung, Carl Gustav, 1963 Memories, Dreams, and Reflections. Edited by Aniela Jaffé, translated by Richaed and Clara Winston. London: Collins and Routledge & Kegan Paul.

Kan, Sergei, 1989 Symbolic Immortality: The Tlingit Potlatch of the Nine-

teenth Century. Washington: Smithsonian Institution Press

Laguna, Frederica de, 1972 Under Mount Saint Elias: The History and Culture of the Yakutat Tlingit. Smithsonian Contributions to Anthropology volume 7. Washington: Smithsonian Institution Press.

Lantis, Margaret, 1960 Eskimo Childhood and Interpersonal Relationships: Nunivak Biographies and Genealogies. American Ethnological Society. Seattle:

University of Washington Press.

Mooney, James, 1896 The Ghost Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890 Part 2, Fourteenth Annual Report of the Bureau of Ethnology. to the Secretary of the Smithsonian Institution. 1892-93. Washington: Government Printing Office. Reprinted: Chicago: Phoenix Books, University of Chicago Press.

Rasmussen, Knud, 1929 Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos Report of the Fifth Thule Expedition 1921-24. Vol 7. no 1. Copenhagen

Siikala, Anna-Leena, 1978 The Rite Technique of the Siberian Shaman. Folklore Fellows Communications No. 220. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia. Academia Scientiarum Fennica

Skafte, Peter, 1992 Called by the Spirits: Three Accounts of Shamanic Initiation from Nepal. Shaman's Drum: A Journal of Experiential Shamanism. spring, 27:46-52.

Sontag, Frederick, 1977 Sun Myung Moon and the Unification Church. Nashville TN: Abingdon.

Spencer, Baldwin and F. J. Gillen, 1899 The Native Tribes of Central Australia. London: Macmillan and Co., Ltd. (1968. New York: Dover reprint)

Storr, Anthony, 1996 Feet of Clay: Saints, Sinners, and Madmen: A Study of Gurus. New York: The Free Press.

Teresian Carmel, 2000 Province of the Teresian Carmel in Austrian province of the Teresian Carmel, Europe. http://www.ocd.or.at/eng/ocd.htm. Webmaster@karmel.a

Townsend, Joan B., 1989 Field notes, Nepal

Townsend, Joan B., 1992 Field notes, Nepal

Townsend, Joan B., 1997 Shamanism. In: Anthropology of Religion: A Handbook. Stephen Glazier, editor. Westport, CT: Greenwood. Pp. 429-469.

Turner, Victor W., 1969 The Ritual Process: Structure and Anti-Structure.

Chicago: Aldine Publishing Company.

Weyer, Edward Moffat, Jr., 1932 The Eskimos: Their Environment and Folkways. New Haven: Yale University Press. Reprinted 1962. Hamden, CT: Archon Books.

* * * * * *

Зов духов: шаманы и не шаманы (критические заметки)

"Классическая модель" шаманского призыва и "шаманской болезни". построенная на сибирских, иннуитских и австралийских данных, описывает исследуемый феномен как физическое и/или психическое заболевание. Кандидат в шаманы ведет себя странным образом. Духи забирают его в свой мир, где будущий шаман испытывает ужасающие переживания: духи нападают на него, расчленяют и зачастую пожирают тело, а затем воссоздают его, используя мистические элементы. Избранник духов таким образом исцеляется от "болезни" и вступает на путь ученичества.

Данная модель, будучи в некоторых аспектах фундаментальной, вместе с тем не является репрезентативной применительно к опыту всех шаманов. При использовании классического шаманского призыва и "шаманской болезни" в качестве универсальных критериев, возникают две основные проблемы: 1) не все кандидаты в шаманы призываются духами и проходят тяжкие испытания в их мире; 2) другие люди, которых я никак не могу отнести к шаманам, проходят через стадии отчуждения от повседневности, метафизических переживаний и возвращения в жизнь с новыми целями или измененной системой ценностей. Переживания этих людей имеют общие элементы с классической моделью зова духов и "шаманской болезнью".

Я привожу четыре примера шаманского призыва у непальских шаманов и один - у шамана-тлингита с Северо-западного побережья. Они различаются между собой и ни один не совпадает с классической моделью. Далее я привожу примеры из жизни людей (не шаманов), имеющих трансцендентный, преобразующий опыт, определивший цель и смысл их жизни. Это: психиатр Карл Юнг, основа-

тели мировых религий (Будда, Мухамед, Христос), христианские подвижники (Св. Павел, Св. Игнатий Лойола, Св. Тереза Авильская), "гуру" новых религиозных движений (Сан Мэн-Мун, Бхагван Шри Радниш), "мессия" северо-американских индейцев (Вовока).

В статье рассматриваются несколько смежных вопросов. Метафора "увечного целителя" обнаруживается во многих популярных и профессиональных работах, и эта метафора является производной от классической модели шаманского призыва, "шаманской болезни" и ужасающей инициации. В этой модели шаман исцеляет себя сам во время инициации, а затем обретает способность исцелять других; здесь нет места для духов. В социумах с классическим шаманским призывом и "шаманской болезнью" новичка-шамана исцеляют духи. Метафора "увечного целителя" является антитезой шаманизма.

"Шаманская болезнь" зачастую рассматривалась как психическая патология. Это привело к длительной дискуссии о том, безумен шаман или нет.

Вопрос о том, как рассматривать шаманский призыв, т.е. мистический опыт встречи с духами, является одним из важнейших в диалоге науки и религии. Материалистическая позиция по определению исключает идею наличия нематериальных сущностей. При такой установке феномен может быть объяснен лишь в терминах психопатологии или лжи. Когда мы убираем концепцию "болезнь/психопатология" из рассмотрения опыта "призыв/ трансформация", то последний видится в совершенно ином свете и возникает возможность новых интерпретаций. Если мы отрицаем существование духов и альтернативной реальности, то мы можем исследовать, являются ли подобные трансцендентные опыты нормальной составляющей человеческого существования и изучать, таким образом, новые аспекты феномена человеческого бытия. Если мы допустим наличие альтернативной реальности, ее способность вторгаться в нашу реальность и воздействовать на нее, то от нас потребуются более глубокие исследования как этих воздействий, так и самой природы реальности.

(Перевод М.Н.Ошурковы)

В.И.Харитонова "НЕ В ВОЛЕ ЧЕЛОВЕКА СТАТЬ ШАМАНОМ"?

«Нам говорили, что отдельным лицам, больным шаманской болезнью, удавалось избавиться от домогательств духов, не становясь при этом шаманами. По утверждению нанайцев, таких случаев было очень мало, эти люби были «очень сильны духом».

(Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение (Народы Нижнего Амура). М., 1991, с. 40)

Вводные замечания

Мифологию шаманского дара создавали как сами шаманы и «шаманствующие» (1), так и исследователи этого по-своему уникального явления, что вполне естественно: первым было чрезвычайно трудно оценивать истинность феномена в силу сложности его объективизации «изнутри» самих себя, а вторым – невозможно увидеть его в истинном свете «снаружи», поскольку это одна из тех ситуаций, в которой никак не может быть «со стороны виднее». Затуманенности восприятия во многом способствовала сама историческая и научная действительность с запретами на существование и объективные трактовки «суеверных пережитков прошлого».

Современные исследования исихофизиологических и эниологических феноменов, еще и сейчас относимых к категории непознанных или сверхъестественных (2), позволяют пролить свет на многое в шаманской традиции и практике шаманов. Данные психологии, нейрофизиологии, биохимии, биофизики (3) и т.д., полученные при исследовании людей, обладающих способностями, аналогичными шаманским, раскрывают и таинства шаманизма. Надо отметить, что этому в немалой степени способствуют лица из нетрадиционной среды, приобщившиеся к шаманской практике или просто освоившие шаманские техники, и даже сами современные шаманы и неошаманы, понимающие бессмысленность сохранения «шаманских секретов» и продающие их или открывающие по каким-либо соображениям непосвященным. Шаманизм в наши дни перестает быть тайным знанием; он переходит в разряд психосутгестивных практик, которым можно обучиться на специальных курсах (4).

В создавшейся ситуации вполне реально оценить некоторые качества «шаманского дара» с научных позиций, придав логику здравомыслия метафизике таинственного. Этому могут способствовать многочисленные работы из области западной практической психо-

логии, в которых непознанные явления психики и шаманской практики в том числе изучались непредвзято, без идеологических и ложно материалистических научных шор (5). Богатейший материал и интересные наблюдения для продолжения исследовательских изысканий представлены в этнографических изданиях отечественных ученых (6), в том числе в скрупулезных трудах А.В.Смоляк (7).

Проблема «шаманского дара» остается в достаточной степени дискуссионной в аспектах специфики и принципов его обретения, своеобразия шаманских способностей, а также шаманского мировосприятия. Об обретении «шаманского дара», о «шаманской болезни», я писала в нескольких работах (8), поэтому вынужденно повторю некоторые выводы этих исследований.

«Шаманский дар» с психофизиологической точки зрения являет собой не что иное как способность человека входить в различные стадии измененного состояния сознания (т.е. в нейрофизиологическом плане «переключать» работу собственного мозга) и получать в этих состояниях необходимую информацию или оказывать требуемое воздействие (9). Обретение самого «дара» (способностей) предопределяется различными посылками: врожденными склонностями, «передачей духов» в стадии активного сна или «между сном и бодрствованием», обучением, психическими и физическими травмами, тяжелыми физическими заболеваниями (10) и т.д. Разнообразие способов обретения «дара» в конечном итоге сводимо, судя по всему, к некому единому процессу развития навыков работы мозга, управления собственным творческим потенциалом и организацией психоэнергетической деятельности.

Обретение «дара» может быть мгновенным или длительным, поэтапным. Освоение навыков обращения с ним обычно затянуто. Часто именно это ассоциируется с так называемой «шаманской болезнью», которая в психическом и нейрофизиологическом планах есть этап освоения перехода из обычного состояния сознания в различные стадии измененного и обретения навыков конкретной работы в них (11).

«Шаманскую болезнь» вряд ли стоит определять как разновидность нервно-психического заболевания, даже с уточнениями, будто бы она исчезает с началом практики камлания (12). Массовые материалы свидетельствуют о том, что, во-первых, «общение с духами» может быть спровоцировано как самими духами, так и искателем «шаманского дара» (13) при едином результате. Однако ученые в первом случае говорят обычно о «шаманской болезни», а во втором – о попытках вступить в контакт с духами, заключить с ними сделку или просто купить их у практикующего шамана (14).

Судя по всему, в данном вопросе есть целый ряд скрытых и откровенных противоречий. Во-первых, исследователи, говоря о болезни, имеют в виду различные ситуации: кто-то учитывает наличие физических страданий, серьезных психосоматических заболеваний, а кое-кто – только психические несуразности в поведении кандидата в шаманы. И если в одном случае очевидны болезненные проявления с многочисленными симптомами, которые обычно суммарно обозначаются с помощью каких-либо медицинских диагнозов (хотя в конце концов оказывается, что вылечить подходящими случаю методами нельзя), то во втором можно только дискутировать на тему о том, есть (было ли) собственно психическое заболевание. И здесь уже исследовательские резюме предопределяются различными причинами (от наличия собственного опыта общения с представителями шаманских практик до личного отношения к профессиональной медицине, психиатрии в частности).

В последние три-четыре десятилетия важную роль в этих оценках – особенно в работах психологов и тех, кто в своих комплексных исследованиях использует данные практической психологии, – играет философское восприятие понятия «болезнь» и назначения страданий в человеческом обществе. Если считать любые болезненные проявления психосоматического и даже чисто физического плана способом достижения «транслогических форм знания» (15), то шаманские страдания можно именовать как угодно, в том числе «болезнью», понимая, что «это, несомненно, высочайшая форма болезни, священная болезнь, которая создает возможность возникновения мистических и метафизических инсайтов» (16).

Разобщенность восприятия шаманского становления, видимо, не замечается учеными вследствие того, что в отечественном шамановедении укоренился постулат о мучении кандидата духами, о «шаманской болезни» как обязательном этапе становления. Отмечу, что в славяноведении, где не акцентируется элемент борьбы колдуна с «нечистыми» (духами), наоборот, обычно речь идет о попытках получить духов и подчинить их себе. Между тем то и другое присутствует как в шаманизме, так и в колдовстве. «Шаманская болезнь» и шамана, и колдуна, и любого иного кандидата на обретение «сверхзнания» есть всего лишь свидстельство о временной разба-

лансированности работы мозга, о неумении контролировать переключение его из одного состояния в другое (отчасти это сродни обучению праворукости в детстве - 17). Как только кандидат овладевает этим навыком самостоятельно или с помощью учителя (напомню известное: с помощью наставника всегда значительно быстрее чем самостоятельно), то так называемая «болезнь» тут же исчезает. Разумеется, камлать для этого совсем необязательно, ведь в практике ведунов, колдунов и магов обретение навыка ведет к медитативной, аффективно-медитативной или инсайтной техникам. Отсутствует же обычно «шаманская болезнь» там, где изначально имеется наставник (т.е. при активном пути обретения шаманского знания/дара — по Л.Я.Штернбергу).

Таким образом, известный тезис о «шаманской болезни» в его варианте признания шаманов психически больными людьми или временно больными и выздоравливающими с началом практики вряд ли стоит считать состоятельным, не говоря даже о том, что настоящие шаманы, колдуны и прочие адепты подобного знания – это, как известно, люди, являющие собой образцы психофизического здоровья, которым можно только позавидовать.

В ситуации с «шаманской болезнью» есть еще одна сложность. Дело в том, что в реальности вполне возможны случаи, когда адепт магико-мистической практики любого рода (не только шаман) может, например, вследствие чрезмерной эксплуатации собственных способностей утратить четкость контроля за своей психической и нейрофизиологической работой (часто связано с погоней за наживой и стремлением увеличить число клиентов). И тогда исподволь, а в некоторых случаях стремительно к человеку начинает возвращаться «шаманская болезнь» («духи начинают мучить и наказывать ослушника»), точнее - у него развивается психическое заболевание (18) обычно маниакально-шизофренического характера: он перестает отличать то, что именуют энергоинформационными сведениями, от галлюцинаторных шумов, невольно выдавая одно за другое. Естественно, свидетельства о таких горе-адептах (а их появляется немало, особенно в периоды тяжелых социально-экономических потрясений) приводят исследователей к заключениям о психическом нездоровье шаманов и других обладателей необычных качеств и свойств человеческого организма. Тем более, что «сверхвозможности» не только сосуществуют с психическими аномалиями, но часто и граничат с ними (19).

Очевидно, что самые общие, по крайней мере, процессы в шаманизме непосредственно зависят от человека, от его психофизических возможностей. Вопрос о том, становиться или нет шаманом, мог решаться с позиции личного желания при учете идеологической и социально-экономической ситуации; фактов, подтверждающих это, довольно много. Избранник мог «договориться с духами» и не стать шаманом, а направить свою творческую энергию в иное русло (20). если шаманская деятельность была ему обременительна. У человека имелась возможность договора, например, с верховным владыкой шаманов. В хакасской традиции "избранник духов" мог обратиться непосредственно к Ада и просить его об избавлении от «шаманского дара». Так поступила одна из моих информаторов (К., 50л.), которая в подростковом возрасте осознала свое избранничество: мать посоветовала ей обратиться непосредственно к Ада с просьбой об избавлении от «шаманского дара», что она и сделала в состоянии полусна-полубреда во время болезни. Девушка вышла из психофизического кризиса, однако на протяжении всей жизни «духи мстят» ей за отказ от ее непосредственного предназначения. (21)

Интересны попытки избавиться от избранничества авторитарным путем. Например, один из современных тувинских шаманов О.Б.Дагби, когда ему начали являться духи, пытался с ними воевать, но, поскольку было очень страшно, то он в конце концов начал пить: в пьяном виде, по его признанию, он меньше боялся «чертей» и «гонял их». В состоянии запоя «избранник духов» случайно встретился с К.Т.Дончун-оолом, руководителем тувинского шаманского общества «Дунгур», который объяснил Олегу Болаш-ооловичу суть происходящего с ним и через некоторое время «открыл шаманский путь». В настоящее время этот шаман особенно любит проводить очистительные обряды, поскольку, как считают его коллеги и он сам, лучше других «гоняет чертей». (22)

Обратим внимание на то, что в тех магико-мистических практиках, в которых преобладает магический компонент (а не мистический, как в шаманизме), человек оставляет за собой больше прав в распоряжении своей судьбой. Это четко прослеживается в деятельности магов и колдунов, которые, например, при желании имеют возможность «передать» свою силу и «нечистых духов»; правда, обычно это делается в глубокой старости. В шаманской традиции «избранник духов», отказываясь от контактов с ними и своей судьбы, все же остается в плену тех же духов, которые могут напомнить о себе в любой момент. Известно, что во многих случаях отказавшийся от «дара» избранник в конце концов не выдерживал и либо начинал камлать (хотя бы тайно), либо погибал.

Путешествия шамана: ШСС или ССШ?

Шаманские видения, появляющиеся в момент первых сигналов об избранничестве, могут быть различными по своим качественным характеристикам, не говоря уже о содержании. Понятно, что корни содержания, сюжетных элементов «контактов с духами» следует искать в первую очерель в духовной культуре этноса, фольклорномифологической составляющей ее (23), а качества проявления «контакта» связаны, очевидно, с особенностями психики конкретного человека и его возможностями в области погружения в измененные состояния сознания (24). Одним духи являются «во сне» (вероятно, в «пограничном» состоянии накануне пробуждения), к другим они приходят в галлюцинаторных видениях разного типа, плоть до осязания прямого и непосредственного физического контакта, третьи «вызывают» их из небытия творческими усилиями собственной фантазии. К «контактам с духами» можно присовокупить иныс свойства человеческой психики того же ряда: автописьмо, «яснеслышание», суперсенситивные озарения, иноговорение, неожиданное выявление маличия поэтического и музыкального таланта и т.д.

Очевидно, что этот комплекс особых свойств человеческого «Я» может рассматриваться как некая духовная трансформация личности, которая для многих людей, неспособных управлять неожиданной ломкой собственной психики, перерастает в психофизический кризис (25).

Шаманское становление, судя по всему, представляет собой двусторонний процесс. Избранник испытывает некие странные состояния, сопряженные с визуальными проявлениями за счет нейрофизиологических трансформаций в работе мозга (неслучайно большинство из проходящих активные стадии становления «сверхспособностей» жалуются на сильнейшие головные боли (26), преимущественно в зоне, близкой от глаз). Поскольку в традиционном обществе любой человек хорошо осведомлен о встречах будущих шаманов с духами, то кандидат, обучаясь такого рода контактам, по всей вероятности, в большинстве случаев сам моделирует свой «тонкий мир», придавая ему известные из фольклорномифологической традиции очертания. Именно поэтому картины

«шаманских Вселенных» специфичны для конкретных этнических культур, хотя в глубинных смыслах они практически идентичны и очень близки нешаманским (сказывается «общечеловеческое знание»). Обращаясь к психологической науке, можно говорить применительно к этому процессу о проявлениях подсознания и коллективного бессознательного (по К.-Г.Юнгу).

В свете анализируемых проблем стоит обратиться к данным нейрофизиологии. Например, есть экспериментальное заключение о наличии у сильных биооператоров, работающих медитативным путем погружения в ИСС, на фоновом ЭЭГ отсутствие заметного альфа-ритма даже при закрытых глазах, что свидетельствует, если о говорить о структурном обеспечении мозга, о лимбико-стволовом его характере (в отличие от доминирующего коркового и корковолимбического у иных испытуемых). Экспериментаторы сделали при этом важный вывод о том, что «у биооператоров, с одной стороны, преобладают процессы визуализации образов во время умственной деятельности, а с другой — такие особенности функционирования мозга обеспечиваются лимбико-стволовой активностью» (27).

Существуют также специальные нейрофизиологические исследования, показывающие, что в процессе введения перципиента в ИСС погружающийся проходит через ряд стадий (условно – 3), последнюю из которых сопровождает «как бы сноподобное состояние, ощущение «исчезновения» дыхания, «взор», направленный внутрь себя, при котором открываются определенные изображения» (28).

Ситуация видения цветных световых пятен, образов разной степени восприятия (от отдаленных и расплывчатых до реальных и четко ощущаемых, вместе с которыми погружающийся в ИСС действует в своем видении), характерна для тренингов с использованием шаманской техники М.Харнера. Там погружение в ИСС происходит с помощью ритма, задаваемого бубном, и волевой установки.

Очевидно, в разных случаях имеют место различные способы проявления образной сферы и контактов с ней. Моделирование «Вселенной шамана», как и ирреального мира представителя любой другой магико-мистической практики, происходит у каждого из кандидатов по-своему, в силу личностных психических и нейрофизиологических особенностей. На этом материале можно рассматривать специфику способностей сенсорно одаренных личностей: сведения об их собственных «тонкоматериальных Вселенных» с учетом качества видения и выявления фольклорно-мифологического, а так-

же личностно-биографического пласта позволяют исследователю, наблюдавшему информатора длительное время, анализировать как психофизическое состояние адепта, так и качество его информации.

При описании процессов стоит разграничивать, вводя специальные понятия, как минимум, фантазирование – свободный вымысел на определенную тему, творческое моделирование - создание и последующее воссоздание устойчиво повторяемых образов и ситуаций, четко воспринимаемых автором (29), экстрасенсорное моделирование - особый тип создания устойчивых образов и ситуаций, воспринимаемых и автором, и другими людьми в ИСС. (30)

Например, одна из наблюдаемых мною на протяжении 10 лет информатор С. (1949г.р.) с хорошо развитыми наследственными способностями четко демонстрирует в моменты эмоциональных личностных кризисов преобладание процесса творческого моделирования ситуаций на почве собственных фантазий вместо хорошо развитого у нее видения. Поскольку она - человек, знающий традишионный пласт славянской духовной культуры и читавший многие популярные ныне издания о магии и шаманизме (типа книг К Кастанеды), то ее фантазии и творческое моделирование базируется на книжном знании, смещанном со славянскими фольклорномифологическими представлениями (например, она может «видеть», как соперница на нее «наводит порчу» и подробно в деталях описывать обряд). Выбор образа и яркость его воссоздания (особенно если говорить о книжном знании) зависит от давности прочтения и эмоциональной глубины восприятия. Разумеется, сама информатор не в состоянии разграничивать эмоциональные фантазии, творческое моделирование и информационное видение. О других обладателях «дара» можно сказать то же самое.

Часто творческое и экстрасенсорное моделирование образов возникает на базе неясных, туманных картин. Например, группа тувинских шаманов однажды пыталась показать мне на железном листе образ волка, якобы зафиксированный там веледствие явления духа; каждый из них «видел» в многочисленных линиях и штрихах волчью морду, ни минуты не сомневаясь в том, что на «тонком плане» там, действительно, представлен «отпечаток духа». Одна же из современных шаманок демонстрировала мне фото, сделанное в пещере, где она проводила обряд испрашивания детей для своей клиентки. В проявившихся на фотографии туманных образованиях она видит «присутствовавшего» при камлании духа.

Схожие дорисовывания и додумывания ситуаций, персонажей и явлений имеют место не только при творческом моделировании, но и при воспроизведении, «перекодировке» получаемой в символическом варианте «ясновидческой» информации. Этот этап в работе суперсенситивов является наиболее сложным; именно на нем теряется часть сведений, либо же они значительно искажаются и не могут быть правильно переданы. (31)

В процессе видения, при восприятии непонятной информации, адепт начинает вглядываться в картину, уточняя какие-то детали: при творческом же моделировании он создает воображаемую картину сам и потому она не вызывает недоумения, непонимания.

Очевидно, что это два принципиально различных процесса. Не буду специально останавливаться на вопросе о том, откуда и каким образом приходит к оператору реальная информация — это чрезвычайно сложная проблема, требующая серьезного интердисциплинарного исследования на новых методологических основах. (32) Отмечу только, что изучение экстрасенсорно одаренных людей (биооператоров), проведенные на базе кафедр нейрохирургии и общей физиологии Российской военно-медицинской академии, позволило обосновать предположение о существовании способности к получению неосознаваемой информации о пространственно удаленных событиях уже с нейрофизиологической позиции. (33) Подчеркну, что это исследование не единственно и не единично. (34)

При всей необычности сказанного у исследователей вполне достаточно фактов, чтобы говорить о возможностях «ясновидения» применительно к отдельным личностям и даже обсуждать особенности восприятия и воспроизведения такой информации. Остановлюсь на примере получения информации народной целительницей О. (1946г.р.) из совершенно незнакомой ей реальности. Она, «просматривая» тяжело больного этнолога, долго не понимала суперсенситивно воспринимаемой картины. Вначале О. предположила, будто видит какую-то вытянутую собачью или козлиную морду. Потом ей показалось, что это человек с малюсенькой редкой бороденкой, узкими глазами, скуластый. При этом она никак не могла его рассмотреть более детально, так как видела лицо на фоне чего-то тоже непонятного ей: изначально женщина решила, что это - солнце, однако «солнце» светилось странным образом и почему-то вибрировало. Позже она услышала ритмичные глухие удары и ей показалось, будто человек, запрокидывая голову вверх, начал что-то «выть». Пациент поинтересовался у нее, не может ли это быть шаман, на что последовал вполне естественный ответ: «Да я ж их никогда не видела. Но он – шаман, теперь знаю. А что за солнце-то у него в руках?» Бубна она тоже никогда в жизни не видела. (35)

Творческое моделирование – качественно иной процесс, известный большинству людей в вариантах целенаправленного творчества, в том числе «дорисовывания картин» при спонтанных появлениях в сознании неустойчивых образов. Это присутствует в жизни любого ребенка, а также взрослых творческих личностей, остающихся в данном отношении детьми навсегда.

Известно, что своеобразная «шаманская болезнь» переживается почти каждым из нас в детстве. Ребенок от 3 до 5 лет может не обращать внимания на свои «шаманские особенности» (современные любители непознанного часто говорят, будто у детей в этом возрасте «открыт канал связи с Космическим Разумом»). В возрасте же от 5 до 8 лет, когда детская психика проходит этап становления в борьбе с собственными внутренними страхами, у детей проявляется бурное фантазирование в том числе на почве «внутреннего видения».

«Внутреннее видение» удивительно напоминает видение человека, входящего в ИСС. Например пятилетний Саша Ф. так описывает свои ночные страхи: «Когда я закрываю глазки, то вижу, как мелькают всякие молнии и другие линии, а из них потом чудища появляются. Это если свет в коридоре включен. А когда света нет, то я могу в черном туннеле лететь, только это очень страшно». (36) Рассказанное напоминает ощущения и зрительное восприятие тувинского шамана и певца-горловика Н.М.Ооржака при его погружении в ИСС в момент начала работы. Шаман изначально видит светящиеся вращающиеся линии, они выстраиваются в определенный узор, а потом из него возникают образные картины. Ниже прилагается рисунок Н.М.Ооржака (с.322), на котором он постарался зафиксировать момент появления светящихся линий и выстраивания их в узор, вращающийся и мерцающий перед внутренним взором адепта.

Подобные «потоки» светящихся линий, кругов, цепей возникают перед внутренним взором человека, в некоторые моменты погружения в ИСС. Многие адепты магико-мистической практики часто говорят о фантомном видении или рассказывают о движении «энергетических потоков», упоминают вращающиеся вихри, светящиеся коконы. Интересно, что на некоторых бубнах обнаруживаются схожие геометрические фигуры (ср., рис. на с. 222, 291).

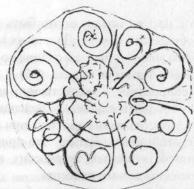


Рис. Н.М.Ооржака

Видение при диагностировании у обладателей сильно развитых суперсенситивных способностей может проявляться именно в таком варианте. Например, русский колдун-целитель С. (1966г.р.) описывает свои ощущения, указывая на то, что человека можно воспринимать на уровне полевого образования, вращающегося в вихреобразном движении по часовой и против часовой стрелок, в зависимости от особенностей конкретной личности, с которой идет работа, и ее физического состояния. Схоже видится ему «энергетический канал», который можно «вытягивать» из глубин Космоса для «энергетической подкачки» клиента. (37)

При переходе в ИСС изначальное видение мелькающих световых линий и пятен является, вероятно, наиболее естественным – напомню о том, что абсолютное большинство погружающихся стараются закрыть глаза. Вероятно, именно этот вариант и опасен легкостью самообмана, поскольку создать «чудище» из мельтешащих линий и световых переплетений не столь сложно – а при этом вместо видения человек получает творческое фантазирование вплоть до галлюцинирования, вместо суперсенситивного восприятия появляется творческое моделирование, в том числе даже болезненное галлюцинирование, либо... экстрасенсорное моделирование. (38)

Таким образом, очевидно, что дорога к ИСС или ШСС (шаманское состояние сознания) таит в себе опасность непредвиденного поворота в своеобразное «ССШ» - состояние сознания шизофреника. Шаманские путешествия, могут представлять собой различные варианты восприятия действительности адептом, а работа в процессе «путешествия» должна специально исследоваться по особым методикам. Замечу только, что получение информации связано у мно-

Безмолвие, полное смыслов (инсайт)

Упомянутая выше техника инсайтов – «озарений», к которой стремятся в своем развитии люди, идущие по пути познания духовного плана существования человечества (39), представляет собой особый вариант перехода в ИСС (мгновенное получение максимума искомой информации) и самого состояния, которое характеризуется либо «запросом в бессознательное» при - внешне - полностью функционирующем сознании, либо чрезвычайно быстрым переключением активных режимов работы мозга, когда сторонний наблюдатель не успевает зафиксировать выход в ИСС с «отключением сознания». Отмечу, что при специальном исследовании инсайтов, связанных с "выходом из тела" (Военно-медицинская академия, Санкт-Петербург и др.), на ЭЭГ наблюдалась картина "безмолвного, заторможенного мозга" (40). Подобное получение информации в традиционной науке принято соотносить с интуитивным познанием мира.

Специфика работы мозга при инсайтах не достаточно изучена нейрофизиологами, поскольку зафиксировать такие мгновения «контакта с Информационным Полем Вселенной» чрезвычайно сложно (нейрофизиологу необходимо не менее двух минут на запись состояния мозга в постоянном режиме работы).

Однако наблюдения показывают, что инсайтные состояния могут быть продолжительными (во всяком случае, в сравнении с обычными мгновениями «всезнания»). Моя информатор К. (1951г.р.) инсайтным путем составляла своеобразные «диагностические карты» совершенно незнакомых ей людей, для чего требовалось знать фамилию, имя, отчество и дату рождения. Она исписывала не менее страницы тетради обычного формата, указывая многочисленные диагнозы и отмечая последовательность возникновения и развития конкретных симптомов, в том числе их развитие в будущем. Поскольку здесь речь идет о человеке с очень высоким уровнем обра-

зования и высокоразвитыми путем активного познания суперсенситивными качествами при использовании практики медитативного характера, то ее работу сложно соотносить с шаманской.

Шаманские инсайты, происходящие в процессе камланий, очевидно, должны страдать от «шумового фона» – творческого процесса, связанного с фантазированием или творческим и экстрасенсорным моделированием. Качество передаваемой информации здесь может оказываться ниже за счет помех символического ряда в творчески воссоздаваемом сценарии камлания. Однако из практики камланий известно, что шаманы обычно сообщают реалистическую информацию а)вне камлания, б)при хотя бы небольших перерывах в процессе камлания или в)после глубоких погружений в ИСС в ходе камлания, когда шаманящий «теряет сознание» и пребывает некоторое время в почти каталептическом состоянии. Обычно, приходя в себя, шаман сообщает искомые сведения.

Получение информации инсайтным путем адепты магикомистических практик преподносят окружающим и, вероятно, в большинстве случаев воспринимают сами по-разному. Очевидно, что для человека, работавшего в процессе камлания путем творческого фантазирования или моделирования (в том числе экстрасенсорного), важно соотнести полученные инсайтные сведения с контекстом камлания. Информация, даже если она возникает как «интуитивная» мысль, может трансформироваться через фольклорномифологический контекст. Поэтому авторами сообщений станут божества и духи, а реальные сведения дополнятся требованиями отправления соответствующих ритуалов, особого поведения и т.д.

Интересно, что в тех случаях, когда необходима "чистая" информация, ритуалом бывает предусмотрено сосредоточение на суперсенситивной работе без каких-либо аффективных элементов. Например, в тувинских обрядах проводов души покойного в 7 и 49 дней требуется выяснить, как ушел из жизни конкретный человек, что он хочет передать близким и т.д. В ритуале предусмотрено разжигание специального костра, на огонь которого приходит душа покойного. Шаман, глядя в огонь, «видит» эту душу и «выясняет у нее» необходимые сведения, которые позже передает родственникам. Если подробности ухода человека из жизни шаману не известны, то ему, действительно, приходится выяснять их путем «ясновидения» - с помощью инсайтной техники или (у менее продвинутых в своем развитии лиц) путем недолгой медитации.

Инсайты воспринимаются адептами по-разному: мгновенное, ускользающее осознание; голос, проговаривающий нужный текст; яркая "зрительная" вспышка с конкретной или символической образностью. В такой работе важно выхватить информацию. Если она далека от уровня развития, образования адепта, то такая информация может пропадать. Например, название лекарств или формулировки медицинских диагнозов часто не улавливаются полностью, либо искажаются из-за сложности наименований.

Инсайтная техника требует быстрого погружения «в безмолвие смыслов» – освобождения сознания от мельтешащих мыслей и образов. Она связана с улавливанием «запрашиваемого смысла-символа» и перекодировкой его в привычную для человека информацию. «Безмолвие смыслов» может соотноситься с состоянием «за пределами бытия», с «абсолютным знанием», доступ к которому человек получает различными путями, однако инсайт – самый краткий из них (но не короткий по подготовке к такого рода работе).

Напомню, что мгновения всезнания ощущаются в эпилептических приступах, что воспроизведено, например, в романс Ф.М.Достоевского «Идиот». Подобные состояния отмечаются исследователями проблем смерти человека как «околосмертные переживания». Таким образом, инсайты — это естественные состояния, овладение которыми, как правило, требует значительной подготовки; с их помощью человек оказывается «за гранью бытия».

«Я - это не я, а моя трансценденция» («вселение духа»)

Одним из наиболее непонятных и, судя по всему, наиболее сложных вариантов шаманской работы является техника «вселения духа», которую сторонние наблюдатели часто путают или объединяют с «одержимостью». (41) Отмечу сразу, что второе представляет собой процесс, неконтролируемый человеком, «чье тело использует дух», в то время как в первом случае речь идет об управляемом со стороны адепта процессе, хотя, как утверждают сами шаманы, во время «вселения» они (т.е. их психическое «Я», душа) находятся вне тела. «Пребывание вне тела» характеризуется тем, что шаман не знает ничего об информации, которую «передал вселившийся дух» его помощникам, но при этом он контролирует ситуацию из вне, видя себя со стороны, как в моменты клинической смерти (42), однако, в отличие от пострадавших, он управляет процессом "возвращения в тело" и "выселения духа" из него.

«Вселение духа» практикуется довольно широко, но сама эта техника сложна и, как многое другое, погранична с аномальными состояниями. В практике хорошо известны ситуации насильственного «вселения духа», которые связываются с порчей; «порченные» люди не просто не осознают, что с ними происходит в периоды «насильственного вселения» - они не в состоянии предотвратить или прервать моменты безумия. «Кликуши», «икотницы» (43) — «порченные» - как и «мэнэрээчки» (больные «северной истерией»), считались обычно «одержимыми». (44) «Одержимость» проявляется и как разновидность маниакально-шизофренических состояний.

Управление процессом «вселения», отличающее шамана от сумасшедшего или «порченного», свидетельствует о глубоком погружении адепта в ИСС при полном отключении сознания с сохранением конкретной функции контроля за происходящим. Впрочем, не исключено и объяснение с помощью современных теорий гипотетического характера, например, о нахождении «мыслительного центра» человска вне его тела. Последнее особенно заманчиво в свете комментариев самих шаманов, использующих техники вселения, об их нахождении вне тела и наблюдении за процессом со стороны при управлении происходящим (в первую очередь "выходом духа" из их тела и отсылкой его в соответствующие пределы).

«Избранник духов» или «пленник бессознательного»?

Проблема общения с духами и управления ими выглядит как бредовая идея только в том случае, если мы считаем все происходящее с шаманами результатом психических нарушений или порождением фольклорно-мифологической традиции. При переходе в иную парадигму мышления (собственно научно-исследовательскую, а не религиозную или описательно интерпретирующую набор культурных фактов), мы вынуждены искать психофизические механизмы «управления духами» и объяснение феномена самих духов. Наиболее реалистично и привлекательно в этих поисках для человека с научным, нерелигиозным складом мышления выглядит психологонейрофизиологическая оценка происходящего с шаманами и другими адептами магико-мистических практик.

Экспериментальная практическая психология, развивающаяся на Западе с 60-х годов XX столетия, убедительно показывает, что человек воспринимает и трактует жизнь в ее проявлениях не только через сознание, но и путем включения в этот процесс бессознатель-

ного, в том числе того, что именуется трансперсональной сферой (45). Абсолютное большинство психологов и психиатров, а также представителей иных научных областей, связавших свои исследования с экспериментами в сфере психики и актуализацией проблемы личностного духовного роста, приходят к размышлениям о сложности того, что в нашем обществе долгие годы было принято просто отрицать по принципу «этого нет, потому что быть не может». Однако то, «чего нет», напоминает о себе с досадной регулярностью и требует осознать свои сущностные характеристики.

В исследованиях трансперсональной стороны шаманских и схожих феноменов любой специалист пока оказывается в ситуации гипотез и предположений. Кто-то предпочитает говорить о Божественной сущности, кто-то об Информационном Поле, а кое-кто о неизученности психики человека. Предлагаемые здесь рассуждения о шаманизме, максимально приближены именно к последней точке зрения, но это не исключает использования других концепций.

«Избранничество» предполагает со всей очевидностью спонтанную активизацию человеческих способностей определенного рода. Это — способности психофизические. Они, как и любой человеческий талант, могут быть проявлены изначально, с момента рождения человека, либо резко активизироваться под воздействием какихлибо причин. «Необычные» способности тесно связаны с наличием творческой одаренности человека в целом. Высвобождение творческого потенциала увязывается с активизацией психической работы, можно сказать, «психического творчества». Именно оно позволяет нам не просто усваивать фольклорно-мифологическую традицию, но творить ее — и в варианте создания нарративов, и в варианте работы с «тонкоматериальной реальностью».

Для иллюстрации можно обратиться к творческому процессу, имеющему место при эпическом исполнительстве: кайчи (хайджи) обычно не просто пропевают и проговаривают свои произведения. но творят их на «тонкоматериальном уровне», воссоздают «тонкоматериальную ткань» повествовательных картин, пользуясь творческим И, видимо, даже экстрасенсорным моделированием. Отсюдамногочисленные поверья о непрерывности повествования (46), о специфическом отношении к «вызываемым» персонажам и т.д. Это сотворение «тонкоматериальной ткани» повествования в актах эпического сказительства сближается с воссозданием шаманской реальности в процессе камланий. Шаман, как и сказитель, вызывает к

жизни существа «шаманской Вселенной» и – в гораздо более глубокой степени, чем сказитель – контактирует с ними (сказитель - сторонний наблюдатель, использующий повествование-фабулат, шаман - активно действующее лицо). «Тонкоматериальная реальность» имеет обыкновение напоминать о себе шаману (как и сказителю): персонажи/духи являются из «небытия бессознательного». Шаман вынужден либо общаться с ними, либо, потеряв покой и сон, искать возможность провести камлание.

Шаманы, как и другие люди творческого склада, чаще всего относятся к так называемым супергипнабельным личностям. Их отличает не только способность к быстрому и естественному переходу в ИСС, но и отсутствие "фильтра", задерживающего информацию бессознательного у жестко структурированных личностей (кстати, обычно причисляемых к тому небольшому проценту лиц, которые оцениваются как негипнабельные). Впрочем, здесь существует целый ряд загадок, одна из них – наличие суперсенситивных возможностей у жестко структурированных личностей. (47)

Очевидно, шаманы страдают от излишнего возбуждения информации бессознательного, проникающей на уровень сознания, которую они вынуждены трансформировать на этом уровне в реальность, создавая и подпитывая пласт духовной культуры, включающий знания фольклорно-мифологического характера. Вместе с тем, такие личности имеют некоторые специфические особенности в работе мозга, которые, как показывают нейрофизиологические исследования, связаны в первую очередь, с активным функционированием правого полушария и возможностями управления процессом активизации конкретных зон мозга в той или иной ситуации. (48)

Итак, «избранники духов» являют собой, скорее, «пленников бессознательного» (или собственного «подсознания»), пытающихся справиться в моменты его активизации с потоком бесконтрольно вырывающейся на поверхность сознания пугающе-неоформленной информации (ср., напр., с образами тибетской "Книги мертвых"). Поскольку абсолютное большинство из них являются личностями с активным творческим потенциалом (или творческим потенциалом, пробужденным вместе с активизацией бессознательного), то они легко начинают фантазировать, особенно в русле, заданном культурной традицией социума, к которому принадлежат; те же, кто в состоянии не только подчиняться процессу, но и управлять им, легко овладевают творческим и экстрасенсорным моделированием.

Мысль - материализованная воля (магия)

Экстрасенсорное моделирование относится к сфере магических проявлений. Здесь любой исследователь сталкивается с той наименее доказательной областью парапсихологии, которая подчиняется законам, пока не открытым современной наукой. Однако существует целый ряд экспериментов, обнаруживающих с обязательной повторяемостью их существование. Мысль (или некая энергия, поле?) заставляет предметы материализовываться и перемещаться в пространстве, а вещества - менять свои качественные характеристики и т.д. Для исследователей шаманизма и смежных явлений особенно важно выявление возможностей воздействия на расстоянии операторами на показатели крови, лимфы и других жидких сред человеческого организма, а также на клетку в целом (49). Весьма зрелищны эксперименты с воздействием операторов на Ph растворов (50).

Возможно, здесь, действительно, задействованы некие пока невыявленные поля (торсионные? - 51) или особые виды энергии. Однако для нас важно, что основным очевидным показателем вызова их к жизни является человеческая мысль, воля, желание — жестко заданное и четко сформулированное, передаваемое в образносмысловом посыле. Сотворение образно-смысловой программы, обычно довольно значительно обобщенной и символизированной, заставляет жесткую материальную реальность подчиняться ей и видоизменяться. Звучит, на первый взгляд, странно, но эксперименты в самых разных странах мира подтверждают это. (52)

Из древнейших магико-мистических традиций известно, что именно охарактеризованный выше тип работы использовался в различных тайных практиках. (53) К тем же самым способам деятельности прибегают нынешние народные целители, экстрасенсы. Творческое и экстрасенсорное моделирование более распространено в ведовско-колдовских традициях (54), в то время как в шаманских преобладает творческое фантазирование, наряду с творческим моделированием. Именно с этим связан, по всей вероятности, в таких практиках акцент на психологический аспект и зрелищнотеатральные эффекты, в отличие от установки на сакральное таинство в ведовско-колдовских традициях.

Ведовство и колдовство, собственно магия – а они используют техники, связанные с медитативными принципами погружения в ИСС, – как уже было отмечено, не сталкиваются с «неуправляемостью духов»; в них представлена идея сильной человеческой воли –

человек выбирает судьбу колдуна или ведуна и обретает себе в подчинение «нечистых», в то время как в шаманизме гораздо чаще духи выбирают человека. Надо полагать, широкое распространение пассивного типа обретения «шаманского дара» (по Л.Я.Штернбергу) неслучайно представлено в тех регионах, где проживает население со специфической «гибкой» организацией психики, склонной к «контактам с ирреальностью». Сверхгипнабельность, легкость поступления информации бессознательного на уровень сознания приводит к тому, что многие оказываются «пленниками бессознательного», полагая себя «избранниками духов». Противостоять же такому «избранничеству» могут только люди с сильной волей, что сопряжено с жестким структурированием личности, малой степенью гипнабельности или неподверженности ей.

Таким образом, тезисы Л.Я.Штернберга и А.В.Смоляк можно объединить как дополняющие один другой: конечно же, не в воле человека стать шаманом, если эта воля слаба; но люди «сильные духом» вполне могли и отказаться от «шаманского дара», и получить его по своему желанию.

* * * * * *

1. Термин «шаманствующие» используется здесь для обозначения тех приверженцев шаманизма, которые обращаются к практикующим специалистам (обычно в ситуациях, требующих отправления культоворелигиозных обрядов или лекарского вмешательства, а также для получения советов и предсказаний путем проскопии или традиционного гадания). Он распространяется и на лиц, воспринимающих шаманизм как религию предков, которой придерживаются они сами, и на тех, кто считает шаманизм традиционной культово-бытовой практикой, а себя относит к приверженцам одной из монотеистических религий — обычно к буддизму или православию, с которыми в настоящее время шаманизм сосуществует не только на одной территории, но и в сознании конкретных личностей.

2. Еще в начале XXв. С.М.Широкогоров, один из вемногих исследователей, постаравшихся проникнуть в суть представлений шаманствующих, писал по поводу шаманских «странных» явлений: «Таких фактов в настоящее время известно уже много, но объяснение их я пока оставлю на будущее, так как сложность этих явлений нуждается в дополнительном аналиче самих фактов и требует более детального изложения их. Замечу только, что для разрешения этих вопросов одного скептицизма недостаточно. ... Некоторые лица, наблюдавшие шаманов, предполагали, по своей простоте, со стороны шаманов самую обыкновенную фальсификацию и мошенничество Конечно, по детальном изучении вопроса, места для таких предпосылов кстати сказать, значительно облегчающих задачу исследователя, быть не

может» (Широкогоров С.М. Опыт... Владивосток, 1919, с.43). Современный научно-практический опыт позволяет объяснить некоторые явления шаманской практики, но пока далеко не все.

3.См. библиографический указатель: Наумов Э.К., Виленская Л.В., Шпилева Н.Л. Парапсихология в России. Библиографический указатель. Хронология. Термины. М., 1993, а также специальные серийные научные издания последних лет, напр.: Сознание и физический мир (Международный институт теоретической и прикладной физики РАЕН), Парапсихология и психофизика (Фонд парапсихологии им. Л.Л.Васильева), а также специальные монографии. Отмечу, что в этой сфере науки есть специальные работы, посвященные шаманизму, напр.: Ли А.Г. Шаманизм и парапсихология // Материалы международного конгресса «Шаманизм и иные традиционные верования и практики». Ч.1. М.: ИЭА РАН, 1999, с.130-150.

4.В наши дни обозначилась любопытная тенденция, стимулируемая в основном предпринимательскими наклонностями конкретных личностей: шаманской практике стало модно обучаться, независимо от национальной принадлежности и традиции предков. В России хорошо известны 1)шаманы, обученные на тренингах Фонда исследования шаманизма М.Харнера, и их прямые ученики, 2)ученики современных сибирско-азиатских шаманов, обычно ведущих практику в различных объединениях, типа шаманских центров Тувы, или проводящих свои выездные семинары в Москве и за рубежом, 3)последователи традиционно практикующих шаманов, как правило, невысокого ранга. Интереснейшим фактом в этом ряду представляется попытка открыть «Школу шаманизма» в Кызыле. Ее организацией занимается бывший помощник М.Б.Кенин-Лапсана, исключенный в настоящее время из шаманских объединений Тувы за присвоение имущества шаманского общества.

5. Напр.: Гроф Ст. Космическая игра. М., 1997 (см. др. труды автора), Уилбер К. Никаких границ. Восточные и западные пути личного роста. М., 1998 (см. др. труды автора), Духовный кризиз: Когда преобразование личности становится кризисом. М., 1998, Кальвайт Х. Шаманы, целители, значари. Древнейшие учения, дарованные самой жизнью. М., 1998. См. также пр. кинги Издательства Трансперсонального института (Москва).

6.Подробные библиографические списки см.: Ревуненкова Е.В. Наролы Малайзии и Западной Индонезии (некоторые аспекты духовной культуры) М., 1980; Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме (Опыт поставления структур). М., 1984 и др.

7. Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение (Народы Нижиего Амура). М., 1991.

8. Харитонова В.И. Традиционная магико-медицинская практика и сопременное народное целительство. М.: ИЭА РАН, 1995 (Российский этнограф. Вып 23); её же. Роль и значение сексуально-эротического начала в представления М.: ИЭА РАН, 1995, с. 180-232; её же. «Избранники духов» «преемники колдунов», «посвященные Учителями»: обретение магико мистических свойств, знаний, навыков // ЭО, 1997, №5, с.16-35; её же. Магия прерванного повествования // Материалы... Ч.1, с. 207-212; её же «Шаманская болезнь» российских колдунов // Там же. Ч.2, с.185-197; ее же. Народные магико-медицинские практики: традиция и современность. Опыт комплексного системно-феноменологического анализа. М.: ИЭА РАН, 2000; Функ Д.А., Харитонова В.Н. К вопросу о методологии исследования шаманизма в кругу родственных явлений (магия, колдовство, экстрасенсорика) // Центрально-азиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные аспекты. Улан-Удэ, 1996, с.142-144. И др. работы.

9. Нейрофизиологами осуществлено довольно много экспериментов, наглядно демонстрирующих путем картирования мозга происходящие в нем изменения в ситуациях перехода в ИСС и осуществления различной работы в таких состояниях (см., напр.: «Сознание и физический мир», Вып. 2. М., 1997). Специальные исследования ведутся, в частности, в Институте Мозга Человека РАН под рук. акад. Н.П. Бехтеревой и др. учреждениях. Есть оригинальные гипотезы, трактующие состояние мозга при сенсорной работе (см., в частности: Коёкина О.И. Виртуальный мозг как результат информационно-энергетического взаимодействия // Сознание и физический мир. Вып. 2. М., 1997, с. 79-88).

10.Подробнее см.: *Харитонова В.И.* Наследование «дара» (знания) и колдовской традиции восточных славян // Материалы международного конгресса... Ч.2, с. 288-298; см. также: *Дубров А.П., Ли А.Г.* Современные проблемы парапсихологии. Парапсихологические исследования на рубеже 2000 года. М., 1998.

11.См. специальную работу по сопоставлению «шаманской болезни» шамана и колдуна как двух различных типов освоения навыков перехода в ИСС и управления этим состоянием, из которой со всей очевидностью следует, что «шаманская болезнь» — это именно процесс отработки навыков Харитонова В.И. «Шаманская болезнь»...

12.Извесно, что восприятие шаманов как больных людей, а становления психики кандидата как болезни было свойственно многим исследователям, среди которых можно назвать Н.Н.Харузина, В.Г.Богораза, В.Йохельсона, Д.К.Зеленина, О.Ольмаркса, С.А.Токарева и др. Идея избавления от «шаманской болезни» и поддержания относительно нормального статуса камланиями также популярна среди исследователей; ее придерживались Э.Аккеркнехт, М.Элиаде, А.В.Анохин, Л.Я.Штернберг и др.

В западной психиатрии и психологии есть опыт работы с ИСС (или НСС - необычными СС) и анализ таких состояний, показывающий, что они не являются болезнью. См.: Szasz T. The Myth of Mental Illness. N.-Y., 1961; Dabrovski K. Positive Desintegration. Boston, 1964; Laing R.D. The Divided Self. Baltimor, 1965 и др. работы.

13. Штернберг Л.Я. Избранничество в религии // Этнография. 1927. Кн. III, ч.1.

14.См., напр.: *Харнер М.* Шаманизм у хибаро (шуаров) // «Избранники лухов» — «Избравшие духов»: традиционное шаманство и неошаманимз. М. ИЭА РАН, 1999, с.123-142.

15. Кальвайт X. Когда безумие благословенно: послание шаманизма // Духовный кризис. Когда преобразование личности становится кризисом. М. 1998, с.120.

16. Кальвайт Х. Когда безумие благословенно... С.120.

17.О проблемах леворукости и особенностях работы мозга у левшей см., напр.: Доброхотова Т.А., Брагина Н.Н. Загадки неправорукого меньшинства человечества // Вопросы философии. 1980. №1, с. 124-134.

18. Неслучайно для целителей психологи и психиатры создают специильные разработки по проблемам эксплуатации их способностей, см.. напр.: Гальперин Я.Г., Жданов О.И. Самоконтроль и целенаправленная самокоррекция психических состояний и качеств личности биоэнерготерапевтов. Методическое пособие. М.: ВНИЦТНМ «ЭНИОМ», 1995.

19. Ли А.Г. Ясновидение. Формирование особых состояний сознания для раскрытия экстрасенсорных способностей человека. М., 1994.

20.См. интервью с Г.Г. Казачиновой, с.79-106 данного издания.

21. Архив автора. Материалы летней экспедиции 2000г., Хакасия.

22. Архив автора. Материалы летней экспедиции 2000г., Тува.

23. Этот аспект подробно проанализирован в кн.: Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. Опыт сопоставления структур. М., 1984.

24. Связывать эти способности с наследственной предрасположенностью, точнее, генетически наследуемыми способами функционирования мозга, по всей вероятности, возможно. Однако вряд ли стоит считать их психическим заболеванием, от которого человек избавляется, благодаря шаманской практике (напр.: Вайнштейн С.И., Москаленко Н.П. Проблемы тувниского шаманства: генезис, избранничество, эффективность лечебных камланий, современный ренессанс // Шаманизм и ранние религиозные представления. М., 1995, с.66-68). Известно, что попытки лечения «избраншков духов» в психиатрических лечебницах приводили к печальным последствиям: часто эти люди превращались в психически неполноценных субъектов из-за приема препаратов, типа аминазина, например.

Колоссальный вклад в исследование проблем психического состояния такого рода лиц внесла современная западная практическая психология, особенная психология трансперсональная (в ее экспериментальной части в первую очередь); см. многочисленные труды в этой области, напр.: Гроф Ст. За пределами мозга, М., 1993, Минделл А. Кома: ключ к пробуждению. Самостоятельная работа над собой. М., 1998 и др.; см. в том числе специальные работы, посвященные шаманизму; Минделл А. Дао шамана: путь тела сновидения. Киев – М., 1996, Уоли Р. Дух шаманизма. М., 1996 и др.

25. Современные психологи, психиатры воспринимают духовную ломку так: «Рациональное обоснование управления духовными кризисами, независимо от глубины расстройства, состоит в том, что в состоянии высокой
тонической активации, когда анализируется и насыщается энергией архетипический слой бессознательного, психика автономно выполняет свою
работу наиболее естественным для нее образом. То, что для этого нужно, это не «лечение», а скорее нахождение в глубоких и доверительных отношениях с другим человеком, который оказывает сочувствие и поддержку,
но не вмешивается. Такое «терапевтическое окружение» куда более эффективно, чем медикаментозное лечение. Оно дает человеку возможность сосредоточиться на внутренней работе, предпринимать настойчивые усилия и
продвигаться вперед по ходу процесса. Без такого окружения процесс имеет тенденцию застопориваться, снова и снова возвращаясь по кругу к одним и тем же содержаниям, без заметного продвижения вперед.

Архетипическая Самость, или центр, имеет тенденцию активизироваться в интенсивных взаимоотношениях и нуждается в эмоциональном контексте (в партнере), для того чтобы продвигаться вперед по ходу процесса обновления. Выражение этого процесса в искусстве щедро выливается в ожидании отклика». (Перри Дж. У. Духовный кризис и обновление // Духовный кризис... С.102.)

26. Ср., напр.: «А потом я начал болеть. Конечно, не такой сильный боль в голове... А потом я начал лечиться у одного шамана. Но не шаман он был, конечно, а костоправ. Но любил шаманизм, он пропускал через своего бубна каждого, если желал успокоить душу человека. Я пришел к нему дватри дня, чтобы голову поддержал. Но конечно, легче стало, вылечил, успокоил. А потом через месяц опять пришел. Он сказал, ну давай, у тебя голова не болит, а помоги мне, у тебя шаманская сила есть.

(?) У Вас были сильные головные боли?

(!) Да, даже перестал работать, ездить (на гастроли) вот даже перестал. А потом он приглашает к себе: давай здесь не будем работать, а поедем в район, с людьми будем общаться и там будем проводить массовый ритуал. Вот мы и начали этот массовый ритуал». (Архив автора. Из интервью с тувинским шаманом и певцом-горловиком Н.М.Ооржаком.)

27. Васильева Г.Н., Лытаев С.А., Хлуновский А.Л., Кобрин В.П. Исследование состояний мозга методом функционального топографического картирования мозга // Сознание и физический мир. Вып. 2. М., 1997, с.50.

28. Стрелец В.Б., Голикова Ж.В. Картирование мозга испытуемых, находящихся под воздействием экстрасенса // Сознание и физический мир. Вып.2, М., 1997, с.57.

29. Этим отличаются биографические легенды харизматических личностей, являющие собой устойчивые, отшлифованные нарративы.

30.В западной психотерапии существуют специальные методы, связанные с использованием направленного фантазирования и других вариантов моделирования образной сферы, например, техника «направленного фантазирования» Р.Дезолье или техника «направленного аффективного воображения» Х.Лейнера (см.: К.Г.Юнг и современный психоанализ. Хрестоматия по глубинной психологии. Вып. 1. М., 1996, с.119-176).

31 Харитонова В.И. Традиционная магико-медицинская практика... С. 102-104.

32. "Информационно-энергетические потоки и составляют наиболее глубокое фундаментальное свойство живого вещества на Земле" (Казначеев В.П. Общая патология: сознание и физика. Новосибирск, 2000, с.38)

33.Васильева Г.Н., Лытаев С.А., Хлуновский А.Л., Кобрин В.П. Исследование состояний мозга... С.49.

34.См.: Свидерская Н.Е., Королькова Е.А., Ли А.Г. Возможности и перспективы использования топографического картирования для парапсихологических исследований // Парасихология в СССР. 1992, №1, с.45-51.

35. Архив автора. Зап. в ноябре 1994г., Москва.

36. Архив автора. Зап. в августе 2000г., Москва.

37. Архив автора. Зап. в феврале 2000г., Москва.

38. Экстрасенсорное моделирование включает «создание фантома», «порождение тонкоматериальных сущностей» (см. описания тибетских практик, например: Давид-Неэль А. Мистики и маги Тибета. М., 1991).

39.В современной психологии существует понятие о «множественностных личностях», перекликающееся с проблемой одержимости, см.: *Alison R.* Minds in Many Pieces. N.-Y., 1980.

40.См.: Казначеев В.П. Общая патология... С.28.

41.См., напр.: Гроф Ст. Космическая игра. Исследование рубежей человеческого сознания. М., 1997; Уолш Р. Основания духовности. М., 2000.

42.См.: *Моуди Р.* Жизнь после жизни...; *Ring K.* Life at Death. N.-Y., 1980; *Sabom M.* Recollection of Death. N.-Y., 1982 и др. работы.

43.Одно из интереснейших этнографических описаний явления см.: Никитина С.Е. Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993.

44.См., напр.: Ксенофонтов Г.В. Шаманизм. Избранные труды (Публикации 1928-1929 гг.). Якутск, 1992, с.169 и др.

45.См. анализ проблемы с библиографией: *Гроф Ст.* За пределами мозга...; Духовный кризис... С.279-287.

46.Ср.: *Гримак Л.П.* Шаманы: гипноз, экстаз, экстрасенсорика // Материалы... Ч.2, с.176-185.

47 Дубров А.П., Ли А.Г. Современные проблемы парапсихологии...

48.См., напр.: Свидерская Н.Е. Синхронная электрическая активность мозга и психические процессы. М., 1987; Свидерская Н.Е., Шлитнер Н.М. Когерентные структуры электрической активности коры головного мозга человека // Физиология человека. 1990. Т.16, №3, с. 12-19.

49. *Харитонова В.И.* Народные магико-медицинские практики: традиция и современность. Опыт комплексного системно-феноменологического исследования. Докторская диссертация в форме научного доклада. М. 2000.

50 Акимов А.Е. Эвристическое обсуждение проблем поиска новых

дальнодействий. EGS-концепция. М., 1991.

51. Карпенко М. Universum Sapiens (Вселенная Разумная). М., 1992.

52.См. материалы, напр.: *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь. М., 1986; *Оля Б.* Боги тропической Африки. М., 1976 и др.

53. *Харитонова В.И.* Заговорно-заклинательное искусство восточных славян: проблемы традиционных интерпретаций и возможности современных исследований. Ч.1.2. М.: ИЭА РАН. 1999.

* * * * * *

«It's not up to a human being to choose to become a shaman»?

The article is based on the previous works of the author concerning the issues of shaman art and abilities in the broad context of other magical or mystical practices. The author claims that the shaman abilities and capacities are quite realistic as well as the "shaman reality" should be interpreted in realistic manner. Shaman's gift is considered as a human ability to reach various stages of altered states of the consciousness and utilize the skills of psychophysiological activity therein. The "shaman's gift" can be inherent or gained by various ways: "passively" (according to L.Ya.Sternberg), i.e. by being initiated by the ghosts in one's sleep or psychedelic visions, or as a result of mental or physical trauma, etc.; or "actively", i.e. by learning from a tutor, or comprehending the fundamentals of shaman practice on one's own. The "shaman's disease" that often accompanies the process of "gift" gaining is regarded as a shaman in the making, a period of acquiring the skills of getting into and acting in the ASCs. It disappears once the cerebration technique is mastered signifying the beginning of campaigns

The "minion of ghosts" might refuse the "gift" granted to him though it happened rarely in the traditional society. The examples are given of the refusal of being selected by addressing the Khakas "lord of shamans".

The article considers the states and some specific features of the psychophysiological work of shamans (as compared to the sorcerers and magician representing other magical or mystical practices) during "shaman's journeys", insight receiving of information, and "spirit installation". The author distinguishes the clairvoyance receiving of information from the creative activities of the adepts in magical mystical knowledge. As for the latter, especially prominent are the creative inventing, creative

and extrasensory simulation. The quality of information received and effect on a patient (percipient) depend on the method of work being used by shaman or other magical mystical practice adept. The method of work itself depends on the maturity of shaman abilities of a person and his state. Specific examples are given to let one distinguish actual receiving of information from creative process. The shaman's kamlaniye which combines various elements of shaman's activity is being examined from this point of view.

It is emphasized that the shaman practice verges on the unhealthy psychophysiological changes although it is not a real "sickness". An unhealthy process can develop if the basic rules of work are violated, one of the most important of those is the law of reasonability of "shaman's gift" usage: violations are often committed in chase of gain.

Most shaman's journeys are coupled with the creative inventing and creative simulation which makes them similar to the epic performing arts. However, in both cases, the extrasensory simulation can take place which generates a "fine material reality" being perceived by the shaman as well as other people capable of reaching the ASC. It explains many prohibitions in the conventional practice of shamans and narrators, in particular, the continuity of narration required of a narrator.

The insight, or afflatus, technique peculiar to the people demonstrating well developed unusual abilities is almost instantaneous receipt of information. It is used just by few shamans. This method is more peculiar to the magicians and sorcerers. The examples of various usage of insights are given. Difficulties and principles of insight usage during the campaigns are examined. As an example of a special rituals in shaman practice based on the insights, the Tuvinian 7th and 49th day funeral rites are presented when the shaman is to see the soul of the late in the flame of funeral pile and get as much information as possible from it doing no kamlaniye.

The insight technique requires quick switching of the cerebration modes and receiving of the appropriate information which is usually represented in the most condensed and symbolized form – in the shape of basic sense. The difficulties in decoding the received information are pointed out.

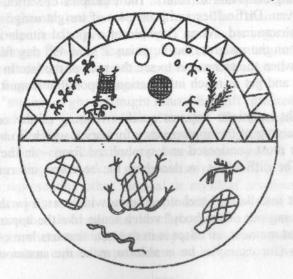
The "spirit installation" technique being widely used in shamanism is based on "going out of the body" which looks like the apparent death situation. At that moment, an adept is in the state that lets him control the basic processes (for example, he is able to make the summoned ghost leave his body and come back again) but he does not realize the information submitted to these ghosts by his assistants. "Spirit installation" is differentiated from "obsession" that is an unhealthy mental process.

Estimating the shamans' practices and abilities, the author points out that they are less "minions of ghosts" than "prisoners of the unconscious" that delivers the informations of various kinds to them, and they try to interpret and make use of it. The accuracy of their perception depends on the maturity of their abilities and the methods of work being used.

Finally, the author indicates an inexactitude in L.Ya.Sternberg's statement used as a name of the article: it's not up to a human being to choose to become a shaman if his will is weak, but as A.V.Smolyak suggests, the people "strong in spirit" could easily reject the shaman gift or obtain it if they wanted.

Providing his arguments, the author refers to the modern researches in parapsychology, psychiatry, psychology, neurophysiology, theoretical physics, and advanced instrument technologies insisting on the necessity of a comprehensive or even better collective interdisciplinary research into such complex phenomena which should not be limited just to shaman practice but should be considered in the context of phenomena of the Human Being and Life in the Universe. Behind it is an idea of development of a very specific interdisciplinary section of science called "physical psychological anthropology".

(Translated by M.Ochourkov)



Об авторах

Арнау Муро	антрополог, директор Центра сибирских
Кармен	исследований (Барселона, Испания)

Бакаева	к.и.н., Калмыцкий институт
Эльза Петровна	гуманитарных исследований РАН (Элиста)

man tall som renter	pontatopitor (Danie, Dop, ramingar)
Гомбоев	аспирант ИЭА РАН (Москва)
Баир Цыремпилович	

Горшунова	к.и.н.,	ИЭА РАН (Москва)
Ольга Всеволодовна		

Ревуненкова	д.и.н., в.н.с. НИИ МАЭ	(Кунсткамера
Елена Владимировна	(Санкт-Петербург)	

Таунсенд Джоан Б.	PhD., почетный профессор университета
	Манитобы (Манитоба, Канада)

Файдыш	к.б.н., академик РАЕН (Москва)
Евгений Алексан	TROPHU LICE HER LY SAUL HOLDEN

Фролов	д.и.н., в.н.с.	ACM	PAH	(Mockens)
Борис A пексеерии	д.и.п., в.н.с.	HOA	LANI	(MOCKBA)
LODIIC A HOMOGODIMI				

Функ	к.и.н., зав. отд. этнографии народов Крайнего
Дмитрий Анатольевич	Севера и Сибири ИЭА РАН (Москва)

Amir bill i maronbobil	r copepa ir chompir riore i	er v (vivionitial)
Харитонова Валентина Ивановна	д.и.н., доц., в.н.с. ИЭА Р	АН (Москва)

Научное издание

Шаманский дар К 80-летию доктора исторических наук Анны Васильевны Смоляк

> Формат 60х90 1/16 Усл. печ. л. 19,03. Уч.-изд. л. 21,4 Тираж 500 экз. Заказ № 54

Участок оперативной полиграфии Института этнологии и антропологии РАН 117334 Москва, Ленинский проспект 32a