

Шаманизм. Прокрустово ложе краткого очерка

Текст представляет собой реферат, написанный автором при работе над книгой «Миф и тотем в традиционной культуре аборигенов Австралии» (2004).

Прокрустово ложе краткого очерка. Понятие «классического шаманизма». Сибирь и Центральная Азия – Америка – Восточная и Юго-Восточная Азия – Австралия. Принятие за эталон тюркской ветви алтайского шаманизма. Это одновременно географическая и лингвистическая классификация. Алтайская горная система и Саянское нагорье. Алтайская языковая семья: тюркская, монгольская и тунгусская группы языков. Цивилизация таежных охотников и скотоводов.

Вопрос: представляет ли собой шаманизм особую религию или совокупность «верований и обрядов», связанных с существованием людей, обладающих особым даром? Более очевидной кажется конкретная версия, основанная не на абстрактном понятии религии, а на эмпирических фактах отклоняющегося от нормы поведения. Все сводится к экстатическим состояниям, так называемой «шаманской болезни». Отсюда возникает теория, объясняющая шаманизм «подбором людей, наиболее нервно неустойчивых» (В.Г.Богораз) или просто «нервнобольных людей» (Д.К.Зеленин). Самую крайнюю точку зрения отражает утверждение о культе сумасшествия в шаманизме (Г.В.Ксенофонтов). Действительно, эпилептические припадки нередко считались признаком избранности, однако в общей массе практикующие шаманы «впечатления ненормальных не производили» (Л.П.Потапов).

Eliade M. Le chamanism et les techniques archaïques de l'extase. Paris, 1951.

Огромное, может быть, даже чрезмерное, влияние, на исследования по шаманизму оказала работа М.Элиаде, представляющая собой энциклопедическое собрание эмпирических фактов с их подробной классификацией.

Элиаде отмечает установившуюся с начала XX в. синонимию терминов «шаман», «знахарь», «колдун» или «маг», обозначающих людей, наделенных особыми духовными способностями. Он предлагает ограничиться употреблением вокабулы «шаман» («шаманизм»), поскольку она подразумевает функции знахаря и мага, «целителя» и «факира» (17). Шаман может быть также жрецом, мистиком и поэтом, но важнее всего то, что он является **психопомпом**. (Термин «психопомп» наряду с «техникой экстаза» стал визитной карточкой М.Элиаде и, в сущности, является его единственным вкладом в исследования по шаманизму, о котором можно говорить как таковом. – ПБ.)

Согласно М.Элиаде, шаманизм *stricto sensu* есть по преимуществу сибирский или центрально-азиатский религиозный феномен. Здесь шаманизм выступает якобы как «архаическая техника экстаза». Шаман – «хозяин экстаза» («великий мастер экстаза») (18). «Однако, – пишет он, – нельзя считать любого человека, переживающего экстатические состояния, шаманом; таковой есть специалист по вхождению в транс, во время которого душа якобы покидает тело, чтобы вознестись на небеса или спуститься в преисподнюю» (19).

По оценке Элиаде, шаманизм *stricto sensu* не ограничен территорией Северной и Центральной Азии. С другой стороны, отдельные элементы шаманизма встречаются в различных формах **магии и религии** у многих архаических народов (20).

Шаманизм и религия. Как пишет Элиаде, хотя шаманизм и доминирует в религиозной жизни Северной и Центральной Азии, все же сам не является религией...» (20). Религия гораздо шире явления шаманизма (21).

Hubert H., Mauss M. *Theorie generale de la Magie, 1902-1903.*

Индия, йога, «магическая сила» *сиддхи*, главное в понятии *сиддхи* – «левитация» (27).

Если можно так выразиться, М.Мосс и А.Юбер были «неизвестными предшественниками» М.Элиаде. В своей работе о магии они предвосхитили (и превзошли) проект (в сущности, формальный каталог) Мирчи Элиаде в том, что **отождествили мага с индивидом «способным отделять свою душу от тела»**, а именно к этому и сводится понятие «техники экстаза». Они рассматривали эту способность в качестве основного принципа **магии, т.е. того, что, по их мнению, весьма неудачно именуется шаманизмом** (27).

Между прочим, к характеристикам призвания «мага» кроме «ловкости рук», они относят «нервозность», – качество, которое во многих обществах маги культивируют и которое обостряется во время церемоний. Зачастую эти церемонии сопровождаются настоящим трансом, приступами истерии или состояниями каталепсии. Маг впадает в экстаз иногда действительно, но чаще всего специально провоцируемый» (19).

Итак, работа Мосса и Юбера посвящена шаманизму, но не связывается с ним с помощью термина «шаманизм», который они отвергают. Использование термина «магия» вводит в заблуждение. Так, по мнению С.А.Токарева, это «этюд о магии». «Авторы пытаются... преодолеть видимое противоречие в... понимании магии и ее отношении к религии, согласно которому **магия есть своего рода антитеза религии**, ибо религия есть явление сугубо **социальное**, а магия – дело личное, индивидуальное и как бы **антисоциальное**» (Токарев, 1978, 220).

Проблема магии вроде бы тривиальна в качестве элемента этнографического знания. Магия ассоциируется со Средневековьем (Западная Европа, Передний Восток) и ... культурологией.

Магия – это воздействие на объект соприкосновением или уподоблением посредством предметов, веществ, жестов («пассов») и слов, которым традиция приписывает сверхъестественные свойства. Именно с этой позиции Мосс и Юбер проводят различие между техническим (механическим) и магическим отношением «причина – действие». Дождь вызывают, взбаламутив воду в источнике (12). Однако они нечетко формулируют свою мысль, говоря о прямом действии «техники». Надо говорить о регулярности / факультативности результата (ср. рассуждение Левина в «Анне Карениной» по поводу спиритизма).

Противопоставление «**магия – религия**». Критерии магического обряда по Фрэзеру: симпатический и принудительный характер действия. Критерии религиозного обряда: священный, всеобщий, публичный, регулярный характер (13). Иначе говоря, магический обряд – активное действие, религиозный обряд – пассивное действие. На примере австралийских обрядов инициации и обрядов продуцирования *интичума* Мосс и Юбер показывают недостаточность критериев Фрэзера (которым, действительно, нарушен принцип единства деления при классификации – *ПБ*), поэтому они обращаются к остенсивному определению: **магическими обрядами по самой своей сути являются колдовство и наведение порчи**. Предварительная дефиниция магии Мосса и Юбера: «всякий обряд, который не является частью организованного культа, т.е. обряд индивидуальный, тайный, мистифицированный и в своем пределе стремящийся к тому, чтобы стать запрещенным» (16).

Таким образом, за противопоставлением религии и магии, стоят средневековые модели мышления «христианство – язычество», «церковный обряд – колдовство», «священник – маг». Последнее основано на различии в отношении к высшим существам или силам, которое, впрочем, может быть оспорено.

Необходимо ввести еще одно недостающее звено – шамана, или знахаря. Вопрос: к образу какого первобытного ритуального специалиста восходит образ средневекового колдуна, или мага («алхимика»)? Именно к ритуальному лидеру, а не к знахарю-шаману. Преемниками шаманов оказываются «одержимые» (см. Мишле).

Общая схема такова: религия – магия (= ритуал) – шаманизм. Ошибка Мосса и Юбера в объединении под одной шапкой «маг» средневекового мага и первобытного шамана. Ошибка Элиаде в постановке в центр теории фактов сибирского шаманизма, т.е. частного случая шаманизма. Поэтому определение этой системы представлений в работе Мосса и Юбера, с научной точки зрения, более адекватно.

Отличительная черта (уникальность) сибирского шаманизма состоит в том, что шаманское видение («магический полет») совпадает с шаманским представлением. Это и есть так называемый шаманский сеанс или камлание. В Северной Америке и Австралии эти события разнесены во времени.

Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. М., 1991.

Вопрос: является ли шаманизм религией? Ср. приведенное выше мнение Элиаде с мнением Л.П.Потапова, согласно которому алтайский шаманизм является религией).

Попытка И.С.Вдовина (**Заключение // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981**) примирить противоборствующие концепции, превратив синонимы «шаманизм» и «шаманство» в отдельные понятия, фактически, показала, что данный вопрос является одной из вариаций проблемы соотношения мифа и ритуала. «Одна сфера, – пишет он, – собственно религиозное сознание и культы, другая – шаманство, колдовство или знахарство».

В контексте споров о сущности алтайского шаманизма самым простым решением кажется разделение понятий «религия древних тюрков» и «шаманизм». Исторически связь здесь носит односторонний характер. Безусловно, с одной стороны, шаманы (тюркское «кам», манчжуро-тунгусское «сам» или «шам») у тюрков были и до периода господства древнетюркских каганатов VI – VIII вв., но, с другой стороны, утверждается, что древняя тюркская религия своим происхождением обязана шаманистским представлениям. Что входит в эти представления?

Трехчленное строение вселенной: небесный, земной и подземные миры. Небесный и подземный миры в свою очередь делятся на несколько зон, например, три, семь, девять, семнадцать слоев обители Ульгения (ср. с устройством вселенной в представлениях ацтеков). Соединение трех зон вселенной по оси через мировое, космическое дерево или высочайшие горы, вершины которых достигают облаков. Отсюда форма шаманского ритуала – камлания. Камлание – это путешествие по сферам вселенной. Алтайский шаман, например, делал это, подымаясь по ступеням – зарубкам на березе на ее вершину. Береза – священное, «шаманское» дерево – изображалась на шаманском бубне. Этот тройной мир населен сверхъестественными существами, которые можно распределить на несколько категорий. 1. Духи-хозяева, ассоциируемые с любым объектом и явлением животного, растительного или неорганического происхождения, «будь то гора или река, дерево или камень, птица или зверь, гром или дождь» (Л.П.Потапов). Алтайцы называют «хозяев» *ää* и употребляют всегда в 3-м лице ед.ч. – *ääzi*; у теленгитов – *ääljü* (от древнетюркско-

го *idi* со значением «бог», «господин», «владыка». Ср. с этимологией русского «бог», татарского «хозя», нивхского «ызь»). В этой категории важнейшее место занимают духи-хозяева гор (аллоформа духов-хозяев местности) в качестве индивидуальных духов-покровителей шаманов. 2. Духи-помощники шамана делятся на два разряда: а) *tös* - духи предков, которые сами при жизни были шаманами; б) служебные зооморфные, орнитоморфные и пр. духи, среди которых выделялись ездовые животные шамана *бура* или *пура*. 3. Духовные существа высшей иерархии, божества: Ульгень и его сыновья, божество женского рода Умай, Эрлик - антипод Ульгенья, божество огня (у алтайцев «мать-огонь»). Это все объекты великих жертвоприношений (впрочем, как и хозяева священных гор).

Особое место в этой иерархии занимают «души» шаманов, т.е. их «двойники» *кут*, или *чула*. Это - отделяемая активная духовная ипостась человека – в потустороннем мире действует не сам шаман, а его «двойник». При определении духовной субстанции человека использовалось несколько терминов с пересекающимися значениями (полисемия, синонимия, использование разных терминов для обозначения отдельных стадий существования «двойника», для различения «двойников» людей и животных или, как у кетов, различия «двойников» шаманов и обычных людей), что создает ложное впечатление о наличии у алтайцев концепции множественности душ (ср. концепцию множественности душ в культуре народов материковой и островной Юго-Восточной Азии). *Тын* (букв. «дыхание») как «жизнь» или скорее признак жизни (признак наличия в теле «двойника»?). Этот образ не развился в самостоятельную систему представлений (ср. концепция *праны* в индуизме, понятие *тонди* у батаков). *Сүр* – «облик», «образ», «изображение» *кута*. С этим можно связывать название детского эрэнга (онгона) у тувинцев, имеющего форму куклы: *уруг куду* – «детский кут» (ср. с айнскими *инау*). *Кут* – «счастье», «благодать», «удача», «жизненная сила» (в кетском языке глагол, соответствующий русскому слову «шаманить», буквально означал «быть в состоянии кут»). Во многих случаях понятие кут синонимично понятию *чула* в качестве обозначения «самостоятельного существа», «двойника» именно в момент его нахождения вне тела человека (представление о *жула-огоньке*, «зародышах» детей в виде падающих звезд, получении *кут* через огонь, почитание огня, «мать-огонь»), особенно при камлании. Таким образом, принцип состоит в противопоставлении «сила – существо». Еще более жестко дисциплинируя существующие тенденции в словоупотреблении (с учетом «кросскультурных» реализаций идеи *кут*), можно получить примерную схему сегментации *кут*: *сус* – название «духов-зародышей», посылаемых божеством на детей и скот, *умай* - в период утробной жизни человека (см. представления о роли женского божества Умай), *сүрнү*, *сүнә* – «двойник» умершего, *үзүт* – после окончательного переселения в «страну умерших». (Явление фрагментации «двойника» по жизненным стадиям человека известно также из австралийской этнографии.)

Потеря *кут* влечет несчастье: болезнь, если потеря была временной, или смерть, если она оказывалась безвозвратной (ср. с данными австралийской этнографии). Особенность *кут*, вышедшего из тела обыкновенного человека, заключается в полной незащищенности перед враждебными духами (ср. с данными австралийской этнографии). В кетском языке эта идея доведена до логического завершения: *кут* означает «двойника» шамана, двойник рядового человека выступал под названием *ул'вэј*.

Главный способ приобретения шаманского дара – передача по наследству от *төсей*, духов умерших шаманов, на основе кровного родства. Однако известны случаи канонизации некоторых шаманов (им камлали, приносили жертвы). Появление признаков шаманского призвания выражалось словами вроде: «*төси* давят».

Духи-предки приводили шамана в состояние возбуждения перед камланием. Призванные ударами в бубен они вселялись в него, высвобождали его «двойника» (*жула*) и составляли его «доспехи» во время сеанса, закрывая собой его голову и плечи, тело, руки и ноги (от идеи доспеха к идее маски, средства скрыть или наоборот выявить свою сущность в эскимосском и австралийском шаманизме (по А.Ломмелю): к интерпретации алеутских охотничьих деревянных головных уборов.

Момент появления этих духов-помощников у алтайцев называется «приход *jälbika*». Камлающий шаман именовался *jälbily* – «обладающий *jälbi*». В начале камлания шаман «разогревал» себя: представление о «внутреннем огне» (ср. с индуизмом); *jälbik* ассоциировалась с этим вхождением в транс. *Jälbik* – это сакральная сила, или «войско» (ср. с представлением индейцев атапасков, что камлание с целью излечения есть сражение двух «войск» духов). Алтайский термин *jälbik* – обобщенное название всей совокупности духов-помощников шамана. Помимо прочего здесь интересно само по себе отождествление понятий силы и множества (ср. значения русского слова «сила»). Возможна персонификация этой силы в образе антропоморфного персонажа *ääzi*: рисунок на лицевой стороне бубна в месте раздвоения ног изображения «хозяина бубна»; Этот дух приводит шамана в экстаз (А.В.Анохин). Ср. сообщение Г.Н.Потанина о *хамнын ääzi* («хозяин шамана»).

Духи-предки указывали начинающему, какой тип бубна он должен иметь во время особого индивидуального камлания. Поэтому бубен и костюм шамана повторяли особенности реквизита его предшественника. Форма бубна и рисунки на его поверхности определяли ранг и ритуальные возможности шамана. Эти ритуальные предметы во время камлания были прибежищем духов-помощников. Между камланиями шаман прятал бубен в укромном месте или, если бубен был обтянут шкурой коня, превращал его временно в ястреба, сокола, кречета, т.е. хищную птицу. Конь животное, на котором шаман поднимался в небесные сферы, затем пересаживался на птицу, в частности, гуся (см. образ гуся в русских сказках, в североамериканских фольклорных материалах по шаманизму). Здесь возможно множество продолжений: шаманские погремушки индейцев, изображающие птицу с восседающим на ней шаманом, культ хищных птиц в культуре индейцев Калифорнии, самоотождествление шамана с орлом у индейцев прерий (сиу). Ср.: очень развитая орнитоморфная символика шаманского костюма в Сибири.

Бубен у алтае-саянских народов – главный ритуальный инструмент и знак профессиональной принадлежности (ср. у некоторых сибирских народов отсутствует шаманский костюм). Можно было камлать без шаманского костюма, но не без бубна. Бубен – ездовое животное шамана, а также лук, при помощи которого он сражался с враждебными духами и шаманами, и лодка. Изготовив и «оживив» свой первый бубен, шаман показывал его хозяину священной горы («чистому *тöсю*»), или одному божеств. В качестве одобрения и признания он получал от духа-покровителя упомянутую выше силу *jälbi*, которая связана с понятием одержимости.

В связи с той ролью, которая отведена бубну в шаманском ритуале среди духов-помощников выделяются два персонажа. 1. «Хозяин бубна» - шаман-предок, «прежний кам». Его образ запечатлевается в антропоморфном изображении на деревянной вертикальной рукоятке. Роль «хозяина бубна» состояла в передаче информации в ходе камлания. Через «хозяина бубна» шаман «все видел и узнавал». Уши и серьги на голове антропоморфной рукоятки символизируют данную функцию. Той же цели служат железные подвески на обечайке бубна. Их позвякивание содержит в себе сообщения «хозяина бубна» и других духов, изображенных на поверхности бубна (ср. инверсию в североамериканской культуре, связанную с подвесками из клювов птицы топорка). 2. *Чула* бубна – *чула* животного, шкурой кото-

рого обтянут бубен. Камлание с целью «оживления» бубна состояло в движении «обратным следом» – восстановлении истории тальника или березы, из которых сделаны обечайка и рукоятка, от начала их роста до момента изготовления бубна. То же самое делали в отношении животного, шкура которого пошла на обтяжку бубна. Пятась доходил до момента рождения животного, ловил его *чула* и вбивал в рукоятку (так!) нового бубна. С этого момента бубен считался оживленным, шаман укрощал его и отправлялся на нем к хозяину священной горы. Для обозначения ездового животного шаманов и божеств алтайцы использовали слово *бура* (*пура*). Этим же словом называли «двойника», *чула* жертвенного коня (*ызык*), посвящаемого высшим духам, Ульгеню или Йерсу. По несколько *пура* изображали на шаманских бубнах телеутов, шорцев, алтайцев.

У телеутов *чула* бубна, назывался *тын бура* и отождествлялся с шаманской силой, «душой». «При камлании *тын бура* входит в кама, после камлания удаляется» (А.В.Анохин). Л.П.Потапов опровергает достоверность этих данных, однако надо помнить, что 1) *чула* бубна вбивается в рукоятку бубна, а рукоятка бубна изображает «хозяина бубна»; 2) *тын* означает «дыхание», термин *jälbi* восходит к *jäl* – «ветерок», «ветер», «дух», «бог»; 3) термин *jäl* входит в состав термина *jälgän*, которым называли антропоморфную фигурку *ääzi*, нарисованную с внешней стороны бубна в ногах изображения кама-предка, именуемого хозяином бубна (см. выше); *jälgän* – это имя духа, который руководит шаманом во время камлания.

Механизм появления *jälbi*. Духи-помощники в начале камлания проникают к шаману в виде легкого дуновения или ветерка. Алтае-саянские камы, сзывая своих духов ударами бубна, глубоким вдохом втягивали их в себя вместе с воздухом. Таким путем в них вселялись и духи предков-шаманов, которые оставались на земле в виде ветерка (монгольско-алтайские тувинцы). Во время камланий с бубном имело место быстрое вращение шамана вокруг своей оси (по часовой стрелке), символизировавшего вихрь или искусственное вызывание ветерка при помощи опахала, которым могли быть березовая ветвь (так!), кусок материи, пучок прутьев, опояска, ленты и т.п. Ср. к этому: обычай изображать шаманов-предков в виде маленьких моделей бубна (чалу), или пучков цветных ленточек.

Подобные представления о ветре-дыхании могут сделать неактуальным использование бубна как инструмента вызывания духов. Исчезновение бубнов в советское время (шаманы были обязаны сдать бубны в сельсоветы) изменяет технику камлания в сторону использования маленького лука, но в основном опахала: **дух не «вызывается», но, согласно формулировке С.Н.Соломатиной, «выделяется» из окружающего пространства путем «искривления» этого пространства.**

Особенностью камлания с опахалом, но без бубна, является то, что невозможно было камлать «по-настоящему», можно было только ворожить или «узнавать», причину болезни. Настоящее камлание – это имитация путешествия чула шамана с целью добычи искомого объекта. В этом суть института шаманов.

Две формы инициации шамана: одержимость («давление» духов-предков), состояние транса («плач»). Как вариант последнего явление («встреча»). В роли инициатора первого кама у алтайцев выступает Эрлик-хан; у бурят также считалось, что души «черных» шаманов обучались у Эрлен-хана. Ср. с образом патронов инициации шаманов - хтонических существ в образе гигантских змеев (Австралия); с образом «змеевичей» в русской фольклорной традиции и т.п.

Как бы внутри идеи «двойника» шамана содержится представление о брачных связях с духами (ср. с тотемическими сказками о сожительстве людей с животными) развивающееся в концепцию андрогинной природы шамана и обычай травестизма.

Характерная черта знаковой деятельности заключается в том, что решение задач в ее пределах и ее средствами есть способ, действительный или кажущийся, решения задач из области материальной практической деятельности, задач, лежащих вне данной знаковой системы (см.: Б.С.Грязнов, 1982). Иерархия знаковой деятельности шамана: ритуал → миф → социум. Шаман разнообразными театральными средствами описывает дорогу своего *чула*, образы духов и божеств, сообщает их диалоги (ср. роль диалога в древнегреческой философской традиции) и прочие разговоры как с его *чула*, так и между собой. Шаман-сказитель. См. концепцию «предтеатра» (формула «предтеатра – ритуал → миф → социум?»).

Невозможно создать законченную классификацию шаманских представлений, произвести их инвентаризацию, можно лишь наметить «переходы» между витками спирали развития, передать общий ритм этих представлений. В таком ритме развивалось и то, что впоследствии стало содержанием Ригvedы – как в характере пантеона (мифа), так и в характере ритуала.