

# Некоторые результаты изучения шаманизма в современной этнологии\*

Между учеными нет единства взглядов по вопросу об основных характеристиках шаманизма несмотря на то, что изучение этого феномена у разных народов мира имеет давнюю историю. Можно с удовлетворением констатировать, что интерес к данному явлению, его осмыслению в последние годы значительно возрос.

К числу наиболее значимых публикаций по шаманизму в Сибири и Евразии в целом следует отнести теоретические работы немецких ученых Уллы Йохансен (см. Johansen 1977) и Гаральда Мотзки (см. Motzki 1977), монографию Луизы Бэкман и Аке Хульткранца о шаманизме саамов (см. Bäckman & Hultkrantz 1978) и обширное исследование Анны-Леэны Сиикала о ритуальной технике сибирских шаманов (см. Siikala 1978).

Наряду с этим состоялось несколько встреч специалистов. Так, в 1981 г. мной в сотрудничестве с Владимиром Н. Басиловым (Институт этнографии АН СССР) был организован симпозиум по евразийскому шаманизму. Участники симпозиума пришли к выводу, что новые сибирские материалы (а Сибирь – «классический очаг шаманизма») создают основу для сравнения с результатами недавних полевых изысканий за пределами Сибири. Труды симпозиума опубликованы в Norrál 1984. В том же году в Париже прошел коллоквиум, организованный Р. Хамайоном, а спустя год Дж. Каплан организовала симпозиум по шаманизму американских индейцев.

---

\* Впервые статья была опубликована в 1990 г. в сборнике научных трудов *«Мировоззрение финно-угорских народов»* под редакцией И. Н. Гемуева (Новосибирск: Наука, сс. 121–127).

Жив ли шаманизм сегодня? Во время полевых исследований среди тувинцев Монголии (1960-е гг.) Эрика Таубе неоднократно встречалась с практикующими шаманами, причем не только с мужчинами, но и с женщинами (см. Таубе 1981: 43–69). Специалист по религии монголов Вальтер Хайссиг считает, что в то время как буддизм в современной Монголии совершенно утратил влияние, шаманизм продолжает бытовать как форма религии (Heissig 1980). Проявление чистых, смешанных или полностью ламаизированных его форм фиксируются во всех районах Монголии.

Различные формы шаманской практики недавно были выявлены не только в Монголии и Сибири, но в Тибете (см. Berglie 1982: 354–361), а также в Непале (см. Höfer 1974: 168–182; Peters 1981), где в 1969–1974 гг. серьезные полевые исследования провел Андраш Хёфер, собравший значительное количество ритуальных текстов. Им зафиксирована довольно обширная номенклатура духовных лиц: лама, бомбо или шаман, ламбу, изгоняющий злых духов и глава селения, прекрасный знаток ритуальных текстов, адресованных различным божествам. Чтобы стать ламой или бомбо, необходимо пройти достаточно длительное обучение. Практикуется передача этих социальных ролей от отца к сыну. В наше время основной функцией шамана является лечение с помощью его собственной методики транса. Роли ламы и шамана различны и функционируют независимо друг от друга. Стоит отметить, что лишь в одной деревне Таманг с 546 жителями А. Хёфер обнаружил шесть практикующих лам, шесть бомбо и двух ламбу. Вера в силу ритуалов, исполняемых этими людьми, и в их магическую деятельность остается незыблемой.

В Корее, чья история и культура все еще слабо изучена, шаманизм имеет статус действующей религии. Корейскими учеными опубликовано несколько томов исследований по шаманизму (Kim 1981; Kim 1982), причем один из них целиком составляют иллюстрации и фотографии, отображающие шаманскую атрибутику и практику. Заметим, что материал, использованный в работе Таегона Кима, собран им самим в различных районах Южной Кореи в 1980–1982 гг. Из этих и других (Cho 1990) работ следует, что шаманская практика в Корее является конкретной реальностью и обряды совершаются в соответствии с традицией. Есть некий парадокс в том, что в

Южной Корее, воспринявшей японскую модель «экономического чуда», сохранилась столь древняя форма религии, причем она не просто выжила, но и процветает.

Уже на основе рассмотренных выше работ можно сделать однозначное заключение: шаманизм и в наше время является реально существующим явлением культуры, хотя позитивистская наука рассматривает его как некий феномен, известный главным образом по описаниям. Последние исследования также подтвердили, что шаманская практика может иметь результатом некий реальный терапевтический эффект. К этому выводу ученые пришли не только потому, что сами попробовали используемые в шаманской практике физиоактивные средства, но и потому, что убедились в социальной значимости шамана. Выяснилось, что шаманы – не обманщики, а скорее врачи, использующие физиотерапевтические методы лечения, которыми они овладевают в процессе длительной и трудной подготовки.

В начале XX века исследователи шаманизма (Владимир Г. Богораз, Аке Олмаркс, Николай А. Виташевский и др.) полагали, что психологический эффект суровой северной природы играл важную роль в формировании шаманизма. Психопатологическая природа сибирского шаманизма всегда была предметом внимания (Diószegi 1968), однако последние работы, а также переосмысление некоторых старых материалов позволяют утверждать, что по большей части шаманы – самые здоровые члены общества. И это не случайно, ведь они должны быть способны достигать высокой степени сосредоточенности, сохранять отличное физическое состояние и демонстрировать высокий интеллектуальный уровень. Поэтому не удивительно, что, например, «саамские шаманы практикуют только до 50 лет – пока у них не выпадают зубы». Этот же аргумент используется и самоедскими шаманами при «отходе от дел» (Hultkrantz 1979; Kortt 1982).

Начинающий шаман прежде всего должен вылечить себя от первоначальной «шаманской болезни» (слабости). Только после этого он может приступить к лечению других членов общества. Недавние исследования в Южной Азии показали, что из более чем сотни обследованных тайландских и малайских шаманов ни один не был психически болен. Наоборот, это были сильные личности, сознательно воспринимающие свою ответственную роль лекаря всего сообщества (Heinze 1982).

В так называемых бесписьменных обществах шаман выступает как травник и психотерапевт в современном смысле этого слова. Используя свои лечебные методы, он облегчает состояние пациента и возвращает его к нормальной деятельности. Характерным методом лечения является символическое «принятие» болезни шаманом на себя. При этом шаман изгоняет «злого духа» из пациента.

Недавние медицинские исследования подтвердили некоторые гипотезы, построенные на этнографических данных. Оказалось, что современное психотерапевтическое лечение в отношении американских индейцев оказалось совершенно нерезультативно; в то же время пациенты совершенно поправились после вмешательства индейского «доктора» (Jilek 1982). Стало быть, больной сам должен участвовать в обрядах и церемониях, а целительная сила средств традиционной культуры связана с осознанием принадлежности к определенному обществу.

Венгерский психиатр Андраш Келемен считает, что лечебная деятельность шамана включает не только биологические, но и четко выраженные социально-психологические элементы в контексте данной культуры. Начальный опыт будущего шамана жестко связан с моделями, предписываемыми культурой в соответствии с мировоззрением общества. Совершенно ошибочна «теория истерии», ибо шаман, проводящий ритуал исцеления и управляющий при этом психическим состоянием всей группы, должен обладать высоким уровнем собранности и концентрации (Kelemen 1980).

Новым и интересным аспектом исследования шаманизма вообще и фигуры шамана в частности явилось изучение галлюциногенов, используемых в традиционных обществах. Интерес к средствам воздействия на психику появился в 1960–70-е гг., когда на Западе возник «культ лекарств». Именно тогда антропологи стали заниматься галлюциногенными агентами, которые использовались в бесписьменных обществах, а также их функциями в разных культурах. Хотя использование галлюциногенных растений и грибов в практике шаманизма было известно и раньше, исследователи часто игнорировали это обстоятельство. Мы абсолютно согласны с Майклом Харнером, который заявил, что «несомненно, одной из главных причин того, что антропологи столь долго недооценивали важность галлюциногенных средств в шаманизме и религиозной практике,

является совершенно недостаточное изучение психотропных материалов, используемых местным населением» (Harner 1973). Сегодня уже имеются полевые исследования по разным культурам, где анализируется состояние сознания, измененного в результате приема лекарственных средств.

А.-Л. Сиикала первой сравнила экстаз шамана с измененным состоянием сознания. В ее книге есть глава, посвященная этому вопросу (см. Siikala 1978). Чтобы проанализировать механизм экстаза в шаманизме, представляется целесообразным обратиться к результатам изучения гипноза. Дело в том, что гипноз является измененным состоянием сознания, которое может быть вызвано в контролируемых экспериментальных условиях. Иначе говоря, гипноз, вызванный при деятельно-настороженном состоянии психики, может стать подходящей экспериментальной моделью экстатических состояний у шаманов. На симпозиуме «Шаманизм в Евразии» (1981) интересные аналитические данные были представлены Евой Баняи (Bányai 1984).

Лечение – не единственная функция шамана, в его деятельности весьма существенным является медиативный аспект. Хотя Мирча Элиаде и рассматривает шамана как медиатора, обращая при этом внимание на символику бубна и костюма, подробнее этот аспект шаманизма проанализирован в более поздних исследованиях.

В работе «Шаман как представитель своей группы» Иван Кортт рассматривает значение скелета, символически представленного в костюме шамана<sup>1</sup>. В ритуалах инициации «расчленение» будущего шамана является, по-видимому, символом временной смерти, за которой следует возрождение. Согласно анализу И. Кортта, шаман выступает представителем своего клана в другом мире. В шаманских ритуалах народов Сибири присутствует скрытый смысл, связанный с символическим возрождением. Это важный момент экстатического посвящения, которое происходит в другом мире (мире духов), где посвящаемый в шаманы действует как посредник между двумя мирами (Kortt 1982).

Подобные выводы были сделаны и Юхой Пентикяйненем в его докладе о мировоззрении саамов, представленном на

<sup>1</sup> Речь идет о нашитых на шаманский костюм металлических, как правило, кованых изображениях костей рук и ног, кистей и стоп, ребер (ред.).

симпозиум по евразийскому шаманизму. Согласно верованиям саамов, существует три мира: верхний мир (богов), средний мир (людей) и нижний мир (земля мертвых). Эти три сферы часто взаимодействуют, в результате чего происходят некие события и явления, которые наблюдают или в которых принимают участие люди во время своей земной жизни. Саамский шаман, выступая в разных ролях, является основным лицом, включенным в эти взаимодействия, медиатором между всеми силами и элементами трех миров вселенной (Pentikäinen 1984).

Шаман как посредник «помещается» в самые критические точки, включается в экстремальные ситуации. Он действует в тех мирах, которые, по представлениям шаманистов, опасны для человеческих существ, впрочем как и для шаманов. Посредническая деятельность шамана основана на убеждении всех членов коллектива в том, что шаманы символически приняли на себя все заботы сообщества (болезни, боль, принятие решений). Все это свидетельствует о чрезвычайном значении символических аспектов медиаторского процесса. В большинстве последних публикаций авторы приходят к выводу, что посредничество является ключевым моментом в системе традиционных представлений шаманистических сообществ. В сущности, шаманизм – это особая система верований, сконцентрированных вокруг символического медиаторства. А.-Л. Сиикала справедливо писала, что «функция шамана как медиатора между обычным и необычными мирами основана на системах верований, согласно которым, все угрожающее нормальному течению жизни вызывается представителями мира духов и может быть нейтрализовано с помощью благожелательных духов» (Siikala 1978: 319). По мнению А.-Л. Сиикала, главной задачей шамана было создание эффекта прямого и обратного контакта с миром духов, и сама структура сеанса камлания отражает эту цель.

Аналогичное мнение существует о шаманах у индейцев севера и юга Америки: они рассматриваются как «медиаторы между сакральным и простым мирами» (Heinze 1981: 110). В качестве медиатора шаман поддерживает и восстанавливает равновесие в отношениях между своей общиной и внешними мирами. Понятно, что люди, которым доступны «каналы коммуникации», имеют большую власть и влияние в пределах своей общины.

Шаман как медиатор является специалистом в сфере ритуального общения. Он поддерживает состояние социально-пси-

хологического равновесия через символическое посредничество между мирами с ординарными и неординарными реалиями.

Хотелось бы обратить внимание и на роль шамана как поэта-исполнителя. Вне всякого сомнения, существует значительная близость между шаманскими мистериями и ритуальным исполнением мифов (легенд или героического эпоса). Есть данные, позволяющие предположить, что шаман и певец-исполнитель (иными словами, поэт бесписьменного общества) представляют собой одно лицо. Артур Т. Хатто отметил, что у манси и хантов героический эпос исполнялся шаманами. Повествование обычно велось от первого лица и «голос» был голосом героя. У обских угров существовал особый стиль шаманского эпического повествования: у самоедов роли шамана и барда совмещались (Hatto 1970). Среди бурятских шаманов также были выдающиеся авторы и исполнители богатой героической устной литературы (Eliade 1964: 30; см. также Taube 1981). Поскольку поэтическая сторона шаманских песен изучена очень слабо<sup>2</sup>, важной задачей будущих исследований является не только сбор шаманских текстов, но также их детальный фонетический и семантический анализ. Ведь произнесение и воспроизведение текста можно рассматривать как фонетическое выражение процесса транса.

В этой связи следует напомнить о предложенной Вячеславом В. Ивановым (Иванов 1976) этимологии слова «шаман» (от санскритского *saman* 'песня'). Шаман – это лицо, которое поет, чтобы излечивать, прогонять злых духов, успокаивать. Он мудрый человек и поэт.

Вспомним, что одна из главных задач традиционной устной поэзии – создание «моста» между прошлым и будущим. Это опять-таки осуществляется в форме символического посредничества. Самосознание данного общества подтверждается поэтом-шаманом с помощью периодически повторяющихся экстатических или квази-экстатических устных выступлений. Надо сказать, что и сейчас можно найти примеры продолжения и развития шаманских поэтических традиций.

Наблюдающийся в ряде обществ ренессанс шаманизма можно рассматривать как новую и современную форму фольклора (здесь предпочтительнее употреблять термин «фольклоризм» как политически или экономически управляемую форму совре-

<sup>2</sup> Поэтические аспекты шаманских текстов проанализированы в Hajdú 1978 и Joki 1978.

менного фольклора). По существу, шаманы взяли на себя новые роли в культурной интеграции своих народов: современные шаманские или псевдошаманские действия осуществляются в той мере, какая необходима для трансляции (воспроизводства) культуры в пределах того или иного общества. Национальная религия играет чрезвычайно важную роль в сохранении традиционной системы верований и ценностей, или же, в более широком смысле этого слова, в сохранении определенного стереотипа образа жизни, исконных культурных особенностей. Шаманы, как и знатоки ритуалов, знахари, народные врачеватели, певцы и поэты, сыграли выдающуюся роль в сохранении традиционной культуры и самосознания.

Таким образом, шаманизм – это сложная система верований, которая включает в себя веру в духов-помощников, их персонификацию и знание определенных текстов (шаманские песни, легенды, мифы), правил, регламентирующих деятельность шамана (ритуалы, принесение жертв, методика экстаза), атрибутики. Набор элементов, которые составляют систему шаманских верований, различен в разных культурах (Siikala 1978: 322). На основании своей системы верований члены каждого общества считают, что именно их шаманы способны войти в контакт с духами для разных целей (излечение, предвидение) либо предпринять путешествие в нижний мир в состоянии транса.

В то же время шаманизм является системой верований, в которой шаман выполняет социально значимую роли. Таковыми могут быть роль врачевателя, поэта-певца (барда), идеолога либо совокупность этих ролей.

## Литература

- Иванов, Вячеслав В. 1976. *Очерки по истории семантики в СССР*. Москва.
- Bányai, Éva 1984. On the Technique of Hypnosis and Ecstasy: An Experimental Psychophysiological Approach. – Mihály Hoppál (ред.) *Shamanism in Eurasia* 1, 174–183. Göttingen: Herodot.
- Berglie, Per-Arne 1982. Lo sciamanesimo tibetano. – *Conosenza Religiosa* 3/4, 354–361.



- Bäckman, Louise & Hultkrantz, Åke 1978. *Studies in Lapp Shamanism* (Stockholm Studies in Comparative Religion 16). Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Cho, Hung-youn 1980. Zum Problem des sogenannten Yoltugori des Ch'onsin'gut im koreanischen Shamanismus. – *Mitteilung aus dem Museum für Völkerkunde* (Hamburg) 1, 77–107. Chicago: University of Chicago Press.
- Diószegi, Vilmos 1968. *Tracing Shamans in Siberia: The Story of an Ethnographical Research Expedition*. Oosterhut: Anthropological Publications.
- Eliade, Mircea 1964. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. New York.
- Hajdú, Péter 1978. The Nenets Shaman Song and Its Text. – Vilmos Diószegi & Mihály Hoppál (ред.) *Shamanism in Siberia*, 355–372. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Harner, Michael (ред.) 1973. *Hallucinogens and Shamanism*. London–New York.
- Hatto, Arthur T. 1970. *Shamanism and Epic Poetry in Northern Asia*. London: University of London, 7–10.
- Heinze, Ruth-Inge 1981. Shamans or Mediums: Towards a Definition of Different States of Consciousness. – *Phoenix: Journal of Transpersonal Anthropology*, Vol. VI (1–2), 25–44.
- Heissig, Walther 1980. *The Religions of Mongolia*. London.
- Hoppál, Mihály (ред.) 1984. *Shamanism in Eurasia* 1–2. Göttingen: Herodot.
- Hultkrantz, Åke 1979. Lapp Shamanism from a Comparative Point of View. – *Fenno-Ugrica Suecana: Journal of Finno-Ugric Research in Sweden* 2, 45–48. Uppsala.
- Höfer, András 1974. Is the *Bombo* an Ecstatic? Some Ritual Techniques of Tamang Shamanism. – Christoph von Fürer-Haimendorf (ред.) *Contributions to the Anthropology of Nepal*, 168–182. Warminster: Aris and Phillips.
- Jilek, Wolfgang G. 1982. *Indian Healing: Shamanic Ceremonialism in the Pacific Northwest Today*. Hancock.

- Johansen, Ulla 1977. Aspekte des Schamanismusforschung. – *Anthropos* 3/4.
- Joki, Aulis J. 1978. Notes on Selkup Shamanism. – Vilmos Diószegi & Mihály Hoppál (ред.) *Shamanism in Siberia*, 373–386. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Kelemen, András 1980. Schamanistische Überbleibsel in dem Volksglaubens und der Volksheilkunde Ungarns. – *Curare* 3–4, 217–224. Wiesbaden.
- Kim, Tae-gon 1981. A Study of Korean Shamanism. – *Korean Shamanism*, Series IV (No. 8). Seoul.
- Kim, Tae-gon 1982. Illustrated Book of Shamanism in Korea. – *Korean Shamanism* Series III (No. 7). Seoul: Kyung Hee University, Institute of Folklore Studies.
- Kortt, Ivan R. 1982. Lo sciamano rappresentante della società nell'aldilà. – *Conoscenza Religiosa* 3/4, 362–377.
- Motzki, Harald 1977. *Schamanismus als Problem religionswissenschaftlicher Terminologie*. Köln: Brill.
- Pentikäinen, Juha 1984. The Sámi Shaman – Mediator Between Man and Universe. – Mihály Hoppál (ред.) *Shamanism in Eurasia* 1, 125–148. Göttingen: Herodot.
- Peters, Larry G. 1981. *Ecstasy and Healing in Nepal: an Ethnopsychiatric Study of Tamang Shamanism*. Los Angeles: Undena Publications.
- Siikala, Anna-Leena 1978. *The Rite Technique of the Siberian Shaman* (Freiberger Forschungshäfte Communication 220). Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Taube, Erika 1981. Notizen zum Schamanismus bei den Tuwinern des Cengelsum (Westmongolei). – *Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig* 33, 43–69.

# ШАМАНЫ – КУЛЬТУРЫ – ЗНАКИ

Михай Хоппал

<http://www.folklore.ee/ri/pubte/ee/sator/sator14/>

ISBN 978-9949-544-46-2

Тарту 2015

Автор: Михай Хоппал

Редактор серии: Маре Кыйва

Редактор и составитель: Николай Кузнецов

Перевод: Николай Кузнецов

Дизайн: Андрес Куперьянов

Верстка: Диана Кахре

HTML: Диана Кахре

Печатное издание:

Михай Хоппал. ШАМАНЫ – КУЛЬТУРЫ – ЗНАКИ.

SATOR 14. Тарту 2015

Составление, техническое оформление и печать книги осуществлены при поддержке Эстонского институционального исследовательского гранта 22-5 (Религиозные и нарративные аспекты фольклора).

Оформление электронного издания осуществлено при поддержке проекта ЕККМ14-344 “Расширение областей применения и представление эстонского языка, культуры и фольклора в электронных информационных средствах”.

© 2015 Научное издательство ЭЛМ