

# Марина Хаккарайнен

## ШАМАНИЗМ

### Часть первая

#### Многоликий шаманизм

До недавнего времени шаманизм ассоциировался с далекими «туземцами», «аборигенами», «коренными» народами, а также с немногочисленными учеными. Первые жили внутри шаманистского религиозно-социокультурного пространства, шаманизм практиковали и были противопоставлены «цивилизованному обществу». Вторые были представителями этого «цивилизованного общества», наблюдали шаманистов со стороны, шаманизм описывали, изучали как явление, рассуждали о нем и теоретизировали. Это противопоставление начало расшатываться уже в XIX веке, когда черты шаманизма европейцы стали находить и у себя. Однако в то время его проявления среди европейцев воспринимались скорее как патология (пережитки древности, невежество, результат соседства с «некультурными народами» или болезнь), нежели как норма. Сегодня практикуемый шаманизм можно встретить повсюду: и среди коренного населения любого континента, и среди современных европейцев — голландцев, немцев, шведов и др. (см.: Lindquist 1997; Vitebsky 2001; Walter, Neumann Fridman 2004; Boekhoven 2011). Даже в европейских столицах, которые мы привыкли считать центрами цивилизации, никому не отказано в возможности практиковать шаманизм, хотя он и не воспринимается как обычное, повседневное явление: само это понятие содержит устоявшуюся за 300 лет знакомства европейцев с шаманскими практиками экзотизацию. Любой человек, почувствовавший призвание быть шаманом, может объявить об этом, а желающий опробовать его способности на себе может прийти к нему за помощью (см., напр.: Lindquist 1997; 2006; Boekhoven 2011).

В последние десятилетия шаманизм вызывает чрезвычайный интерес у разных слоев общества: он стал духовной практикой, источником интеллектуального и художественного вдохновения, а также политическим и экономическим ресурсом для многих людей по всему миру. Он оказывается объектом изучения и освоения в целях практического применения: понимания и использования окружающей среды, лечения людей, познания себя и других. Шаманизм создает новые объекты желания, стремление обладать которыми приводит к появлению новых практик коммодификации: он становится

элементом массовой культуры, брендом в туристическом бизнесе и неотъемлемой частью рынка магико-прогностических услуг. Теперь при обсуждении шаманов и шаманизма речь идет уже не столько о невежестве и суеверии (как это было до недавнего времени), сколько о скрытых возможностях человека.

Что же представляет собой шаманизм? Это мировоззрение целых сообществ, усвоенное с раннего детства, или приобретенные наиболее талантливыми, творческими людьми способности и умения? Комплекс представлений или практики? Что-то очень древнее или возникшее недавно? А может, он существует вне времени и пространства? Шаманизм — это религия со свойственным ей комплексом установлений, доктрин, обрядов и атрибутов или спонтанно обретенное особое состояние духовности? Что это — объективно существующее явление (естественный и непреодолимый зов находящихся вне человеческого контроля сил: природы, бессознательного) или выдумка ученых и шарлатанов? Где родина шаманизма, какова его природа, каковы функции? И наконец, шаманизм один или все-таки их много, как утверждают некоторые исследователи (Atkinson 1992)?

Для понимания системных связей и функций шаманизма (и неошаманизма), которые определяет отношение к нему в обществе, имеет смысл рассматривать его не как замкнутое на себе явление, а как динамический концепт, встроенный в социо-культурно-политические дискурсивные контексты (Dilley 1999: 2; Znamenski 2007: ix). Необходимо учитывать, что концептуализация мира в научном дискурсе, в том числе и шаманизма, следует за изменением ценностных ориентиров в обществе и направлена на удовлетворение потребностей отдельных людей и общества в целом. Очевидно, что исследователи шаманизма в разное время рассматривали его по-разному, различным образом определяли и использовали концепт шаманизма. И если первопроходцы — казаки и торговые люди, которые наблюдали шаманские практики в XVII века, — воспринимали их как полезное или вредное для себя магическое средство, то пришедшие вслед за ними ученые-натуралисты, которые усвоили профессионально-критический взгляд эпохи Просвещения, выстроили дистанцию между европейским разумом и туземными (и народными) суевериями. Последние воспринимались как курьез, невежество и почва для обмана простаков более находчивыми соплеменниками.

Во второй половине XVIII века понятие *шаманства* / *шаманизма* заняло место в словаре ученых исследователей Сибири<sup>1</sup>. С XVIII века

---

<sup>1</sup> В работах русских исследователей речь идет о *шаманстве*. Слово «шаманизм» вошло в русский язык несколько позже. Что касается западных читателей,

шаманизм как явление древнее начал свой теоретический путь: он был встроен в мировой исторический процесс и позже — в процесс эволюции в качестве религиозной доктрины или религиозно-психологического опыта, оформленного в комплекс верований и практик (см. теорию анимизма в работе: Тайлор 1989 и пр.). Так, в исследованиях XVIII–XIX веков шаманизм был соотнесен с двумя основными контекстами: туземной повседневностью (различной степени важности обрядами и ритуалами, касавшимися всех сторон жизни, но особенно — прогностическими и лечебными ритуалами) и ранним этапом развития человеческого общества. Современное отношение к шаманизму наследовало ранее разработанные концептуальные поля, но прошло дальнейшую «диверсификацию». В свою очередь это разнообразие породило разные дискурсивные контексты, в каждом из которых шаманистические практики и представления стали наполняться новыми ценностными смыслами. Знакомство с народами Сибири и шаманами, а также концептуализация шаманизма происходили одновременно с другими важными интеллектуальными изысканиями и достижениями. В понимание шаманства и шаманизма вплетались интеллектуальное наследие рационализма и интуитивизма, интерес к шаманизму Й. Г. Гердера, В. Гете и Д. Дидро, образ «благородного дикаря» Ж.-Ж. Руссо, одухотворение природы Ф. Шопенгауера, психоаналитические идеи К. Юнга (напр.: Flaherty 1989; 1992; Stuckrad 2002). Шаманам отводили особое место в политической борьбе сибирские регионалисты — раскрывая их позитивный потенциал, и советские коммунисты — подчеркивая их враждебную классовую сущность (напр.: Znamenski 2007).

Исследования шаманизма породили многообразие связанной с ним проблематики: экологическую, психологическую, социально-критическую, политическую, культурную и др. (см. список литературы). Нужно отметить, что различные дискурсы о шаманизме и ракурсы не сменяли друг друга, а, отходя на задний план узких исследовательских и более широких общественных интересов, продолжали существовать на периферии интеллектуального мейнстрима. Именно историко-эволюционистская контекстуализация шаманских представлений и практик проявила чрезвычайную устойчивость к общественным изменениям. Несмотря на то что в XX веке эволюция как таковая стала интересовать западных исследователей шаманизма значительно меньше, чем конкретные практики и их функции здесь

---

то, по мнению А. Знаменского, они обязаны своим знакомством с термином *шаманизм* (*schamanism*) немецким ученым, приглашенным изучать Сибирь в XVIII веке (Znamenski 2007: 6). Нужно сказать, что в русскоязычной этнографической литературе эти два термина иногда разводят, но большинство исследователей использует их как синонимы (см.: Функ, Харитоновна 2012).

и сейчас, она осталась фоном — стертым, но определяющим общую парадигму восприятия шаманизма. В советской науке традиция рассматривать шаманизм в контексте эволюции доминировала на протяжении всего периода существования СССР, так как поступательное развитие общества от первобытного строя к коммунизму было ключевой идеей официального советского мировоззрения (см. напр.: Косвен 1953; Токарев 1990). Наконец, важной тенденцией последнего времени стало слияние научного и публичного дискурсов о шаманизме.

Всесторонне рассмотреть проблематику, связанную с концептуализацией шаманизма, и все контексты, в которых этот концепт существует, в одной работе невозможно, так как они многообразны и динамичны. Здесь я обращаюсь только к некоторым из них: обстоятельствам возникновения и выстраивания *шаманизма* как концепта и последующим изменениям, связанным с переменами в российском обществе; к некоторым дискурсам, в которых концепт *шаманизма* приобретает этически значимую позицию, и (кратко) к *неошаманизму*. Но прежде чем перейти к генеалогии шаманизма, нужно напомнить основные подходы к его изучению в гуманитарных дисциплинах.

### **Подходы в исследованиях шаманизма: шаманизм — был или не был?**

Среди религиозных систем и старого, и нового времени шаманизм занял место, которое сегодня трудно оспаривать. О нем много написано, и читателя можно было бы просто отослать к имеющейся литературе (см. библиографию). В многочисленных работах можно найти исчерпывающие сведения о действующих лицах шаманских мистерий: шаманах и «шаманствующих»<sup>2</sup>; духах и божествах; непосвященных участниках и просто зрителях, наблюдателях-скептиках; об атрибутах, ритуалах, функциях; о прошлом и настоящем шаманизма. Между тем именно сейчас, когда шаманизм занял прочное место в религиозном ландшафте общества, появился целый ряд научных работ, его существование оспаривающих (Atkinson 1992; Hutton 2001; Хаккарайнен 2007; Znamenski 2007; Boekhoven 2011 и др.). В отличие от ученых, пытающихся выявить сущность шаманизма как религиозного явления или переживания, авторы этих исследований обращаются к генеалогии *шаманизма* как концепта, возникшего в ответ на социальный запрос в определенный исторический период.

---

<sup>2</sup> О шаманствующих см. в работах: (Функ 1997: 15; 2005: 75–77; Хаккарайнен 2005).

В 1954 году Кеннет Пайк (Kenneth Pike) ввел термины *эмный* и *этнический* (*emic* и *etic*), которые с тех пор широко употребляются в культурной антропологии, фольклористике, науках о поведении и других социальных науках. Эти термины содержат аллюзию на лингвистические термины *фонологический* (*phonemic*) и *фонетический* (*phonetic*). В современной науке *эмное* — это описание и интерпретация явления с точки зрения носителей культуры, в которой оно существует, и в ее терминах; *этное* — это описание и интерпретация явления с точки зрения исследователя, с внешних позиций по отношению к культуре и в терминах внешних социальных теорий.

Можно думать, что помимо «археологии» М. Фуко (Фуко 1996) и «генеалогий» Т. Асада (Asad 1993) предпосылкой этого стали, во-первых, взятый в рамках социально-конструктивистского подхода<sup>3</sup> курс на «деконструкции» ранее объективированных в непреложную реальность культурных и социальных «конструктов» и, во-вторых, «неуловимость» шаманизма как явления. Получив как будто устойчивые очертания в работах исследователей XIX века (в России это были Д. Банзаров, С. С. Шашков, В. М. Михайловский,

В. Г. Богораз, Л. Я. Штернберг и др.), шаманство тут же стало их терять. Последующие дискуссии о сущности шаманизма (или шаманства) не привели к позитивному результату: она все время ускользала от точного определения (см. обсуждения в: Hultkrantz 1973; Atkinson 1992: 308; Басилов 1997). В результате можно видеть, что академическое сообщество исследователей шаманизма раскололось на две части: твердо верящих в его существование эссенциалистов и скептически настроенных социальных конструктивистов.

Две основных точки зрения на шаманизм в академической среде, эссенциализм и конструктивизм, определили и две разных предпосылки его исследования. Первая точка зрения продолжает традиционное эволюционистское видение шаманизма как древней религии, которая возникла на определенной стадии человеческого развития и отражает состояние сознания, предвещающее сознание рационалистическое («предкогнитивное», “precognitive” — Ripinsky-Naxon 1993: 6). Вторая базируется на конструктивистском подходе, который дал толчок к размышлениям над этой проблемой в концептуальном русле «изобретения традиции»<sup>4</sup>. Эти две точки зрения порождают методологически

<sup>3</sup> См.: (Бергер, Лукман 1995).

<sup>4</sup> Термин «изобретение традиции» был введен в научный оборот в 1984 году Эриком Хобсбаумом, которому принадлежит предисловие к книге с тем же названием, изданной под редакцией Хобсбаума и Рейнджера. Основная идея предисловия состоит в том, что не все, что представляется древней традицией, сложилось «естественным путем». Многие традиции, которые

разные подходы к изучению шаманизма. Эссенциализм, с одной стороны, предполагает непрерывность традиции или человеческих способностей и преемственность шаманизма там, где его сегодня активно практикуют. При этом шаманизм оказывается специфическим явлением, определенным средой обитания и/или людьми с особыми способностями, которые нужно изучать<sup>5</sup>. С другой стороны, он апеллирует к индивидуальному и коллективному бессознательному<sup>6</sup> и предполагает универсальность этого явления при определенных условиях, которые можно создать. В этом случае понятие *шаманизм* является преимущественно *этной*<sup>7</sup>, то есть исследовательской категорией.

Второй подход, в русле «изобретения традиции», культивирует исследовательский скептицизм, в рамках которого утверждение, что шаманизм когда-то существовал, можно считать спорным: логичнее предположить, что явления как такового не было. Но даже если оно существовало, современный шаманизм не имеет с ним генетических связей: он не наследует традицию, а изобретен конкретными авторами, будь то отдельные люди или коллективы. Второй подход рассматривает современный шаманизм как особое явление нового времени внутри движения New Age. В рамках этого подхода деятельность современных последователей шаманизма называют *неошаманизмом*. Термин *шаманизм* считается *эмной* категорией, бытующей внутри изучаемого сообщества и для исследовательского анализа непригодной.

Нужно отметить, что критику вызывают оба подхода. Первый — за чрезмерную доверчивость к экзотизации представлений и практик коренных народов, которые можно встретить в любом обществе, а также за психологизм на грани мистицизма<sup>8</sup>. Второй — за историцизм и излишнее недоверие к практикующим, которые, как правило, искренне верят в то, что делают (см.: Thomas 1992). В антропологии существует еще один подход: представления и практики людей, которые считают себя шаманистами, исследуются безотносительно к шаманизму. Шаманизм в этих работах в качестве феномена не проблематизируется.

---

кажутся уходящими в века, созданы недавно и конкретными людьми, а их связь с историческим прошлым при внимательном рассмотрении оказывается фиктивной (Хобсбаум 2000: 48).

<sup>5</sup> В российской этнологии сторонницей этого подхода является В. И. Харитонova (см. напр.: Харитонova 2006).

<sup>6</sup> Не последнюю роль здесь сыграл психоанализ, например учение об архетипах Карла Юнга (напр.: Юнг 1991).

<sup>7</sup> Как было отмечено выше, исследовательская и общественная позиции в данном случае стали смыкаться, поэтому термин *шаманизм* используется и теми, и другими.

<sup>8</sup> Можно привести в пример феноменологический подход, в рамках которого шаманизм оказывался особым религиозным опытом (напр.: Элиаде 2000).

## Генеалогия шаманизма

Сегодня мало кто задумывается над тем, что концепт *шаманизма*, в котором представления и практики народов Сибири сведены в единую религиозно-мировоззренческую систему, оставила нам в наследство эпоха Просвещения (Flaherty 1992). До этого времени понятия *шаманизм* не существовало.

Эпоха Просвещения была временем систематизации и проведения границ — между «Западом» и «Востоком», между европейской частью России и Сибирью, между метрополиями и колониями (Bassin 1991a; 1991b; Саид 2006). В эту эпоху также проводились границы между наукой и религией, религией и магией (Flaherty 1992; Tambiah 1993: 11), разумом и суевериями, просвещенностью и невежеством, которые противопоставлялись друг другу (см.: Лавров 2000; Смилянская 2003; Хаккарайнен 2007). *Шаманизм* в качестве концепта вбирал в себя эти противопоставления, актуализировавшие в научных и общественных дискуссиях о происхождении и легитимности человеческого знания, а по сути дела — о месте различных человеческих сообществ в системе социальных иерархий. В отличие от «открытых», как обычно пишут в учебниках, европейцами «новых земель» (все-таки европейцы действительно их для себя открыли), шаманизм даже не был «открыт». Он — продукт разных культурных, социальных и политических процессов, долгого и кропотливого труда многих людей: ученых, путешественников, писателей, администраторов и, конечно, самих практикующих. После того как к концу XIX века шаманизм получил устойчивые очертания в литературе, он занял прочное место в эволюции человеческих обществ как явление универсальное, но «культурными народами» почти полностью «преодоленное». В то время как народам «нецивилизованным», «некультурным», которых еще называли «детьми природы» и «грубыми дикарями»<sup>9</sup>, предстояло или преодолеть его, или вымереть<sup>10</sup>. Между тем именно на рубеже XX и XXI столетий шаманизм, наряду со многими религиозными течениями нового времени, вошел в жизнь глобального общества. Как же происходило становление концепта шаманизма, а вместе с ним и «шаманологии» (см.: Boekhoven 2011: 28) — изучающей (а по факту выстраивающей) его дисциплины?

---

<sup>9</sup> Так, например, пишет В. М. Михайловский в своем очерке о шаманстве (Михайловский 1892: 1).

<sup>10</sup> Дискурс о шаманистах тесно связан с медицинским и квазимедицинским дискурсом о болезненности народов Сибири, их психической неустойчивости и тенденции к вымиранию.



**Шаман.** Генеалогию шаманизма и как явления, и как концепта традиционно начинают с истории терминов, относящихся к нему: *шаман*, *шаманить*, *шаманство*, *шаманизм*. Слово *шаман* встречается почти с того же времени, с которого сохранились письменные источники, сообщающие нам о Сибири и ее обитателях. С XVII века термин *шаман* в различных вариантах написания регулярно использовался в раннем делопроизводстве якутской канцелярии. Но что стояло за этим термином кроме различения, сказать трудно: документы не определяют специфики шаманов того времени, которые вписаны в повседневную хозяйственную жизнь занятых территорий. Тогда же появляется формула «шаманить по своей вере», которая относится к иной сфере деятельности, касающейся веры местных жителей. *Шаман* и *шаманить* существуют в документах раздельно. Так, протопоп Аввакум использует в своем «Житии» (1672–1673) глагол *шаманить* — «сиречь гадать». Но гадальщика называет *волхвом* (Аввакум 1989: 370). Иностранные путешественники привезли термины *Schamam*, *Schaman*, *Schamannen* в Европу уже в конце XVII столетия (Laufer 1917: 361).

В России в XVIII веке, в эпоху целенаправленного этнографического изучения сибирского населения, название *шаман* для разных исполнителей лечебных, гадательных, празднично-ритуальных и других практик использовался довольно часто. Обратимся к И. Е. Фишеру, который писал: «О знаменовании слова Шаман нашел я у ученых три мнения. Томас Гиде думает, что оное слово, не знаю на каком языке, значит поздыхающего и стениящего; и прежде бывшему Санктпетербургской Императорской Академии Наук члену сие изъяснение очень много нравилось. Но господин де ла Лубер, разумный и весьма ученый муж, сказывает, что оное слово на Балиском языке, т.е. в священном Сиамском писании, значит пустытника. Сие последнее объяснение кажется мне лучше, ибо оное с объявлением Климента Александрийского о Сарманах очень хорошо согласует. “Они, пишет он, суть пустытники, и не живут в городах, ниже в домах: тело свое покрывают они древесною корою и питаются лесными плодами, пьют токмо воду, почерпая пригоршнями» (Фишер 1774: 36–37).

Наряду с этим в русских публикациях использовались и другие слова: *шайтанщик*, *волхв*, *кудесник*, *волишебник*, *колдун* и пр. Таким образом, в то время употребление слова *шаман* не было устоявшимся. Кроме того, у разных народов исполнители практик, которые сегодня принято относить к шаманизму, назывались по-разному. Тем не менее уже к концу XVIII века встает вопрос о происхождении слова *шаман*. А в XIX века слово *шаман* становится термином.

Начало понятию, по мнению А. Знаменского<sup>11</sup>, было положено не в России, как это принято считать, а в Европе публикациями западных ученых и путешественников, в частности Николаасом Витсеном в его записках о путешествии в Московию<sup>12</sup> (Znamenski 2007: 5).

<sup>11</sup> А. Знаменский в книге «Красота примитивного» оговаривает свой подход к шаманизму как к метафоре и живой духовной технике одновременно (Znamenski 2007: IX). Метафоричность этого концепта также подчеркивает М. Рипински-Наксон (Ripinsky-Naxon 1993: 2).

<sup>12</sup> Публиковались под названием «Северная и Восточная Тартария» (Витсен 1996).



**Шаманство.** И. Е. Фишер писал: «На Востоке суть три языческие веры, которые должно различать между собою, Шаманская, браминская и Ламайская. Шаманская вера, сколько нам известно, есть древнейшая в Индии. Страбон, Климент Александрийский и Порфирий упоминают о Шаманской вере; первый называет их Германами, другой Сарманами, а третий Саманеями. Исповедующие ее упражнялись в Философии, и прилепившиеся к браминской вере, признаются сами, что за знание всех своих наук благодарить им должны. Они читают также оставшиеся еще Шаманские книги, так, как мы обыкновенно читаем Греческих или Латинских писателей; между тем брамины, гоня их яко идолопоклонников, не успокоились до тех пор, пока их мало-помалу не выгнали, так что с 600 лет уже не видно следов их по сторону Ганга. <...> По мнению остроумнейших испытателей, господствующие по ту сторону Ганга<sup>17</sup> веры, происходят все от Шаманской; также и Ламайская вера есть не что иное, как выбранная из древней Шаманской. <...> Вера древних Монголов также произошла от Шаманской; но как сии варвары в древние времена не знали писать, то вера их распространиться иначе не могла, как чрез предание. Прочих варваров, как то Бурятгов, Якут и языческих Татар, вера сходна с верой древних Монголов; но оные веры, будучи все испорчены, не имеют между собой никакой связи, и трудно будет из остатков веры сих народов составить порядочное учение древних Шаманов» (Фишер 1774: 34–35).

Таким образом, шаманство встроено в систему религий. И эта часть изыска ний не оспаривается, так как через религию определяется включенность народов в общечеловеческое сообщество. Работы ученых-натуралистов определили шаманизм на следующие шестьдесят лет. За это время концептуально новых работ по верованиям народов Сибири не появилось. В 1786 году сведения о шаманах опубликованы в «Абевеге русских суеверий» М. Д. Чулкова.

В XIX веке акцентцы сместились. В первые две декады XIX века интерес к сибирским народам фокусируется на правовых установлениях. В 1822 году выходит уложение об инородцах. И только в 1840 году снова появляются как бы заново осмысленные описания шаманской веры. Теперь о шаманизме пишут миссионеры. Для миссионеров понимание шаманства как религии оказывается важным, так как именно эту систему (или множество систем, обобщенных в некое религиозное единство) они стремятся заменить государственной религиозной системой.

Если в XVIII веке ученые устанавливают место шаманизма в общей исторической цепочке, то в XIX веке понятие *шаманства* начинает не только наполняться деталями, но и отстраиваться в определенном порядке. Прежде всего, отстраивается система представлений в виде мифологии. Это «оружие» напоминает архитектуру храма, в котором есть потолок, стены, колонны и отдельные помещения для практик. До середины века публикации о шаманах на русском языке носят характер записок путешественников. Однако в 1846 году появляется диссертация Доржи Банзарова «Черная вера, или Шаманство у монголов». В ней видны существенные изменения в подходе к предмету исследования «шаманской веры». Д. Банзаров, ученый бурятского происхождения, представитель зарождавшейся местной интеллигенции, внимательно штудирует то, что было написано до него. Он признает,

что «[п]роисхождение шаманов, жрецов шаманской веры, относится к глубокой древности» (Банзаров 1955: 85–86), однако критикует идею индийского происхождения шаманства и определение его деятельности как аскетизма. Что же он предлагает?

«Если шаманы — не индийские шраманы, то где искать начало и значение этого загадочного слова? Оно не что иное, как маньчжурское саман, которое у некоторых тунгусских племен в Сибири произносится, вероятно, шаман» (Банзаров 1955: 87). Банзаров ограничивает происхождение шаманов и «черную веру, или шаманство» Сибирью. А термин *шаман* выводит из местных, маньчжурских, диалектов, делая вывод: «Значение этих слов вообще выражает беспокойное, возмущенное состояние, следовательно саман означает человека взволнованного, исступленного, восторженного, какими действительно являются шаманы» (Там же: 87).

Банзаров в своем диссертационном исследовании привносит новую, мистико-романтическую, ноту в дискурс о шаманстве. Он пишет: «У всех народов являлись люди, отличные от прочих мечтательностию, особенною склонностию к мистическому и чудесному, пламенным воображением и знанием некоторых сил природы. Они делаются мудрецами, волхвами, знахарями, смотря по тому, чем удобнее действовать на умы народа. В этом классе людей получили свое начало шаманы, которые, как выражается о. Иакинф, соединяют в себе качества жреца, врача и волхва» (Банзаров 1955: 88). Таким образом, Д. Банзаров подчеркивает территориально-этническую специфичность термина *шаман* и самобытность шаманской веры, наделяя ее романтическим ореолом.

Становление концепта происходило в XVIII веке через описания разрозненных представлений и практик сибирских народов, которые встроены в общие описания завоеванных земель. Нужно особо отметить, что задачей ученых-натуралистов-рационалистов (среди них были Г. Ф. Миллер, Д. Г. Мессершмидт, И. Г. Гмелин, С. Крашенинников и др.) были, прежде всего, собирание и каталогизация сведений о «новых землях» и их населении. Они фиксировали наблюдения и эмпирические данные, упорядочивали их, сравнивали с уже имеющимися. Приглашенные немецкие натуралисты вполне преуспели в этом: они систематически давали описания народов, выделяя в жизни наблюдаемых бытовые и обрядовые «паттерны» и описывая их по отдельности, не увязывая в единую религиозную систему. «Но все мнения их о богах и о диаволах беспорядочны, глупы и столь смешны, что, не зная Камчатских фантазий, не можно сперва и поверить, что они за истину утверждали такую нескладицу», — писал о камчадалах Степан Крашенинников (Крашенинников 1994, II: 76). И хотя отсылка в предметном указателе «Описания земли Камчатки» Степана Крашенинникова к шаманству — «шаманства главное отправление» (Там же: 318) — дает повод думать о существовании уже сложившегося понятия, автор

все-таки писал о шаманстве и шаманах<sup>13</sup> как о конкретных практиках (прежде всего гадательных) и их отправителях (Там же: 81–82)<sup>14</sup>.

Было бы неверно утверждать, что первые авторы трудов о сибирских народах игнорировали их религиозную жизнь. Г. Ф. Миллер, автор первого научного труда по истории Сибири, включил сюжеты о «шайтанах» (изображениях божеств) и «шайтанщиках» (шаманах) в свое произведение, но признавал лишь политические последствия их действий (напр.: Миллер 1937, I: 223, 252, 267), однозначно выражая скепсис по поводу шаманских «волшебных» практик: «Таким фокусам могут удивляться только глупые люди» (Там же: 252). Для первых исследователей Сибири было гораздо важнее создать историческое (то есть, по сути дела, политическое) место Сибири, нежели религиозно-мифологическую конструкцию верований ее жителей<sup>15</sup>. Поэтому все сведения, включая «религиозную составляющую», увязывались в единую историко-политическую канву.

В течение XVIII века Сибирь обретает место на карте и географические координаты, письменную историю и этнографию; до этого времени последняя была мало отделена от описаний природы этой новой части Российского государства<sup>16</sup>. К концу XVIII века Сибирь оказывается территорией, которая является не просто исторически оправданным продолжением российской земли. Изучение Сибири, шедшее многие годы, увенчивается целым рядом публикаций, которые встраивают сибирские земли в общемировой порядок. Сибирь получает определенное — географическое, историческое, политическое и культурно-религиозное — место относительно центра.

---

<sup>13</sup> Замечание С. Крашенинникова о шаманах — «сие звание в России давно носится, а называли шаманами рассказчиков и шутов» (Крашенинников 1994, I: 436) — также характеризует неоднозначность терминологии того времени.

<sup>14</sup> Это же можно обнаружить в довольно подробных описаниях Я. И. Линденау гадательных, лечебных и других ритуальных практик разных групп сибирского населения (Линденау 1983).

<sup>15</sup> Миллер собирался сделать описание сибирских народов, в том числе и их веры, которое хотел издать отдельно (Бахрушин 1937: 30); его этнографические труды были опубликованы в 2009 году (Миллер 2009).

<sup>16</sup> Собрание карт было исполнено Семеном Ремезовым (см.: Гольденберг 1965); над историей и этнографическими описаниями работал целый ряд ученых: Герард Фридрих Миллер (Миллер 1937), Иоганн Эбергард Фишер (Фишер 1774), Иоганн Готтлиб Георги (напр.: Георги 1776–1777), Яков Линденау (Линденау 1983), Степан Крашенинников (Крашенинников 1994), Иван Иванович Лепехин (Лепехин 1822).

<sup>17</sup> В оригинальном тексте опечатка: *Танга*.

## **Часть вторая**

### **Дискурсивные поля шаманизма**

#### **Колониальная политика дискурса: шаманизм в контексте эволюционной парадигмы**

Первым инструментом теоретического осмысления шаманства как социального явления можно считать эволюционизм: этот подход надолго определил взгляд на представления и практики народов Сибири и в социальных науках, и в обществе. Эволюционизм стал доминирующей парадигмой в социальных дисциплинах в середине XIX века и до сих пор продолжает влиять на наши представления об обществе, задавая последовательность его развития от простого к сложному, от первобытности к цивилизации. И сегодня многие современные исследователи разных направлений в изучении шаманизма за точку отсчета имплицитно принимают идею единого поступательного развития религии, хотя исследование самого развития может и не попадать в сферу их конкретного исследовательского интереса.

Говоря об изучении шаманства, нельзя не вспомнить сэра Эдварда Бернетта Тейлора (Тейлора). Э. Тейлор не исследовал шаманизм как таковой, но он создал теорию анимизма — ранней стадии религии, которая включала «основные религиозные понятия примитивных человеческих обществ»: «верования в управляющие божества и подчиненных им духов, в душу и в будущую жизнь, верования, которые переходят на практике в действительное поклонение» (Тейлор 1989: 205, 212). В России теория анимизма оказалась вполне применимой для описания народов Сибири и шаманства: В.М. Михайловский, автор фундаментального обобщающего труда о шаманизме, широко цитировавшегося в русско- и англоязычной литературе по этой теме на протяжении всего XX века, значительное место уделил представлениям о душе, упомянув сэра Тейлора на странице 24. (Михайловский 1892). Именно теория ранней стадии религии — «представления о душе» — оказалась чрезвычайно удобной для выражения социально-политических воззрений историка: с ее помощью он воспроизводит характерный для своего времени колониальный дискурс, полный высокомерия по отношению к «нецивилизованным народам», то есть не-европейцам.

В эволюционистских терминах описывал шаманство не только В.М. Михайловский. Вклад в становление представлений о шаманстве с позиций эволюционизма внесли и другие ученые, и общественность. Публикации по шаманизму были частью общественных дискуссий о социальном развитии и его участниках. В России XIX века

(и не только) такие дискуссии о месте разных категорий депривированных людей в обществе: инородцев, женщин, коренных жителей далеких экзотических стран — были чрезвычайно политизированы и вплетены в общественные движения за их экономические и политические права. Они также не могли избежать эволюционистского взгляда, который, с одной стороны, научно объяснял (и этим утверждал) неравенство, а с другой — отрицал неизбежность устоявшегося порядка и показывал путь к его изменению<sup>18</sup>. Несмотря на «отсталость» в мировоззрении, шаманисты могли ее преодолеть — о чем позже и стала заботиться советская власть (напр.: Сулов 1931). Среди русских этнографов, занимавшихся исследованиями непосредственно шаманизма, в его определении как религии раннего этапа развития человечества еще в 1920-е годы усомнился Широкогоров, признававший актуальность шаманизма для современного общества (напр.: Широкогоров 1919: 49). Однако после смены власти в 1917 году он работал за пределами России. К 1930-м годам в западноевропейском мире интерес ученых-обществоведов к историческому развитию человечества отступает на задний план.

В Советском Союзе эволюционизм продолжил свое существование, так как установившаяся в результате Октябрьской революции новая власть в качестве господствующей идеологии взяла классовую теорию К. Маркса, выросшую на эволюционизме. Почти все советские исследователи шаманизма, работа которых была частью официальной идеологической программы советского общества, не могли избежать этого взгляда и в разной форме принимали эволюционистскую парадигму за основу своих исследований (напр.: Косвен 1946; Толстов 1946; Вдовин 1981; Токарев 1990 и др.). Не всегда обсуждая проблему происхождения шаманизма (хотя именно проблема генезиса занимала советских этнографов более всего), они в обязательном порядке подразумевали, что шаманизм — это ранняя форма религии, которая возникла на раннем доклассовом этапе развития общественных отношений. Так, С. Токарев считал, что шаманство (шаманизм) достигает полного развития, когда племя становится господствующей формой общественной жизни (Токарев 1990: 267). Для автора работ по шаманизму тюркоязычных народов Сибири Н. А. Алексеева была важна реконструкция этапов шаманизма; он видел возможность этой реконструкции на своем материале через

<sup>18</sup> Последнее было безусловно позитивным моментом эволюционистского мировоззрения. Тем не менее многочисленные работы о народах Сибири, в том числе и о шаманстве, неизбежно придерживавшиеся эволюционистского мировоззрения, кажутся неоднозначными с точки зрения не только современной политкорректности, но и вообще корректности интерпретаций.

сопоставление разных ступеней развития исследуемых народов с наличием у них разных этапов эволюции шаманизма (Алексеев 1984: 6).

Определение советскими исследователями шаманизма, безусловно, было идеологизировано и встроено в официально признаваемую концепцию общественно-экономических формаций; изучение шаманизма считалось не только теоретической, но и практической задачей: «[Д]анная сфера культуры народов Севера представляет не только теоретический интерес, но имеет практическое значение в связи с задачами атеистической работы», — писала А. В. Смоляк (Смоляк 1991: 3; см. также: Потапов 1991: 11–12). Для советских исследователей немаловажной задачей было выявление разных типов шаманизма, от семейного до профессионального, которые они затем располагали на шкале исторического развития общества. Первоначально, пока существование шаманизма не отрицалось, определение категорий шаманизма и шаманов, как представляется, имело практическое значение. Так, И. М. Суслов в подробнейшей статье о шаманстве и шаманах выделяет различные категории и группы шаманов: старшие выбранные / старшие невыбранные, семейные, профессионалы / непрофессионалы, особые специалисты, «черные» / «белые» и пр. — для «правильного подхода» в борьбе с шаманством (Суслов 1931: 144)<sup>19</sup>. Пожалуй, только Е. С. Новик смогла отойти от эволюционизма в известном исследовании «Обряд и фольклор в сибирском шаманизме», которое посвятила структурному аспекту шаманского ритуала. Однако, чтобы избавиться от стадияльного взгляда на шаманизм, ей пришлось ввести понятие «полистадиальности» обряда и фольклора, в которых интегрируются напластования «под воздействием тех структурных закономерностей, которые обеспечивают стабильность обрядовой традиции и возможность ее функционирования в качестве регулирующего культурного фактора» (Новик 1984: 12).

Эволюционизм с его концепцией стадияльности развития общества, несмотря на заложенный в нем потенциал к общественным изменениям, можно считать удобным инструментом установления и сохранения колониального порядка, который был актуален и для России с завоеванной Сибирью. Идея, что Сибирь была не просто территорией Российского государства, но по отношению к европейской части — колонией или сырьевым придатком, была высказана еще историками XIX века, поддержана историками раннего

---

<sup>19</sup> Можно предполагать, что для автора «борьба» была прикрытием для проведения исследований именно шаманов и шаманства, так как основная часть статьи является добротным этнографическим описанием. Тем не менее нужно признать, что это не отменяет прикладного значения этой работы.

**Дискурсы о шаманах и шаманстве в XVIII–XIX веках.** Дж. Бёкхофен выделяет разные дискурсы, которые оттачивали представление о шаманах и шаманизме на Западе в XVIII–XIX вв. Сам он рассматривает просветительский, романтический и теологический дискурсы, а также существующий в рамках фольклористики. Просветительский дискурс подвергал сомнению шаманские практики. Ярким примером может быть пьеса Екатерины II «Шаман сибирский», где шаман представлен в роли шарлатана, вымогающего у господ деньги. Хердер был представителем романтической линии, которая предполагала восхищение примитивизмом и природностью шаманизма, его исконностью. В рамки теологии шаманизм был представлен как «неправильная религия» религиоведами Томасом Броутоном, Ханной Адамс и Джозефом Пристли (Boekhoven 2011: 39–41). Надо сказать, что Дж. Бёкхофен сосредоточивается только на действиях самих шаманов. И это неслучайно, потому что шаманство понималось тогда как действия шамана и отчасти его «паствы», но не как некое мировоззрение. Нужно сказать, что критическая генеалогия шаманизма, которую представляет Дж. Бёкхофен, базируется в первую очередь на том, что созданный на Западе шаманизм был умозрительным продуктом интеллектуальной деятельности европейцев (ср.: Taussig 1992), которые никогда не имели дела с настоящими шаманами. Дискуссия о шаманизме была частью «религиозной, политической и теологической борьбы» (Boekhoven 2011: 41). Между тем в России ситуация была иной. Там было не только довольно много очевидцев шаманизма среди людей, перед которыми была поставлена задача описать народы Сибири, но и достаточно тех, кто мог просто его наблюдать. Если следовать генеалогии Бёкхофена, то XIX век дает картину политической борьбы внутри Российской империи на поле фольклористики: финский национальный романтизм, сибирский регионализм, профессор Радлов, не видевший большой разницы между шаманами и служителями других культов, а также сравнительная теология английских и голландских миссионеров. Тем не менее в самой России концепт шаманизма строился так же интенсивно, как и за ее пределами. Возникает вопрос: почему именно шаманизм стал точкой приложения всех этих дискуссий?

советского периода<sup>20</sup> и представляется продуктивной для понимания социальных процессов в Сибири до сих пор<sup>21</sup>. В современных терминах история дискурсивного формирования Сибири в качестве «географического чужого» была подробно рассмотрена М. Бассином (Bassin 1991a; 1991b). Он обратил внимание на то, как Сибирь

<sup>20</sup> Среди историков XIX века можно назвать регионалиста С.С. Шашкова (Шашков 1898). Примером раннесоветского подхода к истории Сибири могут быть сборники документов по истории освоения Сибири (Колониальная политика 1935; 1936). Со временем идея Сибири как колонии перестала быть популярной.

<sup>21</sup> Этот взгляд имеет продолжение в теории постколониализма (напр.: Taussig 1992), при помощи которой можно рассматривать современное положение дел в Сибири в настоящее время, в том числе современный шаманизм (неошаманизм).



конца XVIII — XIX века разными дискурсивными средствами отчуждалась от метрополии в публицистике и художественной литературе. Этнографический дискурс также можно считать одним из каналов, через который проводились колониальные идеи неравенства и подчинения иноверцев и инородцев<sup>22</sup>. Описания шаманских представлений и практик непосредственно создавали для читающей публики комплексный образ отсталых, суеверных, неразумных людей, которые имеют слабую психику и вымирают. Шаманизм как сущностная характеристика народов Сибири через рационалистический и биомедицинский дискурс, оформленный в эволюционистскую парадигму, инкорпорировался в этничность как биологическую категорию и становился неизбежным приговором к социальной и культурной отсталости и политической несамостоятельности / зависимости (Хаккарайнен 2007).

Культурное и политическое влияние эволюционистской идеологии на отношение к народам Сибири, их представлениям и практикам было чрезвычайно велико. Эволюционизм, с одной стороны, определял место народов на шкале исторического развития человечества, а с другой — отменял, как уже было сказано выше, неизменность общественного устройства и призывал к смене общественного порядка во имя прогресса. Поэтому советская власть с самого начала своего существования направила усилия многих людей, в том числе этнографов, на переустройство жизни народов Севера и Сибири на европеизированный лад. При этом Сибирь как регион не переставала видиться власти сырьевым придатком, и местному населению отводилась роль одного из разработчиков природных ресурсов<sup>23</sup>. В свете новой политики шаманизму и шаманам была объявлена война. Однако неуловимость «шаманизма» как формы ранней религии дала ему возможность продолжать существование на протяжении всего советского периода в качестве культурно-специфических представлений и символических систем. Борьба с шаманами как «служителями религиозного культа» и «классовыми врагами» привела к физическому уничтожению многих из них (Forsyth 1992: 287; Glavatskaya 2001: 244; Слезкин 2008: 262–264; DuBois 2009: 240). И представления,

---

<sup>22</sup> Ю. Слезкин в книге «Арктические зеркала» анализирует представление власти о своих окраинных субъектах, в частности, прослеживая смену их именования с течением времени через термины *иноземцы*, *иноверцы* и *инородцы* (Слезкин 2008: 68–79).

<sup>23</sup> В связи с этим интересно заглянуть в журналы раннего советского периода, где наряду со статьями о необходимости разрабатывать природные ресурсы Севера в качестве наглядного примера можно найти рекламу пушнины и пр., напр.: (Северная Азия 1925).

и практики коренного населения Сибири и Севера претерпели сильное идеологическое воздействие советской официальной доктрины. В результате они оказались скрытыми от чужих глаз в приватной сфере (см., напр.: Попова 1981: 172). В свою очередь, этнографы сохранили шаманизм в работах, апеллирующих к недавнему прошлому, концу XIX — началу XX веков. Таким образом, после распада СССР и исчезновения официальной марксистской идеологии сибирский шаманизм выступил на сцену в качестве древней традиции и получил новое значение и для коренных народов Сибири и Севера, и для остальных людей.

### **Психологизация шаманизма**

Вторая половина XIX века характеризуется развитием как этнографии, так и психологии, общей сферой интереса которых стала психология народов; основоположником исследований в этой области был В. Вундт (Стефаненко 2004: 256–257). Язык, мифология, обычаи, нравы, культурное состояние, повседневность разных народов — все, что было предметом этнографического описания, получило возможность интерпретации в терминах психологии для выявления принципов коллективного в индивидуальном и, наоборот, обобщения индивидуального. Шаманы, преимущественно определяемые через душевное состояние «взволнованный, иступленный, восторженный» (Банзаров 1955: 87), и шаманство как явление специфическое для народов Сибири и определяемое, прежде всего, через деятельность шаманов в рамках этого направления не могли не привлечь внимания исследователей душевных состояний человека, современного и первобытного, и его внутренней жизни.

Со второй половины XIX столетия появляется заметное число работ, от небольших заметок до обширных медико-этнографических трактатов, которые были посвящены особым психофизическим состояниям<sup>24</sup>, наблюдавшимся у населения Сибири и Севера и получившим общее название «арктической истерии»: «Странная болезнь» Янковского (Янковский 1885), «Меряченье и болезнь судорожных подергиваний» А. А. Токарского (Токарский 1890), «Санитарная обстановка и болезни полярных стран» Н. В. Кириллова (Кириллов 1908), «Мэнэрик и эмиряченье. Формы истерии в Колымском крае» С. И. Мицкевича (Мицкевич 1929) и многие другие. Как прави-

<sup>24</sup> Позже исследователи называли их «измененными состояниями сознания» (ИСС), см. напр.: (Siikala 1978).

ло, авторами таких работ были врачи. Они использовали врачебную терминологию, предлагали психологические, но чаще психиатрические объяснения состояниям шаманов и их последователей, описывая их как особую нервную болезнь, характерную для жителей Сибири и Севера. Причинами болезни называли природные и социальные условия арктического и субарктического Севера: влияние «космической среды», полярной ночи, холода и туманов, северо-восточного ветра; голода, плохого питания и недостатка витаминов; образа жизни, болезни, некультурности — список можно было бы продолжить (напр.: Богородский 1853: 52–53; Янковский 1885: 201–202; Гамов 1894: 103; Мицкевич 1929: 9; Кытманов 1930: 82; а также со ссылками на других авторов: Элиаде 2000: 34–35 и др.). При этом «странная болезнь» имела ярко выраженную гендерную принадлежность — она была характерна, прежде всего, для женщин. Некоторые авторы считали, что «эта нервная болезнь, сходная с гипнотизмом <...> резко отличается от шаманства» (Слюнин 1882: 35), другие, напротив, связывали ее с «первобытными верованиями» коренного населения (Мицкевич 1929: 12–13): «неврозы имеют большое отношение к шаманству», — писал Д. А. Кытманов (Кытманов 1930: 82). В любом случае шаманские обряды оказались в одном ряду с нервными болезнями.

Работавшие в поле этнографы и другие очевидцы подхватили находившуюся на пике интереса тему психической неустойчивости шаманистов, тем более что эту идею поддерживали почти повсеместно распространенные представления самих шаманистов о становлении шаманом через *шаманскую болезнь*. Тут можно назвать целый ряд работ: «К психологии шаманства у народов Северо-Восточной Азии» В. Г. Богораза (Богораз 1910), «Из области первобытного психонейроза» Н. Виташевского (Виташевский 1911), «Культ сумасшествия в урало-алтайском шаманизме» Г. В. Ксенофонтова (Ксенофонтов 1929), «Идеология сибирского шаманства» Д. К. Зеленина (Зеленин 1935). Можно только удивляться, с каким знанием дела этнографы рассуждали о неустойчивости психических состояний целых народов и их шаманов и выносили психиатрические заключения, опираясь на «здравый смысл» медико-психиатрического дискурса. В свою очередь такие этнографические работы о народах Сибири воспроизводили и подпитывали этот дискурс<sup>25</sup>. С. Широкогоров, предлагавший комплексный подход к изучению «ненормального» поведения, чтобы отстоять его как норму в рамках определенного

<sup>25</sup> Например, воспроизведение этого дискурса в работе Богораза подробно описал А. Знаменски (Znamenski 2007: 79–120).

«психокомплекса» (Shirokogoroff 1999: 242), оставался в одиночестве. По его мнению, хотя шаманство у тунгусов «коррелятивно связано с психическими заболеваниями», для выполнения своих функций шаман должен быть «физически, нервно и психически здоровым человеком» (Широкогоров 1919: 107).

Между тем неустойчивость психических состояний у «примитивных народов» была соотнесена со стадийным развитием, чему находились подтверждения в аналитической психологии. Так, З. Фрейд во введении к работе «Тотем и табу», опубликованной в 1913 году, обратил к наблюдениям К. Юнга и его учеников, касающимся фантазий некоторых душевнобольных, которые обнаруживают сходство с мифологическими космогониями древних народов, и подчеркнул значение «параллелизма онтогенетического и филогенетического развития и в душевной жизни». Он писал (нужно отдать должное, с большой осторожностью), что «[д]ушевнобольной и невротик сближаются таким образом с первобытным человеком, с человеком отдаленного доисторического времени, и, если психоанализ исходит из верных предположений, то должна открыться возможность свести то, что имеется у них общего, к типу инфантильной душевной жизни» (Фрейд 1997: 9–10). Эту тему он продолжил в эссе об инцесте: «Доисторический человек <...> в известном смысле является нашим современником. Еще живут люди, о которых мы думаем, что они очень близки первобытным народам, гораздо ближе нас, и в которых мы поэтому видим прямых потомков и представителей древних людей» (Там же: 10). Таким образом, идея о нерациональности первобытного человека была перенесена на современные сообщества и послужила основанием для общих теорий (см., например, теорию до-логического мышления Леви-Брюля: Леви-Брюль 1930), которые высвечивали сущностные отличия людей «цивилизованных» и «примитивных» и не могли не влиять на культурный и политический статус народов Сибири в отношении к ним других народов и власти в России. Интересно отметить, что С. Широкогоров, будучи знатоком тунгусского шаманизма в действии, утверждал: «Анимистическое мышление <...> по настоящий день является господствующим среди народов всего мира, включая сюда самые высшие слои цивилизованных народов европейской культуры» (Широкогоров 1919: 106). Именно «анимистическая теория», по его мнению, лежала в основе шаманства. Это положение давало ему основание определить шаманское лечение в психоаналитическом ключе как высвобождение бессознательного: «Во время камлания шаман стремится привести себя в состояние экстаза, чтобы роль своего сознания по возможности свести на нет. В это вре-

мя его мышление, освободившись от привычной последовательности логических моментов, подчиняется особой последовательности, которая открывает ему возможность познания вне рамок, привычных для данной среды. Вместе с этим шаманом приобретает ряд новых возможностей сознательного и бессознательного воздействия на людей» (Там же: 106).

В СССР череда работ о болезнях шаманистов, представлявших их в терминах психологии и психиатрии, оказалась прерванной в 1930-е годы. Различные устремления и теоретические разногласия среди этнографов, касавшиеся северных территорий и их жителей, а также роли этнографии, вошли в противоречия с политическим и идеологическим курсом советского государства (Слезкин 2008: 282, 284–285). Письмо Сталина в редакцию газеты «Пролетарская революция» положило конец дебатам и обозначило победу консервативных ценностей. В результате, как писал Ю. Слезкин, этнография превратилась в теорию первобытного коммунизма с главными темами: «происхождением институтов классового общества, проблемами внутренних противоречий доклассового общества и ролью пережитков в последующей социальной эволюции»; в свою очередь «малые народы Севера стали одним большим пережитком. Поскольку настоящее было социалистическим, несоциалистическое настоящее стало частью прошлого. Неисторические народы стали историей — и по ходу дела приобрели собственное прошлое» (Там же: 290–291). Таким образом, во второй половине 1930-х годов шаманизм проходит перерождение. Из явления психиатрического характера он становится культурным наследием. Риторика этнографических работ о Сибири и Севере послевоенного времени<sup>26</sup>, начиная с конца 1940-х годов, оказывается уже совсем иной: она переходит в почти «безопасное» русло стадийных исследований (напр.: Аврорин, Козьминский 1949; Дыренкова 1949; Попов 1949; Потапов 1949; Прокофьева 1949).

В то время как российская / советская этнография оказывается изолированной в рамках официального советского варианта марксистской теории и отрывается от общеевропейских антропологических изысканий, за пределами СССР взаимное проникновение антропологических и психоаналитических идей в работах исследователей шаманизма продолжалось. Нужно сказать, что первобытная религия стала источником вдохновения и виртуальным полем для апробации новых идей и практических приемов для психологов разных школ. Психологи полагали, что в шаманских ритуалах проявляются

---

<sup>26</sup> Здесь я имею в виду время участия СССР во Второй мировой войне — 1941–1945 гг.

и приходят в движение фундаментальные психологические основы человека. Так, К. Юнг писал о шаманском ритуале как в некотором роде конституировании истинной и полной духовной личности одержимого, а шаманский символизм определял как проекцию процесса индивидуации (Jung 1967: 341). Хрестоматийной работой, в которой действенность шаманского ритуального лечения объясняется при помощи психоаналитической концепции трансформации индивидуального психофизического состояния, в данном случае через нарративизацию трансформации коллективно признанных символов, является статья К. Леви-Строса «Эффективность символов» (Леви-Строс 1985). В ней предложен взгляд на шаманский ритуал как на психотерапевтический сеанс, который соотносится с вербальным космогоническим текстом. Этим К. Леви-Строс, с одной стороны, открыл путь к изучению лечебных ритуалов непосредственно в терминах психоанализа, с другой — обозначил техническую возможность движения от шаманского ритуала к психотерапии. Позже шаманизм стал восприниматься как отточенная тысячелетиями человеческой деятельности часть священного наследия аналитической психологии (Sander, Wong 1997: 3–4). Благодаря этому психология впитала много практических приемов, приписываемых шаманскому лечению. Сам шаманизм как духовная практика стал представляться в качестве способа внутреннего саморазвития (см.: Sabini 1997: 14).

Кульминацией исследований шаманизма с точки зрения проявления измененных состояний сознания стала работа Мирча Элиаде «Шаманизм — архаические техники экстаза» (1951), в которой экстатические состояния (ИСС) представлены для широкой аудитории в качестве эмблемы шаманизма (Элиаде 2000). Пришедшее после Второй мировой войны разочарование европейско-американского общества в цивилизационных ценностях и рациональности послужило основанием успеха этой книги, в которой шаманизм определялся в доступных понятиях и провозглашался, прежде всего, манипуляцией экстатическими состояниями и мобилизацией бессознательного для получения магико-религиозного опыта — наравне с мистическими и духовными практиками буддизма, тантризма и др.

В последнее время психологический подход к шаманизму и шаманам Сибири и Севера перестал быть популярным в этнографии и антропологии. Среди российских исследователей этого подхода к шаманизму придерживается В.И. Харитонов, которая настаивает на том, что «психофизический феномен, используемый в шаманских и иных магико-мистических практиках <...> приводит к необходимости изучать психофизиологические особенности человека,

наделенного необычными способностями» (Харитоновна 2004: 102). Однако можно полагать, что психологическая сторона шаманских практик интересует на сегодняшний день скорее психологов и широкую публику, нежели исследователей-этнографов, которые сосредоточились на других аспектах жизни народов Сибири.

## Шаманизм и экология

Одним из заметных современных направлений в изучении шаманизма является исследование связей между шаманизмом (и в более широком аспекте — мировоззрением и образом жизни народов Сибири и Севера) и природопользованием, которое включает как рационально-экономические, так и этические аспекты. Тема взаимоотношений человека и природы в работах европейских исследователей оказывается ключевой в описаниях мировоззрения шаманов и шаманистов. Кроме полевых наблюдений и ориентации на объективность, концептуальная основа этих работ складывается из многих идеологических и интеллектуальных источников. Так, в дискуссию о генеалогии неошаманизма дополнительное измерение внес К. Штукрад, проследив, каким образом современное отношение к природе наследует идеи европейского мистицизма и философии природы первой половины XIX века. По его мнению, для современных последователей шаманизма он является ритуализированной формой восприятия природы и ее сакрализации, каковой, по-видимому, для самих шаманистов не был (Stuckrad 2002: 778–779). Но даже если оставить в стороне философские дискуссии, на протяжении полутора веков подпитывавшие мировоззрение любителей шаманизма, и ограничиться рассмотрением чисто этнографических работ, можно увидеть, что интерес к этой теме возник с самого начала сибирской этнографии.

В ранних описаниях новых для европейцев земель на первом месте стояла природа — ландшафт с возможностями передвижения по нему и природные ресурсы, и уже затем авторы переходили к внешнему виду, обычаям и нравам населения, а также правовым установлениям, управлению и пр. (напр.: Миллер 2009: 27–28). Именно так были традиционно структурированы письменные свидетельства путешественников, предназначенные для отчетов по экспедициям<sup>27</sup>. В качестве путеводителя они давали практически необходимую

<sup>27</sup> Из ранних описаний можно привести в пример книгу Степана Крашенинникова «Описание земли Камчатки» (Крашенинников 1994), из более поздних — например, работу второй половины XIX века «Краткое описание Верхоянского округа» И. А. Худякова (Худяков 1969). Нужно сказать, что эта



информацию и одновременно сообщали читателю о природной среде, на фоне которой, как часть целого, описывались люди. Таким образом, с начала возникновения этнографического дискурса жизнь народов Сибири была заключена в природное окружение, в которое она была вписана и с которым люди были тесно связаны. И если действия сибирских *иноземцев* в контексте политических событий или исторических процессов можно помыслить безотносительно к их природному окружению (напр.: Фишер 1774; Миллер 1937, I), то быт и верования сибирских *инородцев*<sup>28</sup> трудно себе представить вне тайги или тундры (напр.: Линденау 1983).

В старой литературе о Сибири и ее обитателях, когда речь заходила об обрядах и верованиях, в центре внимания оказывались шаман и его действия. При этом шаману отводилась роль «жреца шаманской веры» (Банзаров 1955: 85), а природное окружение становилось местом его жреческих мистерий, его храмом. К середине XIX века интерес исследователей обращается к туземным верованиям, при этом основными источниками вдохновения шаманистов называются опять же природа и духовный мир человека. Так, Д. Банзаров писал о «черной вере, или шаманстве»: «[В]нешний мир — природа, внутренний мир — дух человека, и явления того и другого — вот что было источником черной веры» (Там же: 52). Вырабатывается некий канон, в котором, по выражению того времени, «обожание природы» упорядочивается. Последовательное описание природных объектов: неба и небесных тел с воздушными явлениями, земли, воды и огня, выставляя архитектонику божественного порядка шаманистов, создавало почти осязаемое архитектурное пространство — сооружение со многими этажами, населенными разными божественными обитателями, где шаман помещался между божествами и людьми (напр.: Шашков 1864; Банзаров 1955). С течением времени общая канва описания природного ландшафта, в котором действуют божества и духи и, конечно, шаманы и шаманисты, остается прежней, хотя и отходит на задний план, в то время как фокус интереса в отношении шаманских представлений и практик постоянно меняется.

Особое место в работах, посвященных шаманам, отводилось взаимоотношениям человека с животными, особенно в свете различных теорий происхождения религии и включенного в число древ-

---

традиция сохраняется до сих пор в фильмах о народах Сибири, например А. В. Головнева: «Боги Ямала» (1992), «Путь к Святилищу» (1997). Ее можно обнаружить даже в любительских клипах, где зрителю сначала в качестве декорации демонстрируется ландшафт, и только потом объектив фокусируется на человеке.

<sup>28</sup> См. сноску 21.

них религий тотемизма. Исследования обобщающе-теоретического характера, такие как работы Дж. Мак-Леннана «О почитании животных и растений» (1869–1870) (McLennan 1896), Дж. Фрезера «Тотемизм» (Frazer 1887) и ряд других, задавали рамку интереса к этой теме, по которой происходит накопление обширного материала. Этнографы конца XIX — начала XX века обращаются к культам животных как отдельным элементам шаманства: «О культе медведя, преимущественно у северных инородцев» (Ядринцев 1890), «Следы шаманского культа в русско-тунгусских поселениях по реке Чуне в Енисейской губернии» (о культе коня: Чеканинский 1914), «Орел по воззрениям якутов» (Ионов 1913) «Культе орла у сибирских народов» (Штернберг 1925); теоретическая работа «Пережитки тотемизма у народов Сибири» А. Золотарева (Золотарев 1934) и др. прорисовывают связи людей и животного мира. Мифология и религиозный аспект взаимоотношений человека с избранными животными у народов Севера: с медведем, волком, лебедем (Pentikäinen 1995: 95), лосем, оленем (Анисимов 1958: 132) и пр. привлекали внимание исследователей и позже. Идея личных, доверительно-интимных отношений между человеком и животным — «тотемическим предком», их «содружества» и взаимопроникновения на трудно уловимом бестелесном уровне снова фокусирует внимание на ритуальных специалистах — шаманах, которые управляют «духами-помощниками» в образе гагары, чайки, стерха, медведя, выдры и др. (Пекарский, Васильев 1910: 100; Суслов 1931: 104–105; Анисимов 1958: 130–149; Симченко 1996: 14). Взаимоотношения с промысловыми животными оказываются важной темой, поднимающей вопрос о гармоничной и сбалансированной связи человека и природы. Исследования этой темы вместе с работами, посвященными промысловой обрядности, образовали пласт этнографии, относящийся к природопользованию.

В советской этнографии представления и практики, связанные с окружающей природной средой, также оказались включенными в религиозное мировоззрение, хотя и косвенно. Обращаясь к теме шаманизма, этнографы устанавливали верхней хронологической границей своих исследований начало XX века, тем самым формально отрицая существование религиозного мировоззрения народов Сибири и Севера в советское время (напр.: Вдовин 1976; 1981). Поэтому даже если взаимоотношения человека и природы не трактовались в терминах религии, они были встроены в религиозные представления по умолчанию.

Идеология «покорения природы» эпохи индустриализации во второй половине XX века сменяется обращением к «истокам», тысячелетнему человеческому опыту и знанию людей, казавшихся более

близкими к природе, — коренных народов, в том числе народов Сибири и Севера. Шаманство, которое снова стало эмблемой сибирских коренных сообществ (см.: Pentikäinen 1996; 1998b), начинает восприниматься как своего рода надежный способ хранения этнического экологического знания. Оно также воспринимается как этическое учение и регулятор экологического поведения. Происходит романтизация отношений с природой<sup>29</sup>. И тут шаман снова оказывается в центре внимания: на этот раз он представляется человеком, имеющим более обширные знания о природе, чем окружающее сообщество.

Политические события последних двух с половиной десятилетий включили экологический дискурс о шаманизме в новый контекст природопользования. В 1990-х годах он стал продвигаться на «ико-ноборческую позицию» в связи с борьбой за контроль над природными ресурсами — писал о якутском шаманизме в республике Саха британский исследователь П. Витебский (Vitebsky 1995: 189). При этом продвижение шаманских идей в среде национальной элиты началось параллельно с борьбой за контроль над экспортом природных ресурсов Якутии. Именно тогда в противовес чисто экономическому подходу к разработке ресурсов в среде местной интеллигенции возникли нативистские настроения. Их сторонники отвергали большие проекты и утверждали, что Север имеет свои особенности развития; они считали необходимым поддерживать уважение и бережное отношение к природе. Эти настроения подкреплялись националистическим дискурсом, который подчеркивал неразрывную связь между этническим происхождением и способностью понимать и использовать дикую и суровую северную природу. Таким образом, роль основной контролирующей инстанции отводилась коренным жителям региона титульной национальности — якутам. Шаманская мудрость коренных жителей стала восприниматься интеллигенцией как традиционное знание о природе и человеке, а шаманизм — как «осво-

<sup>29</sup> И. И. Крупник говорил о преувеличенной романтизации отношений северных жителей и природы. Вспоминая об охоте и массовой разделке добычи, он писал: «Трудно, пожалуй, вспомнить другое зрелище, где бы с такой яркостью отразилась противоречивость роли человека в экосистемах Крайнего Севера. В популярной и даже научной литературе культуру арктических народов любят называть “экологической”, обычно подразумевая под этим особый образ жизни в гармонии с окружающей средой и равновесии с ее ресурсами. В пример при этом приводят бережное отношение жителей Севера к своей добыче, особый тип их охотничьей этики и поведения; почтение, которым были окружены животные, растения, другие объекты природы в традиционном мировоззрении, фольклоре и ритуале. Все эти аргументы безусловно справедливы. Но слыша их, я каждый раз вспоминаю июньский берег в поселке Сиреники, лица мужчин и женщин в азарте удачной охоты» (Крупник 1989: 5).

божденное сознание». По мнению автора, шаманизм как локальное, холистическое, дискуссионное и антицентристское знание как нельзя лучше подходил для того, чтобы быть основой локализации политической власти и движущей силой к освоению этой власти (Vitebsky 1995: 189–190, 185). К этому можно добавить, что в разных уголках Сибири и Севера проблема контроля над такими ресурсами, как земля с ее недрами, водные бассейны, лес, ископаемые, промысловые животные, действительно стояла и стоит остро, а сами эти ресурсы стали объектом конкурентной борьбы разных сил. Со временем шаманизм, включенный в качестве экзотического «объекта желания» в предназначенный для западного потребителя экотуризм, в некоторых сибирских регионах и сам превратился в дополнительный экономический ресурс.

### **Часть третья**

#### **Неошаманизм: шаманизм в современных контекстах**

#### **Кризис цивилизационных ценностей**

Вторая мировая война (1939–1945) стала событием, втянувшим в единое пространство разные страны и народы. Можно думать, что люди послевоенного мира одновременно с обострением чувства государственных границ испытали ощущение их зыбкости; в некотором смысле мир пережил единство плавильного котла. Последовавшая в 1990-е годы дезинтеграция СССР разорвала замкнутый круг коммуникационной блокады страны и открыла просторы Сибири для внешних исследователей, бизнесменов, туристов. С развитием интернета в конце XX века информационное пространство потеряло жесткость локальных, региональных и государственных границ. Послевоенное время принесло с собой и идеологический кризис — разочарование в рационалистическом «расколдовывании» мира. Продолжающаяся общая нестабильность: распад колониальных держав, экономические и гуманитарные неудачи капитализма, а затем и социализма — породили неверие в цивилизационные ценности, научное понимание мира, индустриальную культуру, а также посеяли сомнения в нормативных христианских ценностях (напр.: Vitebsky 1995: 150). Поиск приемлемых путей разрешения идеологических и этических

противоречий спровоцировал усиление интереса к альтернативным ценностям с апелляцией к общечеловеческим пластам знания и духовности. Одной из таких ценностей оказался шаманизм. Из локального или регионального специфического комплекса, «психоментального» (Shirokogoroff 1999) или «религиозного» (Hultkrantz 1973: 37), из «картины мира» / «грамматики сознания» (grammar of mind) / «эпического спектакля» отдельной родственной группы (Pentikäinen 1998a) он превратился в универсальное знание. Преобразившись из невежества в мудрость, шаманизм получил статус мирового культурного наследия. Обращение западного, по-европейски образованного человека к «истокам» происходило постепенно. С одной стороны, в процессе своего формирования идеология современного шаманизма (*неошаманизма*) унаследовала представления о шаманских практиках из популярных трудов религиоведов и антропологов — работы исследователя религий М. Элиаде (Элиаде 2000), историй о Доне Хуане К. Кастаньеды, антрополога со славой авантюриста и мистификатора (напр.: Castaneda 1968), книг и популяризаторской деятельности антрополога М. Харнера, а также их единомышленников и последователей. В результате этого процесса шаманизм прошел путь «очищения» от «шаманизма в строгом смысле» как «прежде всего сибирского и центральноазиатского религиозного явления» (Элиаде 2000: 19) до «базового шаманизма» М. Харнера — древнейшей общечеловеческой духовной практики, которой может научиться каждый (Mokelke 2009). С другой стороны, как отмечают исследователи новых религиозных движений, современный шаманизм, пользующийся популярностью у западных почитателей в качестве духовной альтернативы ценностям капиталистического общества, оказался наполненным не столько «древней мудростью», сколько западноевропейскими идеями мистицизма, натурфилософии, немецкого романтизма Ф. Шеллинга, психоаналитического учения об индивидуальном бессознательном З. Фрейда, коллективного бессознательного К. Юнга и пр. (см.: Stuckrad 2002; Boekhoven 2011). Именно так шаманизм смог пополнить список возможных духовных практик и спиритуалистических возможностей и оказаться приспособленным к восприятию западным миром.

Таким образом, западноевропейское воображение наполнило оболочку шаманизма красочно-романтическим содержимым, вытеснив прежде приписывавшееся ему внутреннее содержание аборигенных представлений и практик. Современное движение шаманизма (эту роль признают многие исследователи, напр.: Vitebsky 1995: 150) имеет много общего с другими возникшими на современной почве религиозными течениями: включает нынешнее западное отношение