

Елена Нам

КОСМОЛОГИЯ И ПРАКТИКА СИБИРСКОГО ШАМАНИЗМА



Елена Вадимовна Нам

Космология и практика сибирского шаманизма

Текст предоставлен правообладателем

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=67211905

Космология и практика сибирского шаманизма / Елена Нам: Ганга;

Москва; 2021

ISBN 978-5-907432-31-43

Аннотация

В книге с использованием многочисленных этнографических, фольклорных и лингвистических материалов анализируются уникальные космологические представления и практики ритуальных специалистов у народов Сибири. Базовые характеристики шаманизма представлены в широком хронологическом и территориальном контексте с привлечением значительного количества источников по древним индоевропейским и древнекитайской религиозным традициям. Автор предлагает свое оригинальное «прочтение» и интерпретацию ментальных механизмов формирования пространственно-временной структуры мира, а также опыта культурной идентификации в рамках шаманистических культур. Методологическую базу исследования составили

сравнительно-исторический, структурно-семиотический и феноменологический методы.

Для социокультурных антропологов, культурологов, религиоведов, а также всех читателей, интересующихся проблемами истории и теории культуры и религии.

В формате PDF A4 сохранен издательский макет.

Содержание

Введение	7
Глава 1	13
1.1. Современные научные подходы к изучению культуры: альтернативы или новые возможности для интеграции?	13
Исторический метод в социальной антропологии	15
Сравнительный метод	20
Метод функционализма	23
Структурно-семиотический метод	25
1.2. Структурно-семиотический анализ и его значение для изучения шаманской системы представлений	29
Природа символов, их связь с архетипами, характеристика семиосферы	30
Теории мифа и их основные положения	40
Дихотомия «сакральное-профанное» и ее особенности	49
1.3. Основные научные теории в изучении сибирского шаманизма	61
Социально-исторические теории в изучении шаманизма	64
Феноменология и психология шаманизма	73

Елена Нам

Космология и практика сибирского шаманизма

*Посвящается Элеоноре Львовне Львовой,
которая открыла передо мной
удивительный мир традиционных культур
народов Сибири
и помогла состояться самостоятельному
полету моей мысли*

© Е. Нам. Текст, 2021

© ООО ИД «Ганга». Оформление, издание, 2021



Введение

Изучению шаманизма посвящено огромное количество научных и околонаучных трудов. Эти труды продолжают множиться. И дело здесь не в том, что исследователи испытывают недостаток в новой научной проблематике и многие из них предпочитают идти уже проторенными путями. Есть несколько причин неугасаемого интереса к феномену шаманизма. Во-первых, его традиционные формы, которые мы можем изучать по многочисленным этнографическим материалам прошлых лет и частично – по сохранившимся до сих пор ритуальным практикам, продолжают интриговать своей загадочностью и упорным нежеланием раскрывать свои секреты в рамках рационального научного дискурса. Во-вторых, в современном мире мы наблюдаем своего рода «ренессанс» шаманской идеологии и в большей степени – шаманских практик. Прекрасно вписавшись в нынешние реалии, шаманизм уже перестал рассматриваться в качестве «пережитка» и требует новых научных рефлексий в свой адрес. В-третьих, до сих пор остается нерешенной проблема хронологических и географических рамок этого культурного феномена. Не в последнюю очередь это связано с отсутствием четких критериев, по которым те или иные явления могут быть отнесены к «шаманским».



*Слева: фото сибирского шамана
из книги “The Secret Museum of mankind” (1935)*

Исследователь, желающий разобраться в сути шаманской идеологии и практики, может двигаться в разных направлениях. Путь, выбранный автором этой книги, предполагает достаточно широкую хронологическую и географическую перспективу. Книга написана с использованием многочисленных этнографических, фольклорных и лингвистических материалов по традиционному шаманизму сибирских народов (тюркско-монгольских, тунгусо-манчжурских, самодийских, финно-угорских и палеоазиатских). В фокусе внимания находились также те явления культуры сибирских аборигенов (мифы, ритуалы, сказки, приметы и т. д.), которые могли и не иметь прямого отношения к шаманской практике, но так или иначе питали его идеологию. Поскольку «в мифологии, религии и культуре Сибири нет ничего, что противоречило бы шаманизму, не имело бы с ним точек соприкосновения и общих истоков»¹. Такая широкая «палитра» используемых источников позволяет, с одной стороны, увидеть шаманизм в значительном разнообразии его проявлений, а с другой стороны, выделить некие устойчивые особенности «шаманского» мировоззрения, за которыми стоят столь же устойчивые структуры мышления. Кроме того, такой подход позволяет рассмотреть шаманизм не только по оси синхро-

¹ Сагалаев, 1999, с. 121–122.

нии, но и наметить общие тенденции и направления, в которых происходило изменение структуры «шаманского» мировоззрения, то есть обозначить ось диахронии.

Книга призвана также усилить интерес к сравнительно-историческим исследованиям в этнологии, и в частности в шамановедении, посредством обращения к индоевропейской архаике. Сравнительно-исторические исследования, завязанные на «шаманских» сюжетах в индо-иранской, скифской, славянской, скандинавской традициях, имеют давнюю историю и уже богатую историографию. О скифских шаманах, а также о жрецах Аполлона Аристее и Абарисе, имеющих шаманские черты, в 30-х гг. XX в. писал К. Мейли². Шаманской идеологии и технике у индоевропейцев посвятил главу в своей знаменитой книге «Шаманизм: архаические техники экстаза» М. Элиаде³. Изучению элементов северного шаманизма в религии индоариев и иранцев посвящена известная книга Г. М. Бонгард-Левина и Э. А. Грантовского «От Скифии до Индии»⁴. Вышеупомянутые авторы делали упор на поиск и анализ у индоевропейских народов экстатических практик, которые сопоставимы с практикой «шаманских путешествий» у народов Сибири. В. Н. Топоров, Вяч. Вс. Иванов, Е. М. Мелетинский, Б. Л. Огибенин в своих публикациях акцентировали внимание на «шаманской» симво-

² Meuli, 1935.

³ Элиаде, 1998 (в).

⁴ Бонгард-Левин, Грантовский, 1983.

лике, выражающей особенности мировоззрения. Отдельного внимания заслуживали ключевые символы: Мирового дерева (столпа, горы), нити, коня, огня, реки ⁵.

Однако новых интересных работ очень мало. Можно предположить, что основная сложность подобного рода исследований заключается в том, что в традициях индоевропейских народов очень сложно реконструировать шаманскую систему представлений как целостный текст, как это с успехом делается в традициях сибирских народов. «Следы» шаманской идеологии и практики присутствуют лишь в письменных текстах, так или иначе прошедших через определенную литературную рефлексия. Актуальной в русле данного дискурса является идея А. М. Сагалаева о том, что «обработанные» мифологические тексты древних народов должны быть дополнены «серым фоном» (или питательной средой), из которого вырастали в дальнейшем яркие натурфилософские построения (как древнегреческие, так и древневосточные). И роль такого «серого фона» могут сыграть рядовые, массовые материалы по сибирскому шаманизму ⁶.

В книге представлены также альтернативные подходы к изучению шаманской идеологии и шаманских практик, не встречающиеся в современном научном дискурсе, но обладающие большим эвристическим потенциалом. Автор да-

⁵ Иванов, 1974, Огибенин, 1968, Топоров, 2010 (б), Мелетинский, 1975 и т. д.

⁶ Сагалаев, 1999, с. 120.

ет свое оригинальное «прочтение» и интерпретацию ментальных механизмов формирования пространственно-временной структуры мира, а также опыта культурной идентификации в рамках шаманистических культур. Методологическую базу исследования составили сравнительно-исторический, структурно-семиотический и феноменологический анализ. С использованием феноменологической методологии был осуществлен сравнительный анализ шаманских и даосских телесных практик.

Хочется надеяться, что книга, представленная на суд читателей, поможет еще глубже взглянуть в суть шаманского мировоззрения, порождавшего и продолжающего порождать сложно переплетенные между собой и порой парадоксальные вариации коммуникативного опыта на тему «человек-природа». Возможно, что шаманская идеология выражает некоторые фундаментальные познавательные конструкции, которые смогут позволить по-новому взглянуть и на индоевропейскую и китайскую архаику.

Глава 1

Шаманизм как объект изучения. Множественность исследовательских перспектив

1.1. Современные научные подходы к изучению культуры: альтернативы или новые возможности для интеграции?

На современном этапе развития гуманитарного знания особенно ощущается острота постановки методологических проблем, необходимость расширения и обновления существующей методологической базы и настоятельная потребность адаптирования теорий к анализу конкретных культурных (исторических) реалий. Более того, процесс размежевания гуманитарных наук требует четкого определения того методологического фундамента, который составляет основу той или иной науки и отделяет ее от других научных сфер.



Слева: Камлание. Фрагмент фото.

Автор неизвестен. Источник: <https://www.reddit.com>

В процессе развития западной антропологии в XIX–XX веках и развернувшихся дискуссий относительно методов научного анализа выкристаллизовались основные научные подходы и присущая им методология, актуальная для современных исследований.

Исторический метод в социальной антропологии

Метод, который английский антрополог А. Рэдклифф-Браун назвал «историческим», составил основу эволюционистского подхода в антропологии. Он дает «интерпретацию конкретного института или комплекса институтов, прослеживая этапы его развития и выявляя по мере возможности конкретные причины или события, вызвавшие каждое из произошедших с ним изменений... Этот метод показывает действительные временные связи между конкретными институтами, событиями или состояниями цивилизации» ⁷. В условиях наличия скудных исторических данных о нецивилизованных народах применение исторического метода позволяет осуществить лишь гипотетическую реконструкцию развития этих племен на основе свидетельств косвенного

⁷ Рэдклифф-Браун, 1997 (а), с. 604.

характера. Выступив с критикой «исторического крена» и «ложных представлений об эволюции» в ранней антропологии, Рэдклифф-Браун предложил использовать – наряду с историческим методом – индуктивный. Индукция, активно используемая естественными науками, представляет собой процесс обобщения, когда каждый отдельный факт объясняется как частный случай какого-то общего правила. «Индуктивный метод базируется на постулате, что все феномены подчинены естественному закону, вследствие чего возможно при помощи определенных логических процедур открывать и доказывать общие законы»⁸. В такой ситуации социальная антропология должна стать чисто индуктивной наукой о феноменах культуры, нацеленной на открытие общих законов, а этнология должна заниматься попытками реконструкции истории культуры и принять историческую точку зрения. Этнография при этом должна осуществлять наблюдение и описание феноменов культуры и обеспечивать фактическими данными как этнологию, так и социальную антропологию⁹.

Еще ранее с критикой исторического метода в изучении религии первобытных народов выступал другой английский исследователь мифологии и религии Э. Лэнг. По его мнению, все обнаруженные у «отсталых дикарей» элементы религий являются в определенной степени развитыми, поэто-

⁸ Там же, с. 606.

⁹ Там же, с. 620–627.

му мы не можем исторически сказать, что одни из них возникли ранее, чем другие. «Этот вопрос о первичности тех или иных элементов мы никогда не сможем разрешить с исторической точки зрения»¹⁰. Критика исторического метода, характерная для первой половины XX в., была связана не в последнюю очередь с господством функционализма (представителем которого был и Рэдклифф-Браун), провозгласившего отказ от диахронного анализа в пользу синхронного.

Однако, несмотря на критику применения исторического метода в антропологических исследованиях, он продолжает оставаться важным инструментом научного анализа в дискурсах, посвященных изучению феноменов культуры. Так, для английского антрополога Э. Лича историческое описание событий в категориях причины и следствия является одним из вариантов антропологического поиска наряду со структурно-функциональным и структуралистским¹¹. Э. Эвансу-Притчарду принадлежит идея синтеза социальной антропологии и истории. В рассуждениях о взаимоотношениях между этими научными дисциплинами он сформулировал два основных вопроса. Первый вопрос: помогает ли знание о происхождении той или иной социальной системы объяснить ее современное состояние? Сам Эванс-Притчард отвечает на этот вопрос следующим образом: «Мне кажется, что игнорирование вопроса об историческом развитии ин-

¹⁰ Лэнг, 2011, с. 80.

¹¹ Лич, 2001, с. 10.

ституты мешает антропологам-функционалистам не только исследовать явления в диахронном разрезе, но и тестировать их собственные теоретические конструкции, которым они придают такое большое значение». Второй вопрос звучит следующим образом: «...надо ли социологам и антропологам, изучающим политические или религиозные институты, включать в поле своего зрения те общества, которые известны нам только по работам историков?»¹². В ответе на этот вопрос Эванс-Притчард вскрывает одну из важнейших проблем английской антропологии – нелюбовь к историческому методу. Вместе с тем тесная связь антропологии и истории должна значительно обогатить обе дисциплины, а историки и антропологи способны предоставлять друг другу ценный материал, способный «пролить свет на существование универсалий, демонстрируя наличие скрытых структурных форм общества». Антропологам необходимо «чаще браться за исторические сюжеты и на конкретных примерах показывать, как исторические проблемы могут быть осмыслены в свете антропологического знания». Тот факт, что проблемы антрополога носят синхронный характер, а проблемы историка – диахронный, является лишь формальным различием, но не настоящим расхождением в исследовательских интересах¹³. Таким образом, Эванс-Притчард не просто реабилитировал исторический метод в антропологии, но и обозна-

¹² Эванс-Притчард, 2003, с. 265–266.

¹³ Там же, с. 268–269.

чил новые перспективы взаимодействия исторических и антропологических исследований.

Включившись в дискуссию об отношениях между этнологией и историей, К. Леви-Строс писал о том, что обе дисциплины изучают общества, отличающиеся от того, в котором мы живем. «Является ли это различие следствием отдаленности во времени (которое может быть сколько угодно малым), или отдаленности в пространстве, или даже разнородности культур – это обстоятельство второстепенно по сравнению со сходством отправных позиций этих методов»¹⁴. Этнология и история имеют один и тот же предмет – социальную жизнь, ставят перед собой одну и ту же цель – лучше понять человека. Они выбирают точки зрения, дополнительные по отношению друг к другу: история обобщает данные, относящиеся к сознательным проявлениям общественной жизни, а этнология – к ее подсознательным основам¹⁵. Данная особенность этнологического анализа связана, по мысли Леви-Строса, с тем, что отсутствие письменных памятников у большинства исследуемых народов приводит к доминированию видов деятельности, недостаточно осознанных на всех тех уровнях, где они реализуются (именно вследствие отсутствия памятников). Поэтому главной целью этнолога является обнаружение за осознаваемыми и всегда различаемыми образами, посредством которых люди по-

¹⁴ Леви-Строс, 2008 (а), с. 28.

¹⁵ Там же, с. 30.

нимают историческое становление, инвентаря бессознательных, всегда ограниченных по числу, возможностей ¹⁶.

Сравнительный метод

Одним из важнейших в исследовании культур является сравнительный метод. Его значимость для антропологии была сформулирована Э. Эвансом-Притчардом: «Рассмотреть этот метод во всей его полноте значило бы охватить всю литературу по антропологии, ибо, в самом широком смысле, у антропологии другого метода нет» ¹⁷. В то же время этот метод занимает неоднозначное положение в антропологических исследованиях. Э. Лич, подтверждая ситуацию неоднозначности, в одной из своих статей упоминает об осмотрительных антропологах, избегавших сравнительного анализа со времен сэра Дж. Фрэзера ¹⁸. А. Рэдклифф-Браун относит сравнительный метод к методу «кабинетных антропологов», работающих в библиотеках, и характеризует его как «поиск того, что принято называть „параллелями“, то есть схожих черт, обнаруживающихся в разных обществах настоящего и прошлого» ¹⁹. Изменение отношения к сравнительному методу было связано с развитием полевых исследова-

¹⁶ Там же, с. 37, 39.

¹⁷ Эванс-Притчард, 1997, с. 654.

¹⁸ Лич, 1997, с. 599.

¹⁹ Рэдклифф-Браун, 1997 (б), с. 637.

ний. Эванс-Притчард считал поворот от литературных сравнительных исследований к экспериментальным полевым исследованиям одним из важнейших изменений в социальной антропологии XX века ²⁰.

Однако Рэдклифф-Браун предостерегал, что в отсутствие систематических сравнительных исследований антропологии грозит вырождение в историографию и этнографию ²¹. Сравнительный метод, по мнению ученого, представляет собой такой метод, благодаря которому мы переходим от частного к общему и от общего к еще более общему, надеясь подойти к универсальному, что напрямую коррелирует с индуктивным методом, описанным выше ²². Б. Малиновский считал свою функциональную теорию руководством как для полевой работы, так и для сравнительного исследования культуры. Более того, он настаивал, что «функционализм в принципе пригоден в качестве метода для предварительного анализа культуры и предоставляет антропологу единственные действительно работающие критерии для сопоставления явлений культуры» ²³.

И, наконец, в теории структурализма К. Леви-Строса сравнительный метод вновь стал одним из основных инструментов научного анализа. Устанавливая различия меж-

²⁰ Эванс-Притчард, 1997, с. 674.

²¹ Рэдклифф-Браун, 1997 (б), с. 637.

²² Там же, с. 651.

²³ Малиновский, 2005, с. 144.

ду этнографией и этнологией, ученый определил, что этнография занимается наблюдением и анализом человеческих групп с учетом их особенностей и стремится к наиболее верному воспроизведению жизни каждой из этих групп. Этнология же занимается сравнением предоставляемых этнографом описаний. При этом этнология соответствует тому, что в англосаксонских странах понимается как социальная и культурная антропология²⁴. По мысли Леви-Строса, сравнительные исследования должны в определенной степени восполнить отсутствие письменных свидетельств²⁵. Кроме того, структурный анализ поднял вопросы единства структуры мифов и способов передачи ими информации в различных культурных ситуациях, а также проблему существования мифических тем-универсалий. При рассмотрении религий как структурных систем ученый предложил строить «модели небольших размеров, предназначенные для сравнительного анализа... сопутствующих друг другу вариаций... неизбежно обнаруживающихся при любом исследовании, стремящемся объяснить социальные явления»²⁶.

Сравнительный метод, или метод кросскультурного анализа, активно использовался и продолжает использоваться в отечественной этнографии и этнологии. Особое место под названием сравнительно-исторического метода он занял

²⁴ Леви-Строс, 2008 (а), с. 8.

²⁵ Там же, с. 27.

²⁶ Там же, с. 369.

в рамках марксистски ориентированной методологии истории, под эгидой которой развивалась и этнография. Один из главных плюсов сравнительно-исторического метода – возможность совмещения диахронного и синхронного анализа, о чем писали и вышеупомянутые западные антропологи. Таким образом, сравнение как важнейшая процедура научного анализа активно используется в антропологических исследованиях и получает новые импульсы для взаимодействия с другими аналитическими технологиями.

Метод функционализма

Большую роль в становлении методов исследования культуры сыграл функционализм, возникший как новая методология в изучении «примитивных» народов в начале XX в. Одной из важнейших заслуг Б. Малиновского было рассмотрение культурного процесса как целостной самостоятельной системы, включающей в себя материальный субстрат культуры (т. е. артефакты), связывающие людей социальные узы (т. е. стандартизированные способы поведения) и символические акты (т. е. влияния, оказываемые одним организмом на другой посредством условных рефлексов) ²⁷. Кроме того, Б. Малиновский определил миф в туземном обществе как «живую реальность», а также выделил и проанализировал функцию мифа в «примитивной культуре»: «...он выражает,

²⁷ Малиновский, 1997, с. 687.

упорядочивает и кодифицирует веру; он оберегает и укрепляет нравственность; он поддерживает эффективность ритуала и заключает в себе практические правила, задающие человеку ориентиры»²⁸. Он «вступает в действие, когда обряд, церемония или какое-то социальное или моральное правило требует своего обоснования, гарантирующего его древность, реальность и святость»²⁹.

Сделав акцент на изучении социальной структуры как интегрального целого, все элементы которого находятся во взаимозависимости и выполняют строго определенные функции, функционализм стал по существу инструментом синхронного анализа, рассматривающим социальную жизнь в том виде, в каком она существует в данный момент. Рэдклифф-Браун, стремясь вывести структурно-функциональный анализ в область диахронии, сформулировал несколько законов развития форм социальной жизни:

1) Из гипотезы о систематической взаимосвязи черт социальной жизни следует, что изменения одних черт с большой вероятностью приводят к изменениям других;

2) При развитии форм социальной жизни людей (как и при развитии форм органической жизни) происходит процесс увеличения разнообразия, в силу которого множество различных форм социальной жизни появилось из значительно меньшего количества первоначальных форм;

²⁸ Малиновский, 2004, с. 47–48.

²⁹ Там же, с. 54.

3) Существует общее направление развития, согласно которому более сложные формы или структуры организации социальной жизни (как и органической) возникают из более простых.

Последние два пункта, по мысли Рэдклиффа-Брауна, восходят к теории социальной эволюции Г. Спенсера и могут быть полезны в качестве инструментов анализа ³⁰.

Структурно-семиотический метод

И, наконец, огромное значение в изучении культуры в XX веке, и в особенности в его второй половине, приобрели семиотические исследования, эвристический потенциал которых ощущается и в веке XXI. Значение семиотики в изучении религии было четко обозначено К. Гирцем: «...Если... знак, символ, денотация, означивание, коммуникация... — это наш интеллектуальный капитал, то тогда пора и социальной антропологии, особенно тому ее направлению, которое занимается изучением религии, осознать этот факт» ³¹. Семиотические исследования во всем своем разнообразии концентрируют свое внимание прежде всего на системе представлений и направлены на выяснение законов и особенностей мышления. «Мышление состоит не из „того, что пришло в голову“, а из постоянного движения того, что Дж. Г.

³⁰ Рэдклифф-Браун, 2001, с. 15–16.

³¹ Гирц, 2004, с. 106.

Мид и другие называли означающими символами – главным образом это слова, а также жесты, музыкальные звуки, механические устройства вроде часов, естественные предметы вроде драгоценных камней – в общем, чего угодно, что вырвано из обычного контекста и используется для придания значения опыту»³². Религия в таком случае должна рассматриваться как попытка сохранения фонда общих смыслов, выраженных в символах, посредством которых интерпретируется опыт и организуется поведение³³.

Структурно-семиотическая методология позволяет примирить исторические и структурно-функциональные исследования посредством введения терминологии «диахрония» и «синхрония». Ф. де Соссюр, применив данную терминологию к изучению языка, открыл новые возможности для анализа самых разнообразных культурных феноменов. Теперь мы можем рассматривать их как некую структуру (синхрония – отношение между существующими одновременно элементами), и/или через их эволюцию (диахрония – смена во времени одного элемента другим)³⁴.

К. Леви-Строс и созданная им теория структурализма представляют собой яркий пример творческого использования семиотического подхода, позволившего создать новый инструментарий для исследования явлений культуры.

³² Гирц, 1997, с. 127.

³³ Гирц, 2004, с. 150.

³⁴ Соссюр, 1998, с. 89.

Взяв в качестве основы своих исследований мифологию, Леви-Строс обозначает главную цель своих научных поисков следующим образом: «Исходя из этнографического опыта, создать инвентарь ментальных структур, привести, казалось бы, произвольные данные в порядок, выйти на уровень, где открывается необходимость, имманентная иллюзиям свободы»³⁵. Таким образом, именно ментальные структуры составляют основу культуры, организуют опыт и формируют определенные модели поведения. А значит, с их помощью мы можем не только объяснить те или иные особенности конкретных культур, но и определить «наилучший возможный код, способный придать общее значение бессознательным продуктам, являющимся фактами разумов, обществ и культур, наиболее удаленных друг от друга»³⁶.

Семиотическая теория Ю. Лотмана, по духу близкая к структурализму, также открывает возможности для сравнительных и диахронных исследований. Рассматривая символ как наиболее устойчивый элемент культурного континуума, Ю. Лотман выделяет его существенную черту: «...символ никогда не принадлежит какому-то одному синхронному срезу культуры – он всегда пронзает этот срез по вертикали, приходя из прошлого и уходя в будущее»³⁷. Кроме того, выделение ученым в структуре семиотического пространства

³⁵ Леви-Строс, 2006, с. 19.

³⁶ Там же, с. 19.

³⁷ Лотман, 1992, с. 192.

(или семиосферы) ядерных и периферийных областей позволяет говорить о различной скорости протекания семиотических процессов, определяющих смысл и роль изменений в той или иной культурной традиции ³⁸.

³⁸ Лотман, 2009, с. 91–92.

1.2. Структурно-семиотический анализ и его значение для изучения шаманской системы представлений

В рамках данного научного дискурса предполагается комплексное изучение шаманского мировоззрения как культурного феномена в диахронной и синхронной перспективах с дальнейшим выходом на сравнительный анализ традиции сибирского шаманизма и индоевропейской культурной традиции, реконструируемой прежде всего по письменным и археологическим источникам. При этом будет использована идея Эванса Притчарда о тесной связи антропологии и истории и о возможности рассмотрения исторических проблем в свете антропологического знания. В качестве основного научного метода будет использован структурно-семиотический анализ, а шаманская традиция народов Сибири будет рассматриваться именно как система представлений, выраженных в символах, посредством которых интерпретируется опыт и организуется поведение.

Природа символов, их связь с архетипами, характеристика семиосферы

«Представления о человеке как о пользующемся символами, создающем умозрительные построения и стремящемся к поиску смысла животном»³⁹ выводят «символическую функцию сознания» (по терминологии Э. Кассирера) на первое место среди признаков человека и делают ее фундаментом культурного развития. В основу рассуждений К. Леви-Строса о структуре мифа был положен тезис о том, что различия между Человеческим и Животным, между Культурой и Природой являются основными в мышлении первобытного человека⁴⁰. Поэтому не удивителен интерес семиотики к первобытному мышлению, представившему первые опыты осмысленного взаимодействия с миром природы. «Как бы „чувственные“ ни были сигналы явлений, идущие через органы чувств к мозгу, мозг реагирует на них и претворяет в нечто новое и отличное от „чувственности“ – в мысль»⁴¹. Природа рассматривается в данном контексте «не как результат переработки первичных данных органами чувств, а

³⁹ Гирц, 2004, с. 166.

⁴⁰ Лич, 1997, с. 593.

⁴¹ Фрейденоберг, 1998, с. 32.

как результат вторичной перекодировки первичных данных с помощью знаковых систем»⁴². Таким образом, знаки – это посредники, передающие разуму идеи о вещах и репрезентирующие вещи⁴³, а представления о мире – это некая модель, реализующаяся в различных семиотических воплощениях и организующая восприятия.

Известно, что основу семиотики составили две научные традиции. Первая традиция, восходящая к Пирсу-Моррису, кладет в основу анализа изолированный знак, а все последующие семиотические феномены рассматриваются как последовательности знаков. Вторая традиция, основывающаяся на тезисах Соссюра и Пражской школы, стремится рассматривать в качестве первоэлемента и модели всякого семиотического акта отдельный коммуникативный акт – обмен сообщениями между адресантом и адресатом⁴⁴. Способность создания смыслов и воплощения их в знаковых системах не просто выделяет человека из мира природы, но и создает ситуацию коммуникации с этим миром, более того, смыслы и знаки создаются именно с целью коммуникации. Информация о мире – это сообщение. «Переработка информации о мире человеком предполагает дешифровку осмысленного сообщения, что вводит нас в ситуацию акта ком-

⁴² Топоров, 2010 (б), с. 26.

⁴³ Пирс, 2009, с. 89.

⁴⁴ Лотман, 2009, с. 82.

муникации человек-природа»⁴⁵. Шаманскую традицию целесообразно рассмотреть именно как семиотическую систему, основу которой составляют различные варианты коммуникации «человек-природа». Значимость данного вида коммуникации подтверждается не только его древностью и первичностью, но и длительностью совмещения и взаимодействия процессов физического и культурного развития человека. Идея К. Гирца о совмещении по крайней мере на миллион лет развития культуры и физической эволюции человека до сих пор не нашла должного развития в науках о культуре. Тем не менее рассмотрение систем означающих символов не как надстройки над физической природой человека, а как инструмента, напрямую причастного к созданию этой природы⁴⁶, позволит по-новому взглянуть на многие особенности ранних систем представлений, в том числе и на шаманизм.

Рассмотрение шаманизма как семиотической системы требует четкого определения природы символов и их роли в становлении шаманского мировоззрения. Согласно теории Ч. С. Пирса, существует три вида знаков: иконы, индексы и символы. Символ – это конвенциональный знак, то есть связь символа с объектом является результатом договора, конвенции, без чего такой связи не существовало бы⁴⁷. Сим-

⁴⁵ Топоров, 2010 (б), с. 26.

⁴⁶ Гирц, 1997, с. 126–130.

⁴⁷ Пирс, 2009, с. 93–94.

вол приобретает свое значение, когда мы используем свое воображение, чтобы связать в сознании две сущности, которые обычно принадлежат к совершенно разным контекстам⁴⁸. В любых наших рассуждениях иконы, индексы и символы выступают в тесной взаимосвязи, они смешаны между собой, и их разделение – результат процедур научного мышления. Поэтому Ч. С. Пирс предлагает весь комплекс знаков также называть символом⁴⁹. И тогда «символ» может использоваться и как отдельный конвенциональный знак, и как комплекс знаков разных видов.

Большое значение символам придавал в своей аналитической психологии К. Г. Юнг. Специфическое добавочное значение символа, выходящее за пределы данного контекста, согласно теории Юнга, имеет широкий бессознательный аспект, «который всякий раз точно не определен, и объяснить его нельзя». То есть символическая терминология используется для того, чтобы представить нечто такое, что мы не можем полностью определить или понять⁵⁰. Символы имеют естественное и спонтанное происхождение, что в первую очередь связано с их архетипической природой. Теория Юнга представляет собой психологическую интерпретацию коммуникации «человек-природа» в категориях «сознание-бессознательное» и в определенном смысле противоре-

⁴⁸ Лич, 2001, с. 50.

⁴⁹ Пирс, 2009, с. 94.

⁵⁰ Юнг, 1991, с. 25.

ит теории Ч. Пирса, полагающего создание символов функцией разума. Символ обращен как к бессознательной сфере, так и к сфере сознания. Бессознательная составляющая символа – это архетип. Архетипы – это некие априорные формы психики, определяющие ее структуру и организующие в представления данные органов чувств. Чтобы быть осознанным, архетип должен быть подвергнут сознательной обработке в мифе, сказке, в тайных учениях и произведениях искусства ⁵¹, то есть архетипы проявляют себя только посредством символических форм. Таким образом, символ можно рассматривать в качестве структуры, содержащей в себе как архетипические, так и рациональные элементы. К. Леви-Строс придавал большое значение теории бессознательного Юнга, но в то же время, стремясь преодолеть ее психологизм, пытался отыскать логические механизмы созидания символов в бессознательных структурах человеческого мозга. Мифология как ранняя символическая форма является для Леви-Строса полем бессознательных логических операций, логическим инструментом разрешения противоречий ⁵².

Использование символов предполагает не только удвоение реальности (деление на естественную и знаковую), создание семиотического пространства, но и установление границ, отделяющих одни классы предметов или действий от

⁵¹ Абсалямов, Ростовцева, 2001, с. 221.

⁵² Мелетинский, 2012, с. 70.

других путем придания им определенного значения. Главная цель процедуры разграничения – сосредоточение внимания на различиях, осознание специфики. При этом границы являются искусственными разрывами того, что в естественном состоянии является неразрывным ⁵³. Большое значение границе семиотического пространства придавал Ю. М. Лотман в своей теории семиосферы. Семиосферу он понимал как «некий семиотический континуум, заполненный разнотипными и находящимися на разном уровне организации семиотическими образованиями». Только внутри такого пространства возможна реализация коммуникативных процессов и выработка новой информации ⁵⁴. Границу семиотического пространства ученый считал важнейшей функциональной и структурной позицией, билингвальным механизмом, переводящим внешние сообщения на внутренний язык семиосферы и наоборот. Именно благодаря границе возможны контакты с несемиотическим или иносемиотическим пространством ⁵⁵. Кроме того, граница – область ускоренных семиотических процессов, более активно протекающих на периферии культурной ойкумены ⁵⁶. Если рассматривать всю культуру как семиосферу, то внешний по отношению к ней и противостоящий ей мир – это мир приро-

⁵³ Лич, 2001, с. 44.

⁵⁴ Лотман, 2009, с. 83–84.

⁵⁵ Лотман, 2009, с. 88.

⁵⁶ Там же, с. 91.

ды, царство хаотических и неупорядоченных стихий, несемиотическое пространство. И культура неизбежно нуждается в переводчиках, лицах, принадлежащих двум мирам и существующих на границе ⁵⁷. К числу таких лиц, несомненно, относятся и шаманы. Вся шаманская традиция народов Сибири представляет собой совокупность различных вариантов коммуникации «человек-природа», переводящей сообщения, исходящие из природной среды, на символический язык человеческой культуры.

Учение Ю. М. Лотмана о семиосфере приложимо к изучению традиционных культур, которые можно рассматривать как семиотические системы. В качестве существенных черт традиционных культур можно определить их территориальную замкнутость, самодостаточность и локальность ⁵⁸. Кроме того, традиция всегда имеет свой первоисточник в историческом или мифическом прошлом, и деятельность традиции подчинена задаче сбережения этой «первоисточной святыни» ⁵⁹. Традиция как семиосфера имеет внутренние области, ядро, с одной стороны, а также внешние слои, периферию, с другой. Сердцевина, или ядро, выполняет смыслоносную и смыслопорождающую функцию посредством создания символов, имеет статус сакральности и характеризуется неизменностью. Периферийные слои традиции манифе-

⁵⁷ Там же, с. 89.

⁵⁸ Селезнев, 2001, с. 191.

⁵⁹ Рокитянский, 1998, с. 104.

стируют процессы усложнения ее структуры и имеют двойную функцию: с одной стороны, они призваны скрывать сакральный смысл ядра, препятствовать его размыванию, сохранять его неизменность, с другой стороны, они репрезентируют этот смысл вовне, раскрывают в более сложных символах ⁶⁰. Кроме того, у этой функции есть адаптивный аспект: репрезентируя вовне сакральные смыслы, периферийные слои приспособливают постоянно усложняющуюся структуру этих смыслов к изменчивым требованиям внешней среды. Именно периферийные слои традиции составляют многообразие культурных черт, которое позволяет говорить о неповторимости той или иной традиции. Традиция продолжает жить до тех пор, пока сохраняется смысловая связь периферии с центром и осуществляется символическое воспроизведение первичных смыслов. Выделение ядра и периферийных слоев традиционных культур позволяет понять механизмы их воспроизведения и изменения.

Ю. М. Лотман рассматривал разнородность и разноуровневость семиосферы в качестве источников динамических процессов внутри нее, подчеркивал возможность наличия нескольких ядерных структур и постепенного перемещения функции структурного ядра на периферию предшествующего этапа с превращением бывшего центра в периферию ⁶¹. Кроме того, он выделял так называемую «стержневую» груп-

⁶⁰ Там же, с. 85.

⁶¹ Лотман, 2009, с. 92–93.

пу символов, имеющих глубоко архаическую природу и способных сохранять в свернутом виде обширные и значительные тексты. Как правило, эти символы, обладающие большой культурно-смысловой емкостью, являются элементарными по своему выражению, и именно они образуют символическое ядро культуры ⁶². В. Тэрнер называл такие символы доминантными и подчеркивал, что они характеризуются чрезвычайной многозначностью (имеют много смыслов) и центральным положением в каждом ритуальном исполнении. С этими символами, составляющими ядро культуры, связано значительно большее число энклитических (зависимых) символов ⁶³. «Стержневая», или «доминантная», группа символов обладает значительной смысловой и структурной самостоятельностью. Эти символы легко вычлениваются из одного семиотического окружения и столь же легко входят в другое, «приходя из прошлого и уходя в будущее» ⁶⁴.

Рассмотрение шаманских традиций сибирских народов в качестве сложных семиотических систем позволит выделить группу «стержневых» символов, организующих коммуникацию по оси «человек-природа» и являющихся универсальной основой шаманской системы представлений. А анализ сибирской традиции в сравнении с традициями индоевропейских народов позволит рассматривать «шаманский

⁶² Лотман, 1992, с. 192–193.

⁶³ Тернер, 1983, с. 36.

⁶⁴ Лотман, 1992, с. 192.

пласт» индоевропейской архаики как некогда актуальную ядерную структуру (содержащую базовую для шаманских традиций Сибирского региона символику), сместившуюся на периферию культурного пространства. При этом необходимо учитывать тот факт, что, по всей видимости, архаические традиции индоевропейских народов никогда не содержали в себе шаманскую систему представлений как целостный текст, реконструируемый в традициях сибирских народов. И здесь значительную помощь может оказать структурный анализ, а именно та его часть, которую сам Леви-Строс называл бриколажем и применял к анализу структуры мифов. Если применить его в целом к структуре представлений традиционных и архаических обществ, то отдельно взятый культурный институт (в нашем случае шаманизм), наблюдаемый в реальности, будет представлен лишь как «одна „перестановка“ из целого ряда „перестановок“ и комбинаций, часть которых тоже можно непосредственно наблюдать в других культурных комплексах» ⁶⁵. Таким образом, структурно-семиотический анализ позволяет отказаться от жесткого эволюционизма в отношении происхождения отдельных культурных институтов и от рассмотрения социальной эволюции как общего направления развития, где более сложные формы или структуры организации социальной жизни (как и органической) возникают из более простых.

⁶⁵ Лич, 2001, с. 10.

Теории мифа и их основные положения

Семиотические теории большое значение придают изучению мифа как ранней знаковой системы, формирующей мировоззрение традиционных обществ, к числу которых относятся и общества – носители шаманской традиции. Существует огромное количество литературы, посвященной изучению мифа и особенностей мифологического мышления. Можно выделить несколько основных, или «базовых», идей, которые будут полезны для анализа шаманского мировоззрения.

Большая роль в становлении теории мифа и выявлении его роли в «туземных» обществах принадлежит Б. Малиновскому. По его глубокому убеждению, миф необходимо изучать в «живом виде», а именно в тех обществах, где он является непосредственно переживаемой реальностью, и только тогда мы сможем определить его значение и те функции, которые он выполняет. Миф – это «не объяснение ради удовлетворения научного интереса, а повествовательное воскрешение первозданной реальности, излагаемое ради удовлетворения глубоких религиозных нужд, моральных стремлений, социальных подчинений, притязаний и даже практических требований»⁶⁶. Таким образом, миф является важнейшим свидетельством существования более важной реально-

⁶⁶ Малиновский, 2004, с. 48.

сти, которая не только стала изначальным прецедентом, но и предопределяет стабильность и правильность нынешнего состояния общества.

Основу теории мифа Э. Кассирера составляют выявление и анализ символической функции сознания, которое «окружает себя миром знаков, чтобы принять в себя мир предметов и работать над ним» ⁶⁷. Миф как особая символическая форма выступает не как отображение данного наличного бытия, а как особый типичный способ построения образа, в котором сознание выходит за пределы простого восприятия чувственных впечатлений и начинает противостоять ему ⁶⁸. В теории Кассирера были четко определены основные особенности мифа как символической формы.

1) Мир знаков или мифологических образов представляет собой опосредующее царство между «субъектом» и «объектом», между «внутренним» и «внешним» и представляется сознанию как «объективная» действительность. Поэтому одна из важнейших особенностей мифологического сознания – неразличение слова и сущности, «обозначающего» и «обозначаемого». Как следствие этого – вера в магическую силу знака (слова, изображения) ⁶⁹.

2) Для мифологического сознания нет также четкого различения между сном и явью, между жизнью и смертью.

⁶⁷ Кассирер, 2002, с. 35.

⁶⁸ Там же, с. 28.

⁶⁹ Там же, с. 35–37.

Жизнь и смерть являются однотипными, однородными частями одного и того же бытия ⁷⁰.

3) В мифе господствует нерасчлененность целого и частей. Целое не состоит из частей, но структура целого «воспроизводится точнейшим образом во всех своих отдельных частях, будучи лишь уменьшена и как бы свернута более мелким масштабом» ⁷¹.

4) Мифологическое мышление характеризуется текучестью и летучестью представлений о личном бытии. Здесь еще отсутствует «душа» как самостоятельная, отделенная от тела единая «субстанция», «душа – это не что иное, как сама жизнь, имманентная телу и привязанная к нему». Поэтому все части тела, даже отрезанные волосы и ногти, являются носителями жизни и души ⁷².

Близкие к теории Э. Кассирера идеи о природе мифа развивала О. М. Фрейденберг. Она выделяет два основных закона, характеризующих первобытное мышление в целом: 1) Отсутствие причинно-следственного ряда, антикаузальная причинность, где одна мысль повторяет другую, один образ вариантов другому. 2) Симбиоз прошедшего с настоящим. Суть этого закона заключается в том, что «поступательное движение вперед первобытной культуры опирается на все изжитое и пройденное, которое остается непреодоленным в

⁷⁰ Там же, с. 51.

⁷¹ Кассирер, 1998, с. 217.

⁷² Кассирер, 2002, с. 171.

наличии нового, актуального». Благодаря этому закону создается многообразная система мифа ⁷³. Опираясь на законы мифологического мышления, О. М. Фрейденберг дает определение мифа: «Образное представление в форме метафор, где нет нашей логической, формально-логической каузальности, и где вещь, пространство, время поняты нерасчлененно и конкретно, где человек и мир субъектно-объектно едины – эту особую конструктивную систему образных представлений, когда она выражена словами, мы называем мифом». Но мифом служат также действия, вещи, речь и быт, то есть все сознание и все то, на что оно направлено ⁷⁴.

К. Леви-Строс делает акцент на бессознательных структурах в мифологическом мышлении, объективированных в фактах традиционной культуры, и стремится посредством их анализа выделить базовые механизмы кодирования и декодирования чувственных данных. «Здесь речь идет не столько о том, что есть в мифах, сколько о системе аксиом и постулатов, определяющих наилучший возможный код, способный придать общее значение бессознательным продуктам, являющимся фактами разумов, обществ и культур, наиболее удаленных друг от друга» ⁷⁵. При этом Леви-Строс уверен в том, что бессознательные структуры рационально детерминированы, поэтому они доступны для анализа научны-

⁷³ Фрейденберг, 1998, с. 29.

⁷⁴ Там же, с. 34–35.

⁷⁵ Леви-Строс, 2006, с. 21.

ми методами, главным из которых является метод структуриализма. Среди механизмов мифологической логики методом структурного анализа выделяются прежде всего бинарные оппозиции, с помощью которых осуществляются классификации чувственных качеств вещей. Ю. М. Лотман подчеркивал, что биполярность как минимальная структура семиотической организации обнаруживается на всех уровнях мыслящего механизма – от двуполушарной структуры человеческого мозга до культуры на любом из ее уровней ⁷⁶. Следующий тип логических операций, характерных для мифологического мышления, – это медиация, то есть постепенное снятие противопоставлений путем введения третьего переходного звена, содержащего в себе смысловые элементы обоих членов оппозиции. По мнению Леви-Строса, «некоторые мифы специально созданы для того, чтобы исчерпать все возможности перехода от двойственности к единству» ⁷⁷. Целям медиации может служить двойственный характер главных персонажей мифов – трикстеров (благодетельных или злокозненных в зависимости от обстоятельств). Как правило, медиация – это целая цепь логических процедур, определяющих структуру мифа и раскрывающих его значение. И наконец, Леви-Строс большое значение придавал анализу мифологического мышления как разновидности интеллектуального бриколажа, оперирующего не понятиями, а знака-

⁷⁶ Лотман, 2009, с. 39.

⁷⁷ Леви-Строс, 2008 (а), с. 265.

ми. «Суть мифологического мышления состоит в том, чтобы выражать себя с помощью репертуара, причудливого по составу, обширного, но все же ограниченного» ⁷⁸. Беря за основу сюжеты и образы, которые и составляют исходный репертуар, мифологическое мышление калейдоскопически смешивает их в разнообразные причудливые сочетания, формируя структуры и расставляя события в соответствии с внутренней логикой, а также с учетом «конкретной истории» и значения каждого элемента. Таким образом, мифологическое мышление, будучи привязано к образам, уже может быть близким к научному: «...оно также действует посредством аналогий и сопоставлений, даже если, как и в случае бриколажа, его создания каждый раз сводятся к новому упорядочиванию уже имеющихся элементов, характер которых не меняется...» ⁷⁹.

Большую роль в современных теориях мифа играет разработка проблемы «вещь-миф». А. К. Байбурин выделяет два значения понятия «миф». Миф в первом значении – это словесный текст, во втором значении – это мировоззренческая схема, система представлений о строении мира («модель мира»). В рамках семиотических толкований словесный текст должен рассматриваться лишь как частный случай реализации модели мира наряду с другими текстами культуры ⁸⁰. Ес-

⁷⁸ Леви-Строс, 2008 (б), с. 168.

⁷⁹ Там же, с. 173.

⁸⁰ Байбурин, 1995, с. 80.

ли мы вкладываем в понятие «вещь» семиотический смысл, то она тоже должна рассматриваться как текст, как сообщение и факт коммуникации. То есть «миф» как повествовательный текст и «вещь» как семиотический текст являются выражением одной и той же системы представлений, реализованной на различных семиотических языках ⁸¹. Анализ смысловых характеристик мира вещей позволяет также рассматривать «вещь» как обладающую одновременно утилитарными и семиотическими свойствами. Это является свидетельством того, что в традиционных культурах символические и утилитарные аспекты человеческой деятельности не расчленились. Любая вещь могла служить одновременно как утилитарным, так и семиотическим целям. В зависимости от того, какие свойства предмета актуализировались (утилитарные или знаковые), он мог приобретать тот или иной семиотический статус ⁸².

Миф самым тесным образом связан с ритуалом. Вопрос о первичности или вторичности мифа по отношению к ритуалу длительное время был актуален в силу того, что мифы рассматривались именно как повествовательные тексты. Поэтому представители обрядовой теории мифа утверждали, что мифы – это слова, описывающие ритуалы, а если они отрываются от ритуала, то становятся сказками и легендами

⁸¹ Там же, с. 96.

⁸² Байбурин, 1991, с. 34, 36.

⁸³. Э. Кассирер также придерживался точки зрения, что ритуал предшествует мифу. Он считал, что «поступок первичен, а мифологическое объяснение... присоединяется лишь задним числом. Объяснение лишь представляет в форме сообщения то, что присутствует в самом священнодействии как непосредственная действительность. Так что не это сообщение дает ключ к пониманию культа, а скорее культ является преддверием мифа и его объективным основанием» ⁸⁴.

Недооценка интеллектуального и познавательного значения мифа была преодолена в структурализме. Более того, по мысли Е. М. Мелетинского, К. Леви-Строс настаивал на вторичности ритуала, стремящегося в противовес мифу имитировать непрерывность жизненного потока ⁸⁵. В. Н. Топоров, отмечая общую тенденцию научных исследований последнего времени, писал, что устранение многих вторичных или вовсе мнимых различий между мифом и ритуалом позволяет выделить их общую основу и говорить о мифо-ритуальном единстве ⁸⁶. Вместе с тем он подчеркивал их противоположную направленность, которую можно рассматривать как свойство взаимно предполагающих и взаимно дополняющих друг друга элементов. «Миф решительно поворачивается спиной к непрерывности, желая нарушить и перекро-

⁸³ Фонтенроуз, 2003, с. 112.

⁸⁴ Кассирер, 2002, с. 230.

⁸⁵ Мелетинский, 2012, с. 29.

⁸⁶ Топоров, 2010 (в), с. 33.

ить мировой порядок посредством различий, контрастов и оппозиций». «Начавшись с дискретных единиц, которые волей-неволей были включены в него (в ритуал) в результате предварительного познания действительности, он стремится к непрерывности, пытается слиться с нею, хотя изначальный разрыв, произведенный мифологической мыслью, не дает никакой возможности для того, чтобы эта работа хоть когда-нибудь завершилась»⁸⁷.

Е. М. Мелетинский рассматривал миф и обряд как два аспекта первобытной культуры – словесный и действенный, «теоретический» и «практический», что предполагает живую связь между ними⁸⁸. Если взять за основу идею о том, что все виды человеческой деятельности служат для передачи информации, то на каком-то уровне «механизм» разнообразных форм коммуникации (посредством слова, действия и вещи) должен быть одним и тем же, и тогда каждая форма будет являться «трансформацией» остальных⁸⁹. Таким образом, миф и ритуал могут рассматриваться как варианты коммуникативного опыта, связанные с различными каналами передачи информации, но способные трансформировать сообщения (например, зрительные – в звуковые или осязательные, вербальные – в невербальные и т. д.).

⁸⁷ Там же, с. 41.

⁸⁸ Мелетинский, 2012, с. 31.

⁸⁹ Лич, 2001, с. 24.

Дихотомия «сакральное-профанное» и ее особенности

Разделение мира на две области, сакральную и профанную, является отличительной чертой мифологического и религиозного мышления. При этом важно учитывать, что религия и миф тесно связаны друг с другом, но не тождественны. Миф не есть религия, это ранняя синкретическая система представлений о мире, из которой вырастают и наука, и искусство, и религия. И если миф может существовать вне религии, то религия вне мифа не существует⁹⁰. Миф сам по себе не религиозен, так как структура мифа абсолютно формальна и не зависит от содержания (религиозного, научного, философского и т. д.)⁹¹.

Впервые на дихотомию «сакральное-профанное» (или «священное-мирское») как основу любой религии с достаточной четкостью указал Э. Дюркгейм. «В истории человеческой мысли нет другого примера двух категорий вещей, столь глубоко дифференцированных, столь радикально противостоящих друг другу... Энергии, действующие в одном из них, не просто те же, что и в другом, но более высокой степени; они иные по своей природе»⁹². В соответствии с дан-

⁹⁰ Лосев, 1991, с. 97.

⁹¹ Яровенко, 2009, с. 402.

⁹² Дюркгейм, 2011, с. 219–220.

ным разделением Э. Дюркгейм предложил говорить о двух видах сознания: коллективном и индивидуальном. Коллективное сознание – это совокупность верований и чувств, общих для членов одного и того же общества. Оно независимо от частных условий, в которых находятся индивиды, не изменяется с каждым поколением, но, наоборот, связывает между собой следующие друг за другом поколения и, следовательно, представляет собой не нас самих, а общество, живущее и действующее в нас. Второе сознание представляет собой то, что в нас есть личного и отличного, что делает из нас индивида ⁹³. То есть коллективное сознание принадлежит сфере сакрального, а индивидуальное – сфере профанного. На ранних этапах развития культуры «религия простирается на все: все, что социально, религиозно», а значит, коллективное сознание и сфера сакрального определяют смысл и направление жизнедеятельности того или иного коллектива ⁹⁴.

Идея Э. Дюркгейма о господстве религии и коллективного сознания в первобытных обществах получила свое развитие в теории Л. Леви-Брюля о пра-логическом, или мистическом, мышлении. Он полагал, что мышление первобытных людей в основе своей – мистическое. Причиной тому являются коллективные представления, мистические по своей сути и накладывающие отпечаток на любое восприятие.

⁹³ Дюркгейм, 1990, с. 80, 126.

⁹⁴ Там же, с. 162.

«Первобытные люди смотрят теми же глазами, что и мы, но воспринимают они не тем же сознанием, что и мы...» «Для первобытного мышления существует только один мир. Всякая действительность мистична, как и всякое действие, следовательно, мистично и всякое восприятие»⁹⁵.

Однако данное положение теории Л. Леви-Брюля не было подтверждено в ходе полевых исследований. В частности, Б. Малиновский указывал на то, что «в каждом первобытном коллективе, изученном заслуживающими доверия и компетентными исследователями, были обнаружены две четко различимые сферы – сакрального и профанного, иными словами, сфера магии и религии и сфера науки»⁹⁶. Сам Б. Малиновский большее значение придавал практическим основаниям и функциональной значимости тех или иных культурных феноменов. В связи с этим К. Гирц предложил говорить о двух жизненных перспективах: религиозной перспективе и перспективе здравого смысла, которые описывают образ мышления не только первобытных народов, но и современных людей. В таком случае разногласия между Малиновским и Леви-Брюлем заключаются в том, что первого интересовала картина мира, складывающаяся у «дикарей» в результате принятия перспективы здравого смысла, а второго – картина мира, складывающаяся в результате принятия рели-

⁹⁵ Леви-Брюль, 1999, с. 35, 55.

⁹⁶ Малиновский, 2011, с. 360.

гиозной перспективы⁹⁷. Вместе с тем религиозная перспектива отличается от перспективы здравого смысла тем, что «выходит за пределы реалий повседневной жизни к реалиям более широким, которые коррелируют и дополняют картину первых...»⁹⁸. «Движение туда и обратно между религиозной перспективой и перспективой здравого смысла – в действительности одно из наиболее очевидных, эмпирически наблюдаемых явлений на социальной сцене...»⁹⁹. По всей видимости, необходимо говорить о диалектическом единстве этих двух перспектив, входящих в саму структуру сознания. Они взаимно дополняют друг друга, составляют основу любого мировоззрения и предполагают различные формы коммуникации между собой.

В рамках семиотических исследований в качестве универсальной черты человеческих культур выделяется их структурный дуализм, требующий семиотической неоднородности и как минимум двуязычия. Так, Ю. М. Лотман выделяет в качестве необходимой черты любой культуры сосуществование словесно-дискретных и иконических языков. В системе иконических языков различные знаки не складываются в цепочки, а оказываются в отношениях гомеоморфизма, выступая как взаимоподобные символы (например, взаимоподобие человеческого тела, общественной и косми-

⁹⁷ Гирц, 2004, с. 139.

⁹⁸ Там же, с. 130.

⁹⁹ Там же, с. 138.

ческой структуры). Примером иконического языка является миф, в котором бытие располагается на концентрических кругах. При этом очень важным является то, что миф ни на какой стадии существования общества не мог быть единственным организатором человеческого сознания. Параллельно ему всегда существовал мир случайных с позиции мифа происшествий, человеческих действий, не имеющих параллелей в циклических зонах. Этот мир воплощался в словесные рассказы, тексты, организованные в линейно-временную последовательность ¹⁰⁰. Миф с его циклической структурой воплощает сакральный смысл мира, хроникально-историческая парадигма разворачивается в его обыденном измерении. На разных этапах человеческой истории одна из двух универсальных систем языков занимает доминирующее положение и даже предъявляет претензии на глобальность, однако «двухполюсная структура культуры при этом не уничтожается, принимая лишь более сложные и вторичные формы» ¹⁰¹. Возможно, что в условиях господства мифологического мышления очень долго профанная жизнь служила лишь «необходимым фоном для развертывания истинной (сакральной) драмы жизни» ¹⁰².

Оппозиция «сакральное-профанное» тесно связана с другой базовой оппозицией – «культура-природа». Возникнове-

¹⁰⁰ Лотман, 2009, с. 39–41.

¹⁰¹ Там же, с. 39.

¹⁰² Байбурин, 1991, с. 29.

ние культуры на языке мифа – это творение мира, отраженное в древних космогониях. На языке семиотики – это переход к знаковой системе взаимодействия с реальностью. В обоих вариантах мы имеем процедуру означивания, придания значения миру, который в результате подобного осмысления становится миром человеческой жизнедеятельности. И тогда природа должна представляться как мир хаотических, неупорядоченных и бессмысленных явлений, несемиотическое пространство. В структурно-семиотическом анализе оппозиции «человек-природа» или «культура-природа» важными являются два упоминавшихся выше теоретических положения. Первое положение связано со структурным анализом К. Леви-Строса, а именно – с логической процедурой медиации, призванной снимать противоречия между противоположными членами оппозиции путем введения третьего члена – посредника. Второе – с теорией семиосферы Ю. М. Лотмана, а именно – с положением о границе, которая, с одной стороны, представляет собой непреодолимую черту, а с другой стороны, является местом постоянных контактов и проникновений, где внешние сообщения переводятся на внутренний язык семиосферы. Хаотический, зловещий и бессмысленный мир природы, каким он должен был представляться первобытным носителям культуры, постоянно соприкасался с человеческим миром и проникал в него. Необходимость коммуникации с ним требовала, чтобы он тоже был означен в терминах культуры. Означивание

должно было проходить по правилам медиации, где крайние несводимые друг к другу члены оппозиций могли заменяться другими эквивалентными членами, допускающими наличие третьего – переходного ¹⁰³. Таким образом, мир культуры и мир природы были означены в терминах, подразумевающих противоположность этих миров, но с возможностью их сопоставления и коммуникации. Мир человеческий (мир видимый) и мир духов (мир невидимый) получили особые пространственно-временные и анатомические характеристики, по которым их можно было сравнивать, вырабатывая различные процедуры медиации. Можно предположить, что в оппозиции «человек-природа» главным медиатором изначально выступала «жизнь» в ее различных семиотических воплощениях.

При работе с оппозицией «культура-природа», а также с другими наиболее абстрактными семантическими противопоставлениями (например, добро-зло, начало-конец и т. д.), нельзя забывать о том, что это в большей степени научные построения, необходимые для того, чтобы структурировать пеструю палитру представлений традиционных обществ. По всей видимости, традиционная мысль была чужда застывшим конструктам, находилась в процессе постоянного движения и уточнения своих базовых категорий, многие из которых были достаточно расплывчатыми либо в силу своей абстрактности, либо из-за недостаточной оформ-

¹⁰³ Леви-Строс, 2008 (а), с. 262.

ленности. Так, Е. М. Мелетинский критиковал «излюбленную» Леви-Стросом оппозицию природы и культуры в качестве абсолютно имманентной мышлению аборигенов, утверждая, что архаические мифы только находятся на пути от неразличения к различению. Поэтому даже в мифах о культурных героях и добываемых ими благах элементы культуры и элементы природы часто смешиваются по материалу изготовления, способам добывания и т. д.¹⁰⁴ Оппозиция «сакральное-профанное» накладывается на оппозицию «человек-природа», но не тождественна ей. И хотя они обе связаны с периодом становления Космоса, но принадлежат к разным измерениям семиотического пространства. К сфере сакрального относится все то, что было порождено в акте творения, то, что становится образцом для всей последующей жизнедеятельности человека, придает ей смысл. «Осознание настоящего и полного смысла мира тесно связано с открытием священного»¹⁰⁵. В возникновении оппозиции «культура-природа» заключен главный смысл космогонических мифов. А значит, сама оппозиция и ее последствия имеют статус «священного», поддерживаемый в мифе и ритуале. Священным является некий установившийся в период творения порядок, и прежде всего – порядок взаимодействия между мирами, поддержание которого является неперенным условием существования того или иного социального орга-

¹⁰⁴ Мелетинский, 2012, с. 73.

¹⁰⁵ Элиаде, 2008, с. 6.

низма. Параллельное существование обыденного взгляда на человеческую деятельность и взаимодействие с миром природы формирует периферийные смысловые слои традиции, которые тем не менее в той или иной степени могут нести на себе печать сакрального.

Продуктивной для анализа оппозиции «сакральное-профанное» может стать идея различения степени сакральности, связанная с особенностями пространственно-временного структурирования реальности. Формирование пространственных представлений, где четко определены границы предметов и их местоположение, основывалось на чувстве священного. Качественная неоднородность пространства, его отдельных отрезков, напрямую была связана с приближением к сакральной сфере. Максимумом сакральности обладала та точка в пространстве, где совершился акт творения, то есть центр мира – мировая ось в ее многочисленных вариантах. Сакральный центр вписан в серию все увеличивающихся входящих друг в друга пространств, которые по мере удаления от центра становятся все менее сакральными¹⁰⁶. Кроме того, само сакральное пространство дуалистично посредством включения в себя оппозиции «культура-природа». То есть на всех своих уровнях (очаг, жилище, территория, примыкающая к жилищу, территория племени и т. д.) оно является одновременно источником парадигматических (сверхчеловеческих) смыслов и источником (нечело-

¹⁰⁶ Топоров, 2010 (в), с. 14.

веческих) опасностей, угрожающих экзистенциальной безопасности. Пространство традиционного космоса обладало не застывшей, а подвижной, «живой» структурой, границы которой могли перемещаться как по оси «сакральное-профанное», так и по оси «культура-природа». Например, во время ритуалов и праздников происходило расширение пространства по осям «сакральное» и «культура» с одновременным сжатием по противоположным осям. Ночь, зима, конец года могли представляться как периоды пространственного расширения по осям «сакральное» и «природа», когда «нечеловеческое», связанное с символикой тьмы, вторгалось в человеческий мир. Повседневная жизнь человека (вне праздников, ритуалов, а также вне сакрально значимых мест и отрезков времени), организованная в соответствии с перспективой здравого смысла (по терминологии К. Гирца), а также по правилам линейного мышления (по терминологии Ю. М. Лотмана), актуализировала профанную составляющую бытия (как в культурном, так и в природном состоянии).

Временные характеристики структуры мира тесно связаны с пространственными характеристиками и образуют единый пространственно-временной континуум. Время, как и пространство, берет свое начало в акте творения и циклически вновь и вновь возвращается к исходной точке бытия. Дополнительно можно выделить биологическое и космическое измерения времени. Биологическое измерение связано с пе-

реживанием времени как биологического ритма: смены дня и ночи, времен года, рождения и умирания всего живого. В связи с этим Э. Кассирер выделял мифологически-религиозное «чувство фазы», сопровождающее у первобытных народов все происходящее в жизни и в особенности все решающие изменения и переходы (рождение, смерть, наступление зрелости, вступление в брак, беременность и роды) ¹⁰⁷. Эти периоды в жизни были особо значимы и наиболее сакральны. Космическое измерение времени связано с идеей рождения и возможной гибели космоса, воспроизводящейся в опыте осмысления временных циклов (годовых, суточных) как вариантов космогонии. Поэтому максимальная сакральность связывалась с временными отрезками, воспроизводившими космогоническую драму. Например, вечер и конец года могли актуализировать «сакральную» и «природную» стороны мира, а утро и начало года – его «сакральную» и «культурную» стороны. При этом биологическое и космическое измерения времени тесно взаимосвязаны друг с другом вплоть до их отождествления или воспроизведения космического в биологическом.

Оппозиция «сакральное-профанное» имеет большое значение в формировании шаманского мировоззрения и наряду с оппозицией «культура-природа» формирует его структуру. Поэтому анализ системы представлений в шаманизме сибирских народов будет осуществляться по данным смысловым

¹⁰⁷ Кассирер, 2002, с. 122.

осям, а фигура шамана будет рассмотрена в качестве переводчика и медиатора, осуществляющего перевод сообщений и передачу ценностей из различных семиотических зон.

1.3. Основные научные теории в изучении сибирского шаманизма

Шаманизм как особый культурный феномен на протяжении нескольких столетий вызывает особый интерес у представителей разных областей гуманитарного знания. Однако большинство мировоззренческих проблем, связанных с анализом этого феномена до сих пор не разрешено. В соответствии с метким замечанием Е. В. Ревуненковой, изучение шаманизма требует прежде всего решения «элементарных» вопросов, о которых на протяжении длительного времени спорят ученые: кто такой шаман, что такое шаманизм и каковы географические и хронологические границы этого явления¹⁰⁸.

Долгое время для отечественной этнографии «классической» была схема эволюции взглядов на шаманизм, предложенная С. А. Токаревым. Он выделил пять разных точек зрения, последовательно сменявших друг друга.

1) Шаманские действия – это дело дьявола, а шаманы – его слуги. Этот взгляд был выражен еще у Григория Новицкого в «Кратком описании о народе остяцком» (1715 г.), но встречается также у В. И. Вербицкого в «Алтайских инородцах» (1893 г.).

¹⁰⁸ Ревуненкова, 1981, с. 158.

2) Критическое отношение к шаманам как обманщикам и шарлатанам, связанное с ростом рационалистического мировоззрения XVIII в. (ученые-путешественники И. Г. Гмелин, П. С. Паллас и др.).

3) «Шаманство не есть вера или религия, но действие частное», нечто вроде народной медицины. Эта точка зрения принадлежала самим шаманистам и была вызвана преследованиями этой религии со стороны царской администрации и духовенства.

4) Понимание шаманизма как религиозной системы, подобной брахманизму, буддизму и т. п., но находящейся на стадии деградации, забвения ее первоначальной сущности (И. Г. Георги, И. Бичурин, Д. Банзаров).

5) Шаманизм – определенная стадия развития всякой религии вообще. Поэтому его распространение не ограничивается Сибирским регионом. Данный взгляд был связан с ростом влияния эволюционной теории и был характерен для таких ученых, как В. М. Михайловский, И. А. Лопатин и др.

109

Венгерский ученый В. Фойт, подводя итоги изучения шаманизма в Северной Евразии, выделил три направления исследования:

1) историко-религиозное, связанное с традициями русской и советской этнографии (В. Г. Богораз, Л. Я. Штернберг, А. Ф. Анисимов и др.) и опирающееся на вопросы про-

¹⁰⁹ Токарев, 1990, с. 267–268.

исхождения религии;

2) историко-культурное, опирающееся на обнаружение и описание этнографических фактов, прежде всего – материальной культуры конкретных народов Сибири, которые должны прояснить картину сибирского шаманизма в целом (М. Г. Левин, Л. П. Потапов, С. В. Иванов, В. Диосеги);

3) религиозно-феноменологическое, характерное в основном для зарубежных ученых, основанное на исследовании религиозных явлений как автономных систем, сравнении и интерпретации их как таковых (М. Элиаде, О. Хюльткранц, Л. Крейдер, М. Бутейе и др.)¹¹⁰.

Выступая с определенной долей критики в адрес первых двух направлений, Фойт подчеркивал, что под давлением изучения этно-исторических процессов и этнографических описаний материальной культуры шаманизм в целом как религиозное явление остается по-прежнему неясным и необъясненным¹¹¹. То, что объединяет Токарева и Фойта, так это критика «теории культурных кругов» Ф. Гребнера, видевшей в шаманстве явление, характерное для «арктического культурного круга», и теории О. Ольмаркса об арктической истерии как основе шаманства, которые признаются как однозначно устаревшие¹¹².

В соответствии с классификацией В. Фойта, изучение ша-

¹¹⁰ Voigt, 1978, с. 60–62.

¹¹¹ Там же, с. 62.

¹¹² Токарев, 1990, 268–269, с.; Voigt, 1978, с. 62–63.

манизма в русской и советской науке осуществлялось в рамках двух первых направлений, что характеризует и особенно отечественной методологии, ориентирующейся в первую очередь на социально-исторический контекст и этнографическую конкретику. В.И. Тишков, подчеркивая господство эволюционистской парадигмы в отечественном обществоведении во второй половине XIX и в XX веке, отмечал в качестве доминирующей и на современном этапе позицию рассмотрения шаманизма как определенной исторической стадии и социально-религиозной системы ¹¹³. В рамках данных методологических подходов были достигнуты значительные результаты, о которых необходимо сказать более подробно.

Социально-исторические теории в изучении шаманизма

Основу данных теорий составляет выделение определенных последовательно сменяющих друг друга этапов или стадий социально-исторического и соответствующего ему религиозного развития. При этом большую роль играет социальный контекст и общественная роль тех или иных религиозных представлений. Социальная сторона религии, по мысли С. А. Токарева, представляет собой наиболее существенное в религии, и именно она должна составлять основу морфо-

¹¹³ Тишков, 1999, с. 13–14.

логической классификации религиозных явлений ¹¹⁴. В соответствии с этим среди ранних (доклассовых) форм религии он выделяет древнейшие по своему происхождению, появившиеся в самом начале антропогенеза (тотемизм, знахарство, ведовство, погребальный культ, эротические обряды), и более поздние, отражающие процессы разложения общинно-родового строя, сопровождающиеся выделением разных лиц и групп, по разным основаниям занимающих обособленное и даже господствующее положение в общине. К их числу относится и шаманизм. Признавая нервное заболевание как основу шаманского призвания, Токарев подчеркивал, что «только в условиях разложения родового строя нервнобольной может стать шаманом» ¹¹⁵. Идея о шаманизме как ранней форме религии, связанной с ритуальной специализацией отдельных лиц – шаманов, разделялась и до сих пор активно поддерживается многими отечественными этнографами ¹¹⁶.

В.Г. Богораз предложил теорию стадияльного развития шаманства, в соответствии с которой можно выделить четыре стадии. Самая ранняя стадия – семейное шаманство, когда каждая семья имеет собственный бубен, которым пользуются все члены семьи. Эта стадия соответствует дородовому обществу и сохранялась в виде пережитков у чукчей

¹¹⁴ Токарев, 1990, с. 42.

¹¹⁵ Там же, с. 50, 284–285.

¹¹⁶ Например: Вайнштейн, 1999, с. 40; Соколова, 2009, с. 638–639.

и эскимосов. Вторая стадия связана с переходом к родовому обществу, когда появились шаманы-специалисты. Однако шаманство в этот период еще не имело наследственного характера, отсутствовали специальное одеяние, рисунки и другие эмблемы на бубнах. Такая стадия также характерна для эскимосов и чукчей. Третья стадия связана с развитым родовым строем, что соответствует шаманству у тунгусов, ненцев, нивхов, и ранним племенным (то есть в сущности уже раннеклассовым), что соответствует шаманизму якутов и бурят. Значительно увеличивается социальное и экономическое влияние шаманов, у них появляются помощники и ученики, существует особое шаманское облачение и шаманский бубен, увешанный железом и украшенный эмблемами. Шаман уже фактически является жрецом. И наконец, четвертая стадия соответствует развитому племенному и классовому обществам и характеризуется разложением и загниванием шаманства. Такой тип шаманства был у шорцев и в особенности у среднеазиатских шаманов ¹¹⁷.

В. Н. Басилов, поддерживавший идею о стадийном характере шаманизма, считал, что он возник на определенном этапе развития анимистических верований и в качестве центрального культа характерен для народов, занимающихся охотой и скотоводством. С возникновением земледелия появляются и становятся главными культы, связанные с обожествлением производящей силы земли и растительности,

¹¹⁷ Вдовин, 1981, с. 179–180.

которые постепенно оттесняют шаманство. А поскольку земледелие зарождается в неолите, то исторически шаманство должно было сформироваться и пережить свой расцвет еще до неолита ¹¹⁸.

Идея о неразрывной связи традиционного шаманизма с обществами охотников и пастухов получила также развитие в зарубежном шамановедении ¹¹⁹. Вместе с тем М. Элиаде, рассматривающий шаманизм как технику экстаза, считает вполне возможным существование своего рода шаманства в эпоху палеолита, поскольку опыт экстаза неотрывен от человеческой сути. «Невозможно представить себе время, когда бы человек не видел снов, не грезил наяву и не впадал в транс, то есть не терял бы сознание, что толковалось как путешествие души в иные пределы» ¹²⁰. У. Йохансен также считает транс шамана наиболее характерной чертой шаманизма, тем самым признаком, который позволяет отличать шамана от исполнителей других религиозных функций ¹²¹.

В этой позиции начинают проступать принципиальные методологические различия между отечественным и зарубежным шамановедением. Р. Н. Амайон достаточно категорично заявляет, что исследования шаманизма, долгое время

¹¹⁸ Басилов, 1984, с. 10.

¹¹⁹ Амайон, 1997, с. 113; Элиаде, 2008 (в), с. 31; Krader, 1978, с. 229; Hoppal, 2013.

¹²⁰ Элиаде, 2008 (в), с. 30–31.

¹²¹ Йохансен, 2007, с. 19.

колебавшиеся между двумя интерпретациями, относящими или не относящими шаманизм к области религии, в конце XIX века окончательно отказались от рассмотрения его как религии. Она пишет: «И в самом деле, как же охарактеризовать такую деятельность, которая имеет мистическую и магическую окраску, но которая не имеет основных атрибутов религии: доктрины, духовенства или даже литургии»¹²². По мысли У. Йохансен, шаманизм – это не религия, а феномен, воплощающийся в деятельности шамана, который может существовать в разных религиях¹²³. Таким образом, западное шамановедение, нацеленное в большей степени на изучение деятельности шамана и его экстатических характеристик, гораздо меньше интересуется социально-историческим контекстом, видя в шаманизме явление трансисторическое. Именно в силу этого шаманизм не рассматривается как религия.

Вопрос о возможности рассмотрения деятельности шамана в отрыве от культурного контекста поднимался финским ученым К. Ф. Карьялайненом. На основе изучения культуры обских угров на рубеже XIX–XX вв. он пришел к выводу, что деятельность шамана («ворожея») полностью укоренена в основах древней языческой веры, а сам он – носитель этой веры и толкователь общей системы представлений, живущей в сознании народа. Поэтому его образ мышления отражает

¹²² Амайон, 1997, с. 112.

¹²³ Йохансен, 1999, с. 25.

только то, что волнует душу народа ¹²⁴. А значит, понимание феномена шамана и его деятельности невозможно без изучения всей системы мировоззрения, из которой этот феномен вырастает. Эта идея получила дальнейшее развитие в отечественных этнографических исследованиях и стала доминирующей методологической установкой. Так, например, Л. П. Потапов акцентировал внимание на том, что алтайский шаманизм не был создан усилиями самих шаманов, а развился на основе раннего дуалистического мировоззрения. Поэтому шаман вел свою культовую практику не по вдохновению, а в рамках определенных устойчивых правил, приемов и символики ¹²⁵. Рассмотрение деятельности шамана как неотъемлемой части определенной мировоззренческой системы имеет большое значение, поскольку позволяет изучать шаманизм в более широкой перспективе и выйти за рамки жесткого эволюционизма. В. Г. Богораз, придерживавшийся идеи рассмотрения шаманизма как ранней формы религии, в то же время писал: «Шаманство, шаманизм... являются не только особою формою религиозных воззрений человечества. Они представляет целую систему первобытного мышления, круг ощущений и идей, относящихся к предметам, фактам и действиям, как материальным, так и психическим, духовным» ¹²⁶. Подобные же мысли содержатся и в сочинениях Г. Н.

¹²⁴ Карьялайнен, 1996, с. 183.

¹²⁵ Потапов, 1991, с. 104.

¹²⁶ Богораз, 1923, с. 21.

Потанина: «Мирозозерцание роскошное, увлекательное. Эта всеобъемлемость, включение в одну фигуру всей природы и всей культуры нередко цепенит и религиозизирует пытливый ум самого исследователя, особенно предрасположенного к пантеизму»¹²⁷. Расширенное мировоззренческое понимание, с одной стороны, позволяет охватить в комплексе те или иные представления, имеющие «шаманскую» природу, а с другой стороны, размывает четкие границы между шаманом и иными ритуальными специалистами, растворяет его уникальную деятельность в общем культурном контексте.

В отечественной этнографии неоднократно предпринимались попытки примирения двух научных парадигм посредством смыслового разделения терминов: шаманизм и шаманство. Л. В. Хомич предложила понимать под шаманизмом совокупность представлений об окружающем мире и человеке, которые составили мировоззренческую основу такого явления, как шаманство. Шаманство в свою очередь нужно рассматривать как форму ранних религиозных верований, связанную с наличием особого лица, отправляющего культовые действия в виде камлания. «Таким образом, термин „шаманизм“ более широкий, чем термин „шаманство“, так как распространяется на периоды, когда самого шамана могло и не быть»¹²⁸. С помощью терминологической дифференциации предлагалось отделить систему мировоз-

¹²⁷ Потанин, 1989, с. 180.

¹²⁸ Хомич, 1981, с. 5.

зрения от культовой деятельности определенного лица. При таком подходе возникновение шаманизма как системы мировоззрения можно было отнести к самым ранним этапам развития человеческой культуры, а шаманство, как особую культовую деятельность, считать более поздним культурным феноменом по сравнению, например, с родовыми и промысловыми культами. В. И. Харитонова и Д. А. Функ предложили свою интерпретацию данной проблемы и даже выделили не два, а три термина: шаманизм, шаманство и бытовое шаманство. Шаманство они предложили рассматривать как систему представлений мифолого-религиозного характера, в рамках которой выделяется бытовое шаманство как магико-мистическая и ритуальная сторона жизни шаманствующего социума и собственно шаманизм как обрядово-ритуальная практика определенного круга людей («посвященных»), которая лишь со временем выделилась из сферы бытового шаманства ¹²⁹. Однако данные попытки усовершенствования терминологии скорее высвечивают остроту постановки проблем научной интерпретации феномена, чем помогают их разрешить.

Еще одним важным направлением в рамках социально-исторических теорий является рассмотрение социальных функций шамана и выявление его роли в общественной структуре. Этот вопрос входил составной частью во все комплексные исследования отечественных этнографов. В поли-

¹²⁹ Функ, 1999 (б), с. 183–184.

функциональности шаманской практики ученые чаще всего видели результат постепенной монополизации шаманами обрядовой деятельности, которая у разных народов проявлялась в разной мере, но нигде не была абсолютной. Д. К. Зеленин, реконструируя древнейший вид шаманства, пришел к выводу, что возникновение шаманства связано прежде всего с его медицинской функцией. К числу исконно шаманских в смысле первичности и удельного веса в древности он относил также предвещательную функцию. Производственные функции, помощь охотничьим и иным промыслам он относил к числу вторичных и менее значимых ¹³⁰. Е. В. Ревуненкова предположила существование двух возможных сценариев формирования шаманизма: за счет распада и дифференциации функций, первоначально сосредоточенных в руках одного универсального специалиста, или за счет присвоения шаманских функций другими сакральными лицами, первоначально не имевшими отношения к шаманизму ¹³¹.

С. М. Широкогоров подчеркивал неотделимость шаманской практики от интересов рода и считал, что камлание удовлетворяет самые разнообразные потребности – психологические, социальные, познавательные и эмоционально-эстетические ¹³². С его точки зрения, шаманы являются органами, а шаманство системой, регулирующими явления психо-

¹³⁰ Зеленин, 2011, с. 125–126.

¹³¹ Ревуненкова, 1981, с. 158.

¹³² Ревуненкова, 1999, с. 28.

логической и психопатологической жизни народов, и в этом смысле они выполняют преимущественно санитарно-предохранительную роль ¹³³. Перечень всех функций, которые выполнял шаман, можно найти, например, у В. Н. Басилова. Он писал, что в компетенцию шамана входили все случаи, где предполагалось вмешательство сверхъестественных сил. «Шаман испрашивал у богов благополучие и здоровье, плодородие людям и животным, удачный промысел, хорошую погоду. При несчастьях шаман призывал духов на помощь. Охраняя соплеменников при жизни, он после смерти проводил их души в загробный мир. Его делом было распознавать причины болезни и излечивать больных. Он мог узнать от духов, что ждет человека в будущем, где находятся пропавшие люди, животные, вещи... Обеспечение хорошей охоты было одной из главных функций шаманов» ¹³⁴.

Феноменология и психология шаманизма

Суть феноменологического подхода к изучению религиозных явлений была достаточно четко сформулирована М. Элиаде: это расшифровка глубинного смысла религиозного явления, выявление его символики и установление его места в общей истории религий. Эти задачи, по мысли ученого,

¹³³ Широкогоров, 2011, с. 231.

¹³⁴ Басилов, 1984, с. 13.

должны быть возложены на историка религии. «Историк религии использует все исторические проявления религиозного феномена, чтобы раскрыть то, что „хочет сказать“ данный феномен: с одной стороны, он привязан к исторической конкретности, однако с другой, он пытается прочесть то транс-историческое, что открывает религиозный факт через историю»¹³⁵.

Вне зависимости от того, какой культурный статус признается за шаманизмом как особым феноменом (ранняя форма религии, мировоззренческая система, деятельность шамана, религиозный сегмент и т. д.), большинство исследователей достаточно единодушны в том, что его основу составляют представления о зависимости человека от мира духов и о необходимости особых посредников (шаманов), которые путем приведения себя в особое (экстатическое, измененное) состояние сознания способны вступать в непосредственное общение со сверхъестественными существами. Гораздо важнее, что стоит за этими представлениями, как мы можем объяснить их, сделать понятными для нас и определить их место в общей системе представлений, составляющих основу человеческой культуры.

Большой интерес в этом отношении представляет теория О. Хюльткранца. Согласно этой теории, центральная идея шаманизма – создание контакта с миром сверхъестественного через экстатический опыт шамана. В связи с этим выде-

¹³⁵ Элиаде, 1998 (в), с. 10.

ляются четыре важнейших элемента шаманизма:

- 1) представления о существовании сверхъестественного мира и установлении контакта с ним;
- 2) шаман, действующий от имени группы людей;
- 3) вдохновение и духи-помощники;
- 4) экстатические переживания шамана ¹³⁶.

Вместе с тем ученый задается вопросом: какое сущностное единство скрывается за скоплением идей и обрядов, которые мы называем шаманизмом? Для ответа на этот вопрос он конструирует понятие религиозной конфигурации, которая представляет собой полунезависимый сегмент этнической религии, в котором все верования, обряды и эпические традиции соответствуют друг другу и составляют интегрированное поле. Шаманизм, таким образом, является не религией, а сегментом, или частью, какой-то религии, а именно системой верований, идеологией и набором ожиданий относительно шаманов ¹³⁷. Такой взгляд на проблему шаманизма позволяет объяснить сосуществование шаманских и нешаманских верований, а также вариативность проявлений шаманизма в различных культурных традициях. В качестве сегмента шаманизм может присутствовать в разных религиях, но в Сибири и Северной Евразии мы наблюдаем его как религиозную доминанту. Развивая свою мысль, Хюлькранц выделяет в религиозной конфигурации центральную идею и

¹³⁶ Hultkrantz, 1978, с. 30.

¹³⁷ Там же, с. 29.

ряд символов, которые ее выражают. Некоторые из этих символов являются смыслообразующими (основными или базовыми) и поэтому повторяются во всех шаманских конфигурациях, другие, как менее существенные, могут отсутствовать или представлять собой локальные культурно-исторические формы. Однако наличия смыслообразующих символов достаточно, чтобы признать конфигурацию шаманской

138.

Рассмотрение шаманизма как сегмента религии позволяет объяснить многообразие форм бытования этого феномена в различных пространственно-временных срезах. С. М. Широкогоров одним из первых отметил, что шаманизм не есть самостоятельное миросозерцание, поскольку спокойно примиряется с любой системой верований, в которой присутствует вера в духов, а также в особых людей, способных вселять их в себя. Поэтому идея шаманства под разными названиями и формами может получить распространение среди различных в культурном отношении народностей ¹³⁹. М. Элиаде писал о том, что «достоинством сибирского и среднеазиатского шаманизма является то, что он предстает как структура, в которой элементы, сосуществующие независимо друг от друга в остальных частях мира, в этих регионах объединены в своеобразную цельную идеологию, кото-

¹³⁸ Там же, с. 29.

¹³⁹ Широкогоров, 2006, с. 49

рая является обоснованием специфических практик ¹⁴⁰. Эта же мысль в блестящей форме была высказана Е. В. Ревуненковой: «Специфическая природа шаманизма состоит в том, что он нередко свободно переходит из одной социально-экономической формации в другую, приспосабливается к иной культуре, органически включает в свою структуру элементы из разных областей культур и сосуществует с любой религией» ¹⁴¹.

В тесной связи со всем вышесказанным находится вопрос: является ли шаманизм универсальным феноменом или он все-таки ограничен какими-то пространственными рамками? Еще в начале XX века Н. Харузин писал о шаманизме как об общечеловеческом явлении, которое коренится в основах человеческой мысли и психологии. И хотя он был противником теории стадиальной эволюции, но относил бытование шаманизма к первобытности, к низшим ступеням религиозного развития ¹⁴². М. Элиаде, связывавший возникновение шаманизма с эпохой палеолита, также считал его укорененным в структуре психики человека как неотъемлемой части его человеческой природы ¹⁴³. Именно поэтому элементы шаманизма мы можем встретить в разных частях света и в разные исторические периоды. Большое влияние здесь име-

¹⁴⁰ Элиаде, 1998 (в), с. 19.

¹⁴¹ Ревуненкова, 1981, с. 159.

¹⁴² Харузин, 1905, с. 395.

¹⁴³ Элиаде, 2008, с. 30–31.

ют позиции О. Хюльткранца и М. Элиаде об универсальности шаманизма, но в то же время о его особом статусе в Сибирском регионе, где он достиг максимальной концентрации и выраженности.

Шаманизм и психология

Исследователями постоянно подчеркивалась роль психологического фактора как важнейшего в определении сути шаманизма. Это требует прежде всего пристального внимания к личности шамана и его действиям. Интересные наблюдения в этом направлении были сделаны С. М. Широкогоровым. Он отмечал среди прочих психологических особенностей шамана его повышенную нервную чувствительность, сочетающуюся со способностью владеть собственным телом в более высокой степени по сравнению со средними людьми и необходимостью быть физически, нервно и психически здоровым человеком. Он признавал также, что во время камлания сознание шамана подавлено, а сам он получает возможность повышенного влияния на других людей и «способность познания путями, выходящими за пределы способов мышления, привычных для данной этнографической среды» ¹⁴⁴

¹⁴⁴ Широкогоров, 2011, с. 229.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.