

## ПРОБЛЕМЫ ШАМАНИЗМА В ТРУДАХ М. ЭЛИАДЕ<sup>1</sup>

Трудно назвать какой-либо другой этнографический или историко-религиозный объект, который на протяжении всей истории его изучения обладал бы такой силой притяжения и возбуждал бы такой острый интерес и столь же острые разногласия, как шаманизм. Например, к 1932 г. исследования по шаманизму только в русской этнографической науке составили уже 650 названий [Попов 1932]. Непрерывное внимание к проблемам шаманизма со стороны историков религии, этнографов, психологов и даже парапсихологов породило столь многочисленную литературу, что уже полшутя-полусерьезно был поставлен вопрос об особой отрасли науки — шаманологии [Schröder 1953: 671]. Однако, несмотря на обильный поток литературы, надо все-таки отметить, что отдельные проблемы шаманизма освещены крайне неравномерно. И сейчас еще в силе остается заявление Д. К. Зеленина, высказанное им в отношении сибирского шаманизма в 1935 г: «Сибирское шаманство изучали больше всего со стороны внешних его проявлений. Шаманский ритуальный костюм и бубен, процесс шаманского камлания, шаманские фокусы, экстаз и средства к его возбуждению описывались чаще всего. В последние годы много внимания уделено социальной роли шаманства. В тени остается чисто идеологическое, так сказать, теоретическое содержание шаманской религии» [Зеленин 1935: 709]. Поэтому не случайно у исследователей этого явления после долгого ожидания теоретических работ по шаманизму сразу возник интерес к книге М. Элиаде «Шаманизм и древнейшие способы достижения экстаза» [Eliade 1951].

Чтобы понять значение работ Элиаде по шаманизму для изучения общих проблем шаманизма, надо хотя бы кратко познакомиться с выработанными ученым принципами исследования религиозных явлений, которые характеризуют основные его научные труды.

Многие работы Элиаде составляют неразрывное целое, так что каждая новая является продолжением предыдущей, в которой воспроизводятся в краткой форме ранее высказанные идеи, но основное внимание уделяется специфическому для данной работы аспекту рассмотрения религиозных представлений. Так, уже в одной из первых своих книг «Трактат по истории религии» [Eliade 1949] Элиаде касается ряда проблем, связанных с символической мировой дерева, ритуала небесного восхождения, священного пространства и мифологического времени, функций мифа и символа и т. д., которые получают дальнейшее подтверждение на новом конкретном материале в других его работах: в книгах «Образы и знаки» [Eliade 1961], «Шаманизм и древнейшие способы достижения экстаза» [Eliade 1951], «Священное и мирское» [Eliade 1965], «Религии австралийских аборигенов» [Eliade 1973]. Проблема символизирующего первобытного мышления вырастет

---

<sup>1</sup> Впервые опубликовано в: Актуальные проблемы этнографии и современная зарубежная наука. Л, 1979. С. 241–258.

в самостоятельное исследование — книгу «Образы и знаки», а вопросы инициации будут специально рассмотрены в книге «Рождение и возрождение» [Eliade 1958]. В «Трактате по истории религии» Элиаде выделяет *мировое дерево* как космическую категорию, присущую первобытной религии; в книге «Образы и символы» — как мыслительную категорию, символ мировой оси, и представляет здесь всю цепь значений, связанных с мировым деревом и его многочисленными аналогами, а в работе по шаманизму описано конкретное воплощение этого символа в образе шаманского дерева. Взгляды Элиаде на роль шаманов, шаманизм, шаманскую инициацию, высказанные в книге по общим проблемам шаманизма, получают дальнейшее подтверждение на австралийском материале. В книге по религии австралийских аборигенов значительное место уделено вопросу шаманского избрничества, выделены «сценарии» шаманских инициаций, установлено их сходство с инициациями шаманов у народов Центральной Азии и Сибири, с одной стороны, и Малайи, Индонезии и Огненной Земли — с другой [Eliade 1973: 151–155].

Существует не только тематическая, но и структурно-композиционная связь между работами Элиаде. Сам ученый считает, что вся его деятельность направлена на выяснение структуры и значения религиозных явлений. Его не удовлетворяют существующие до сих пор методы в изучении первобытной религии. Они укладываются, с точки зрения Элиаде, в два направления — эволюционистское (от О. Конта и Г. Спенсера до Э. Тэйлора и Дж. Фрэзера) и романтико-декадентское (Ж.-Ж. Руссо и французские просветители, Э. Лэнг и В. Шмидт). Оба направления, несмотря на их различия и взаимное отрицание методов, постулируют линейный путь развития религиозных представлений — либо как восхождение от простых, элементарных форм к более сложным (эволюционисты), либо как распад первоначально высокоразвитой религии (романтики-декаденты). Называя такой подход натуралистическим и теологическим, но не историческим, Элиаде считает, что он имеет определенное значение, но скорее для истории развития западноевропейской научной мысли, чем для понимания первобытной религии [Eliade 1973: XII–XV]. Ученый подчеркивает сложный характер первобытной религии, которая не сводится только к анимизму или аниматизму, тотемизму или фетишизму. По мнению Элиаде, при изучении религии надо исходить из ее собственных законов развития. Он предлагает рассмотреть первобытную религию по основным космическим категориям и культам, связанным с ними: солнца, луны, воды, мирового дерева. От анализа солярных и лунарных культов, культов плодородия и аграрных культов он переходит к морфологическому анализу мифов и описанию структуры символов. Элиаде считает, что расчленение религии на отдельные категории и описание их по типу словарных статей обладает рядом преимуществ. Такой подход помогает понять, как отдельные представления связываются в единую систему, а так как каждая категория прослеживается в различных пространственно-временных связях, то создается возможность одновременного анализа высших и низших религиозных форм.

Подобное рассмотрение освобождает, по мнению Элиаде, от априорного определения религии, но помогает ответить на вопросы, во-первых, что такое религия, и, во-вторых, в какой мере можно говорить об истории религии [Eliade 1949: 12]. В предисловии к этой книге видный современный исследователь и учитель Элиаде Ж. Дюмезиль отмечает, что, если взглянуть только на названия глав, сразу вспоминаются работы М. Мюллера. Но содержание этих глав, интерпретация представленного в них материала у Элиаде совсем иные. И в этом Дюмезиль видит заслугу ученого, благодаря которому «после бурной реакции против эксцессов натуралистической школы в современном религиоведении вновь признано важное значение тех представлений, которые являются первичным материалом мифологического мышления» [Eliade 1949: 8].

Такой же аналитический метод исследования характерен и для других книг Элиаде. Так, чтобы показать специфику архаичного сознания, в книге «Образы и знаки» он исследует различные мыслительные категории, связанные с представлением о мире, мировом дереве, времени, вечности и истории, боге и т. п. Элиаде акцентирует внимание на символическом характере первобытного мышления. «Символ, миф, образ — это истинные сущности интеллектуальной жизни людей на протяжении всей истории человечества, это способ мышления и существенная функция человеческого сознания. Символическое мышление — отнюдь не привилегия детей, поэтов и людей с неустойчивым интеллектом: оно составляет неразрывное целое с человеческим бытием <...> Символы и мифы идут из такой глубины, где они неотделимы от существования человека», — пишет он [Eliade 1961: 11–12, 25]. Считая, что передать конкретным термином смысл символа — значит уничтожить его как средство познания [Eliade 1961: 15], Элиаде постепенно раскрывает многозначную природу символических представлений о мировом центре, времени, описывает архетипы инициации и ассоциативную символику раковин, прослеживая всю цепь связанных друг с другом значений от элементарных образов до сложных мотивов спирали в изобразительном искусстве. «Символика, — пишет Элиаде в заключение, — прибавляет новую ценность предмету или действию, не нанося никакого ущерба его существующей ценности <...> символическое мышление раскрывает их как непосредственную реальность, не уменьшая или недооценивая ее. При таком взгляде не существует замкнутой вселенной, нет предметов, взятых в отдельности, самих по себе, все связано друг с другом в компактной системе соответствий и движения» [Eliade 1961: 178].

Интересно в этом плане сравнить взгляды М. Элиаде и К. Леви-Стросса на первобытное мышление и миф. Для Леви-Стросса первобытный человек — философ, обладающий интеллектуальной гибкостью ума и особой логической познавательной способностью, для которого миф является логическим инструментом разрешения противоречий [Леви-Стросс 1970: 153–164; Мелетинский 1970: 165–173]. Для Элиаде первобытное мышление все пронизано символикой, и миф — это механизм символического познания мира.

Несмотря на то что книга «Образы и знаки» посвящена структуре религиозных символов, Элиаде подчеркивает, что непременным условием изучения любых религиозных явлений должен стать принцип историзма. Он пишет, что обобщение и систематизация материала возможны лишь в том случае, если учитывается, в какой исторической обстановке выкристаллизовывается данное понятие, символ, и как они интегрируются в определенной культуре. Однако здесь у Элиаде не везде, а только в описании группы ассоциативных символов, связанных с раковинами, действительно удачно сочетается исторический подход со структурным анализом. Мысль о соблюдении принципа историзма в изучении религиозных явлений получает более четкое выражение в книге по религиям австралийских аборигенов. Опираясь на труды видных исследователей-австраловедов Б. Спенсера, Ф. Гиллена, А. Хауитта, А. Элькина, Р. Берндта и др., Элиаде создал обобщающую работу по этой теме. Описывая представления о верховном божестве и культурных героях, погребальные обряды и «сценарии» шаманских инициаций у ряда племен Австралии, Элиаде, пользуясь аналитическим методом, выявляет структуру австралийской религии в целом. Он отстаивает «историчность» самой так называемой первобытной религии и выступает против широко распространенного мнения об аборигенах Австралии как детях природы, остановившихся на определенной стадии развития истории и обладающих статичной и монолитной культурой. Культура австралийцев — это результат длительного исторического развития, в ходе которого они творчески воспринимали культурные влияния, шедшие из Меланезии, Юго-Восточной Азии и даже из Индии. Элиаде подчеркивает, что у австралийцев имеется собственное понимание истории, специфическое историческое сознание, которое резко отличается от европейского: «Австралийцы имеют дело со своей собственной “священной историей”, т. е. с мифическими и творческими деяниями, в результате которых была создана их культура, общественные институты и человеческое существование приобрело смысл...» [Eliade 1973: XV–XVI].

М. Элиаде говорит об отличии исторического сознания австралийцев от европейского, я бы сказала, от современного европейского, так как взгляд на историю у средневекового европейца, унаследованный им от эпохи варварства, мало чем отличался от австралийского. «История для австралийца, — пишет Элиаде, — это отнюдь не серия непреложных событий, протекающих в однонаправленном историческом времени. У них нет историографии; все исторические события становятся частью их священной истории, т. е. мифологизируются» [Eliade 1973: 186]. А вот что пишет по поводу средневековых взглядов на исторический процесс советский исследователь А. Я. Гуревич: «История не представлялась уму средневекового человека самостоятельным, спонтанно по своим имманентным законам развивающимся процессом — этот поток во времени получал свой смысл только при рассмотрении его в плане вечности» [Гуревич 1972: 11].

Такой взгляд на историю тесно связан и с особым представлением о времени — сложной философской проблемой, которая постоянно рассматри-

вается в разных аспектах в трудах Элиаде. Он говорит о мифологическом времени у австралийцев, определяя его вслед за Стэннером термином *время сновидений* (*dreaming time*). Это, в сущности, время творения, «время до всякого времени», начало всех времен, которое воспроизводится в любом священном действии австралийцев — празднике, ритуале, рассказывании мифа [Eliade 1973: 186]. Более полную характеристику подобного представления о времени, присущего архаичному сознанию, мы находим в книге Гуревича: «Архаичное сознание антиисторично. Память коллектива о действительно происшедших событиях со временем перерабатывается в миф, лишаящий эти события их индивидуальных черт и сохраняющий только то, что соответствует заложенному в мифе образу; события сводятся к категориям, а индивиды к архетипу. Новое не представляет интереса в этой системе сознания, в нем ищут лишь повторения прежде бывшего, того, что возвращает к началу времен. При подобной установке по отношению к времени приходится признать его “вневременность”. Здесь нет ясного различия между прошедшим и настоящим, ибо прошлое вновь и вновь возрождается и возвращается, делаясь реальным содержанием настоящего. Но, утрачивая самостоятельную ценность, настоящее вместе с тем наполняется более глубоким и непреходящим содержанием, поскольку оно непосредственно соотносено с мифическим прошлым, являющимся не только прошлым, минувшим, но и вечно длящимся» [Гуревич 1972: 88].

Такое восприятие времени способствует и закрепляет представление о циклическом характере истории, свойственное австралийским аборигенам. Добавим к этому, что именно такая циклическая концепция времени и мифологическое мировоззрение определили специфику содержания и формы исторических описаний [Топоров 1973: 106–150], и не только древних, но и средневековых: примером может служить малайская средневековая историография, в которой даже современные автору события явно мифологизируются и в которой с современной точки зрения отсутствует грань между правдой и вымыслом [Ревуненкова 1972: 260–274]. Развивая далее свои взгляды на исторический характер религиозных представлений, Элиаде высказывает свое мнение в методе их изучения: «...конечная цель истории религии не только в том, чтобы указать на существование определенных типов религиозного поведения, описать их символический и теологический смысл, а скорее всего в том, чтобы понять их значение. Но эти значения не даны раз и навсегда, они не окаменевают в независимых религиозных моделях, они “открыты” в том смысле, что изменяются, растут и творчески обогащаются в ходе истории» [Eliade 1973: 200]. Подтверждением этих взглядов является его анализ связи религиозных институтов с социальной историей на примере движения Курангара, с невероятной быстротой распространившегося среди многих австралийских племен. Элиаде показал, что в этом движении выражена реакция против традиционных религиозных представлений старого поколения, но эта неудовлетворенность старыми институтами в конечном счете выражается в возрождении общеавстралийской религиозной модели в новых формах [Eliade 1973: 175–186].

Признание сложного характера первобытной религии и рассмотрение религиозного явления как факта, наделенного социальным, экономическим, психологическим и историческим смыслом (чисто религиозных явлений, по мнению Элиаде, не существует) [Eliade 1964: 168], отказ от применения европоцентристских взглядов и неадекватных масштабов при исследовании древних, в частности австралийских, религий — все это звучит очень актуально не только для изучения религиозных представлений, но и культуры в целом у любого народа. В этом и заключается принцип историзма у Элиаде, но применяет он этот принцип лишь до определенных пределов. Элиаде остался чужд метод сравнительно-исторического исследования. Хотя он сам говорит, что «любое религиозное явление одновременно есть и историческое явление, так как оно имеет место в определенное историческое время и обусловлено всем тем, что происходило до него» [Eliade 1964: 168], тем не менее он не считает возможным на основании современных данных реконструировать древнейшие представления человечества. Понять структуру и значение архаичного типа культуры — это не значит проникнуть в какую-то первоначальную стадию развития. Поэтому реконструкция первобытных социальных или религиозных институтов на австралийском материале — это химера, с точки зрения Элиаде [Eliade 1973: 186]. Такой взгляд логически не может не привести к отказу от возможности понять происхождение религии. И действительно, он считает, что историк религии может только раскрыть сущность религиозного явления, но вопрос о происхождении религии для него недоступен [Eliade 1964: 168–169]. Скепсис, с которым смотрит Элиаде на вопросы реконструкции прошлого и происхождения религии, — это результат широко распространенных теорий, отрицающих закономерности исторического развития и историко-типологический подход к явлениям культуры<sup>2</sup>.

Отмеченные выше взгляды Элиаде на специфику архаичного сознания и метод его исследования проявились и в его книге «Шаманизм и древнейшие способы достижения экстаза». Он ставит задачу «охватить шаманизм во всей совокупности его черт, обобщить отдельные исследования по психологии, социологии и этнологии шаманизма, представить одновременно историю и морфологию этого комплексного явления, отведя ему соответствующее место в истории религии» [Eliade 1951: 9]. Он исследует шаманизм аналитически, так же как исследовал первобытную религию и мифологическое мышление, т. е. расчленил его на отдельные компоненты: получение шаманского дара, инициацию, функции и символику костюма и атрибутов. Затем Элиаде переходит к конкретному описанию региональных и исторических форм шаманизма: от индоевропейских древностей до современных шаманских представлений Северо-Восточной, Центральной и Юго-Восточной Азии, Северной и Южной Америки, Австралии и Океании. Известные из других книг взгляды Элиаде на роль символов в первобытном мышлении получают освещение теперь уже в системе шаманизма

<sup>2</sup> Критику подобных теорий см.: [Бутинов 1968: 89–154; Кабо 1972: 53–67].

(образы мирового дерева и его аналогов, символика костюма, атрибутов). Вновь встает в этой работе и проблема мифологического времени. Шаман в состоянии экстаза как бы возвращается к началу всех начал, когда все было единым: мир, природа, божества. А в работе по религии австралийских аборигенов Элиаде еще резче выразил эту мысль, связав проблему шаманизма со специфическим восприятием времени и особым историческим сознанием австралийцев: шаман благодаря своей экстатической способности живет одновременно в двух мирах — в настоящем мире своего племени и в священном мифологическом времени, когда первоначально еще жили на земле. Выйдя за пределы своего земного существования, шаман осуществляет посредничество между своим племенем и героями священной истории, как бы возвращаясь в то время, когда все создавалось, и возрождая это «начало всех начал». При этом он выступает как творец новых мифов и ритуалов, которые постоянно вводятся в традиционную историю племени [Eliade 1973: 129, 187]. Проблемы шаманизма Элиаде рассматривает в более широком контексте проблем, связанных с первобытным мышлением. В то же время шаманизм давно интересовал ученого как тема, заслуживающая вполне самостоятельного исследования, и можно даже проследить постепенное формирование его взглядов на это явление. Еще в 1946 г. вышла статья Элиаде «Проблемы шаманизма» [Eliade 1946: 1–50] — прообраз его будущей книги. В ней ученый выступает против утвердившегося в науке психопатологического подхода к изучению шаманизма, крайним выражением которого была книга Ольмаркса [Ohlmarks 1939].

Элиаде соглашается с Ольмарксом в том, что необходимо отделить шаманизм в строгом смысле слова от явлений, сходных с ним, но отрицает выделенные Ольмарксом следующие пять признаков истинного шаманизма: 1) идеологический (т. е. интерпретация, которую дает шаман своему экстатическому состоянию); 2) этнографический (музыка, наличие бубна, чревопение, участие помощников); 3) социологический; 4) функционально-этнологический; 5) психологический (более интенсивный опыт шамана по сравнению со знахарем и магом).

По мнению Элиаде, линия разграничения проходит там, где начинается особая магическая теория и техника шамана, прежде всего проявляющаяся в способе лечения — отыскании души больного. Техника шамана состоит в путешествии его в потусторонние миры, в страну мертвых. Это — одна характерная черта шаманизма. Другая характерная черта — его способность в транс совершать путешествие на небо, но транс шамана — не его личный, индивидуальный опыт, он связан с космологической теорией. В этой статье Элиаде еще не дает определения шаманизма и шамана, не представляет тот огромный историко-сравнительный материал, которым будет насыщена его следующая книга, но в ней уже изложены ее основные принципы.

Работа Элиаде «Шаманизм и древнейшие способы достижения экстаза» вызвала необычайный резонанс в науке, ни одно серьезное исследование по шаманизму уже не может обойтись без нее. Что же нового внес Элиаде в исследование шаманизма? Его книга — своего рода отрицание психопато-

логического направления в изучении шаманизма, безраздельно господствовавшего до середины 1930-х годов. Элиаде не считает возможным определить шаманизм как явление, связанное прежде всего с личностью шамана, притом личностью нервнобольной, слабой, истеричной. К шаманизму нужно подходить не с точки зрения личности, а с точки зрения выраженного в нем явления. Экстаз и есть такое всеобщее, универсальное явление, которое не ограничено хронологически какой-либо эпохой или культурой, но меняет свой смысл в различные исторические периоды, в различных типах культуры и в различных религиях. То, что Элиаде тесно связал шаманизм с понятием экстаза, еще не было чем-то оригинальным. Нет исследователя, который бы не признавал экстастическую способность необходимым признаком шамана. Разница между учеными в подходе к этому явлению заключалась лишь в том, считали ли они экстаз главной и первоначальной чертой шамана или признавали его вторичную, производную роль от психопатологического состояния. Русские исследователи шаманизма В. Г. Богораз и особенно Д. К. Зеленин считали, что экстаз, так же как и связь шамана с духами, не играли первоначально существенной роли в шаманизме, который возник как способ лечения. Экстаз стал играть значительную роль лишь на поздней стадии развития шаманизма [Зеленин 1936: 358]. Большинство же зарубежных исследователей логически связывает возникновение шаманизма с экстазом. Элиаде принадлежит к их числу. Экстаз он считает тем минимальным и необходимым признаком, без которого трудно говорить о шаманизме. Может даже показаться, что он вообще сводит шаманизм к экстазу, когда говорит: «Шаманизм — это древнейшая техника экстаза» [Eliade 1951: 18], — если не иметь в виду его более широкий взгляд на это явление, высказанный несколькими строками выше: «Шаманизм — это именно архаичный способ достижения экстаза, одновременно мистика, магия и религия в широком значении слова» [Eliade 1951: 14]. Тем не менее именно это лаконичное и, по собственным словам Элиаде, слишком смелое определение шаманизма вызвало такой отклик и полемику, какой еще не было за весь период изучения шаманизма. Взгляд Элиаде, пленивший своей простотой и внутренним единством, сразу завоевал большую популярность. Появился целый ряд работ, которые прямо исходят из его теории, принимают ее безоговорочно; некоторые предпочитают давать более развернутые определения шаманизма, но в основе их все-таки лежит лаконичная формула Элиаде. Полностью разделяют его точку зрения исследователи религий Юго-Восточной Азии и Африки Х. Г. Кворитч Уолз и Л. Хойш, шведский религиовед — специалист по народам Северной Азии — Ивар Паульсон [Quaritch Wales 1957: 62; Heusch 1962; Paulson, Hultkranz, Jettmar 1962: 129]. Вообще с момента появления книги Элиаде по шаманизму почти в каждой фундаментальной работе по этой теме выражается либо восторженно положительное (чаще всего), либо отрицательное отношение к его взглядам [Sterly 1965: 23]. После выхода книги Элиаде особенно усилился интерес к проблемам экстаза. Появились специальные труды, которые ставят вопросы: что такое экстаз, одержимость, норма. Возник ряд дополни-



тельных терминов: *энтаз*, *псевдоэкстаз*, *полудержимость*, *подверженность* и т. д. Состоялся даже специальный симпозиум по проблеме одержимости, в котором приняли участие психологи, религиоведы, этнографы [Lewis 1971: 118]. Обширная методологическая и психологическая литература по теме «экстаз» превратила ее в самостоятельную область исследования, подчас уже не связанную непосредственно с шаманизмом.

Некоторые ученые не считают обязательным четко разграничивать понятие *экстаз*, *транс*, *одержимость* и употребляют соответствующие термины как эквивалентные и взаимозаменяемые (Х. Финдайзен, Э. Арбманн, И. Стерли) [Findeisen 1957: 238; Arbmman 1963; Sterly 1965: 218]. А. Метро, изучавший шаманизм Южной Америки, не делает различия между терминами *транс* и *одержимость* [Métraux 1968: 117]. Однако большинство ученых призывает к терминологической точности, справедливо считая, что отсутствие ясных и точно обоснованных терминов только усугубляет трудности в определении понятия *шаманизм*, которое и без того едва уловимо и расплывчато. Элиаде также настаивает на необходимости четко различать и даже противопоставлять два понятия: *экстаз* и *одержимость*. Экстатический опыт, с точки зрения Элиаде, — это способность души освободиться от своей телесной оболочки, выйти за пределы своего индивидуального существования и предпринять путешествие в потусторонние миры, прежде всего на небо или под землю. Шаман — такой человек, который обладает только ему присущей магико-религиозной техникой, с помощью которой он совершает экстатическое путешествие на небо, в подземный мир или водные глубины. Шаман — великий хозяин экстаза [Eliade 1950: 299; 1951: 18]. Одержимость — непосредственно психическое влияние или вселение духов. Одержимость не является, по мнению Элиаде, необходимым элементом шаманизма в строгом смысле слова. Более того, одержимость представляет собой вторичный момент в шаманизме и первоначально чуждый ему [Eliade 1951: 434]. Это положение Элиаде горячо оспаривалось теми, кто признавал одержимость основным признаком шаманизма. Дело в том, что почти одновременно с Элиаде и независимо от него сходный подход к шаманизму провозгласил и В. Шмидт. Он также считал необходимым разграничить понятия *экстаз* и *одержимость*, но при этом именно одержимость, т. е. способность вмещать духов, признавал свойством истинного шаманизма. В результате один и тот же тунгусский шаманизм для Шмидта является настоящим и классическим типом шаманизма, а для Элиаде — нет (для него таковой — чукотский шаманизм). Кроме того, сам Элиаде, считая, что оба явления все-таки относятся к шаманизму, хотя и в неравной степени, дал возможность развивать свой взгляд в двух направлениях: существенную черту шаманизма одни видят в экстазе, другие — в одержимости. Х. Финдайзен, видный исследователь сибирского шаманизма, не согласен с Элиаде: «Без одержимости нет шаманизма» [Findeisen 1957: 238]. А Х. Г. Кворитч Уолз, поддерживая Элиаде, идет еще дальше, заявляя, что для шаманизма вообще не характерна одержимость, что говорить об одержимости можно только в отношении медиумства [Quaritch Wales 1957: 62].

Шведские этнографы, развивая взгляд Элиаде, также считают, что *экстаз* и *одержимость* — это два абсолютно противоположных понятия, которые выражают два различных процесса [Paulson, Hultkranz, Jettmar 1962: 129–130].

Есть еще группа ученых, которые стараются сочетать высказывания Элиаде и Шмидта. Они признают, что необходимо различать экстаз и одержимость как два способа контакта с миром духов, но ни один из них в отдельности не является определяющим признаком шаманизма. Оба эти состояния все время взаимосвязаны или постоянно сопутствуют друг другу; четкую границу между ними провести невозможно (Х. Финдайзен, Д. Шредер, Льюис, А. Метро).

То, что экстаз и одержимость действительно взаимосвязаны настолько, что критерии для их определения часто одни и те же, пожалуй, лучше всего видно в книге М. Херманнса [Hermanns 1970: XIV]. Херманнс как раз относится к той группе ученых, которые призывают к строгой терминологической точности. Он не только различает *экстаз* и *одержимость*, но и вводит новое понятие — *подверженность* (*Umsessenheit*), т. е. частичное, лишь внешнее проявление вселения духов. Истинным экстазом Херманнс считает лишь такое состояние, когда мысль и поступки лиц находятся в полной зависимости от «сверхъестественных агентов» — духов или сил. Но, как известно, именно так определяет большинство авторов понятие *одержимость*. Опровергает такой односторонний взгляд на основной признак шаманизма малайский материал. У малайцев сохранились сакрализованные ритуальные танцы, которые являются одновременно и шаманским камланием. Центральный момент, кульминация всех танцев — состояние транса, передаваемое малайским термином *lupa* (буквально «забыть»). Цель одного такого танца — *белиана* (*belian*) — состоит в том, чтобы исполнитель изменил свою личность, телесную оболочку (*tukar badan*), перевоплотился в тигра, который является его духом-предком, вселяется в него, и от имени которого исполнитель танца говорит и действует. В другом танце — *гебиах* (*gebiah*) — момент высшего напряжения достигается тогда, когда танцовщица как бы выпускает свою душу. С точки зрения связи с духами в танце белиан мы имеем дело с одержимостью, а в танце гебиах — с экстазом, и все это проявляется в шаманизме одного и того же народа — малайцев.

Экстаз и одержимость признаются основными свойствами шаманизма, и одновременно дается двоякая интерпретация этих состояний независимо от того, какое содержание в них вкладывалось, а именно: рассматривать ли их в ряду патологических (В. Шмидт, Х. Финдайзен и др.) или нормальных явлений (М. Херсковиц, А. Метро, Э. Арбманн). Таким образом, проблема экстаза явно вышла за пределы этнографии и религиоведения в область психологии и психопатологии. И такой повышенный интерес к этой теме был вызван книгой Элиаде о шаманизме. В этом массовом увлечении проблемой экстаза и одержимости выявился новый подход к этому явлению — социологический [Lewis 1971: 118]. Творческим импульсом к написанию книги Льюиса послужила теория Элиаде, крупную заслугу которого он ви-

дит в сравнительном изучении экстаза. Однако, по мнению Льюиса, чрезмерное увлечение внутренней структурой общих символических мотивов и их историческими связями не дали возможности Элиаде уделить внимание социологическому анализу экстаза. «В сущности, — пишет он, — социология экстаза должна быть еще написана» [Lewis 1971: 25]. Льюис отвлекается от внешней, экспрессивной, театральной стороны экстаза. Его интересует прежде всего то, что выражает экстаз, каков его социальный смысл, как он концептуализируется в различных обществах и религиях. Для этого Льюис совершает интереснейший экскурс к народам Центральной и Южной Америки, демонстрируя зависимость функций шамана и института шаманизма от социальной структуры общества, в которой они действуют.

Внимание к вопросу об экстазе не ограничилось изучением его психологической и социологической стороны. Один из главных почитателей и в то же время главных оппонентов Элиаде Д. Шредер [Schröder 1955] подошел к экстазу с точки зрения его структуры и стал основателем структурного направления в изучении шаманизма. Шредер считает экстаз имманентным структурным принципом понятия *шаманизм*, объединяющим все его формы. В этом он абсолютно согласен с Элиаде, но на этом и кончается его солидарность как с Элиаде, так и со Шмидтом. Шредер полемизирует с обоими учеными сразу и одновременно пытается примирить их. Ему кажется недостаточно раскрытым как содержание понятий *экстаз* и *одержимость*, так и способ их применения. Оба ученых берут в качестве структурного принципа не универсальное, общечеловеческое явление экстаза, а его определенную историческую форму, при этом ограничивают смысл этого понятия только идеей путешествия шамана в потусторонние миры. Развивая свою теорию экстаза, Шредер подчеркивает, что самое важное в ней то, что душа (или жизненное начало) может не только отделиться от тела, но и вступить в непосредственное общение с существами потустороннего мира. Шаманский экстаз Шредер совершенно не согласен трактовать только как технику или искусство. Экстаз имеет свое содержание — негативное и позитивное. С негативной точки зрения, экстаз — это разъединение связи души и тела. Элиаде и ограничился, по мнению Шредера, только негативным содержанием экстаза, с которым непосредственно связана идея путешествия в космические зоны. Шредер, наоборот, развивает позитивное содержание экстаза, с которым связана идея перевоплощения. Но сколь бы подробно ни анализировал Шредер экстаз вообще и шаманский экстаз в частности, он справедливо считает, что шаманизм не исчерпывается экстазом. Шаманизм — это структурный комплекс, имеющий социальное и культурное значение, и Шредер предлагает следующее определение шаманизма: «Шаманизм — это установленная обществом и выраженная в определенной форме экстагическая связь людей с потусторонним миром, служащая интересам всего общества» [Schröder 1955: 879].

Книга Элиаде по шаманизму явилась тем центром, из которого как радиусы расходятся многочисленные исследования, так или иначе связанные

с его теорией. Как видно из вышеизложенного, самое большое влияние, во многом обусловившее направление научных поисков, оказало определение шаманизма как древнейшей техники экстаза. Однако, как ни важны исследования по психологии, социологии или структуре экстаза для понимания шаманизма, многие сугубо частные стороны этого явления для этнографического анализа оказываются не столь необходимыми. Для этнографа совсем необязательно решать вопрос о том, находится ли шаман в состоянии искусственного или естественного транса, экстаза или одержимости, который так часто занимает исследователей. Шаман, имея вполне нормальную психофизиологическую организацию, проходит специальный длительный цикл обучения под руководством наставника, в процессе которого он получает знания и овладевает особой техникой вызывать определенные симптомы болезней и управлять ими, поддерживать и регулировать состояние экстаза в течение того времени, какое требуется для камлания. В связи с этим вопрос о потере сознания, раздвоении личности и т. п. в состоянии экстаза просто отпадает, так как их нужно рассматривать в ряду не патологических, а нормальных явлений [Ревуненкова 1974а: 104–111]. Хотя повышенный интерес к экстазу, одержимости, трансу был вызван взглядами Элиаде, сам ученый не сводит шаманизм только к технике экстаза, провозглашая широкое понимание этого явления как «мистики, религии и магии одновременно» и анализируя его как историко-культурное явление, распространенное в разнообразных формах от Северной Азии до Огненной Земли. Между тем само содержание книги Элиаде осталось незамеченным, хотя до него не было исследования шаманизма в таком масштабе. При всем том, что Элиаде оперирует материалом по шаманизму очень многих народов и регионов, все-таки основные проблемы, относящиеся к структуре шаманизма, он освещает прежде всего на материале народов Сибири и Севера, используя при этом классические работы русских и советских исследователей: Б. Г. Богораза, В. И. Иохельсона, С. М. Широкогорова, В. Ф. Трощанского, В. В. Радлова, Д. Н. Анучина, Д. К. Зеленина, Л. П. Потапова и др. Ядро его книги составляет описание получения шаманского дара, инициации, костюма, мифологии у народов Севера, Центральной и Южной Сибири. Шаманизм этого ареала он называет шаманизмом в строгом смысле слова, так как здесь шаманские представления проявились в наиболее полной форме [Eliade 1951: 18–19]. Именно у народов Севера и Сибири Элиаде выделяет универсалии шаманизма и прослеживает типологические параллели к ним по всему миру. В этом можно и не согласиться с ним. Ведь понятие *северо-сибирский шаманизм* — условное, объединяющее самые разнообразные региональные формы шаманизма. Шаманские представления, например, у угорских народов или чукчей имеют соответственно больше сходства с семангскими на Малаккском полуострове или подобными же им представлениями у морских даяков, чем между собой. Поэтому не вполне правомерно принимать один тип шаманизма (например, сибирский, к тому же далеко неоднородный) за некий эталон, а все другие так или иначе сравнивать с ним. Надо ли вообще применять понятия *классический* и *неклассический*

в отношении шаманизма? Мы уже говорили, что один и тот же вид шаманизма — тунгусский — попадал в разные категории, в зависимости от того, что считать основным признаком шаманизма — экстаз или одержимость. И таким спорам не будет конца, если не отказаться от выделения так называемого классического типа шаманизма. Ведь сущность шаманизма всегда одна, и складывается она, по моему мнению, из трех составляющих (детерминант):

1. Мифологическая детерминанта: представление о трехчленном строевании мира, космическом центре, связывающем три зоны Вселенной между собой.

2. Медиумная детерминанта: наличие лица, осуществляющего эту связь.

3. Ритуальная детерминанта: средство реализации этой связи — камлание.

Каждая из этих детерминант характеризуется признаками, раскрывающими ее содержание. Так, например, медиумная детерминанта определяется личностью шамана, его психологическими и функциональными особенностями, состоянием экстаза или одержимости, признаком становления и посвящения в шаманы. Ритуальная детерминанта определяется типом камлания, атрибутами, костюмом, употреблением тайного или сакрального языка. Все эти конкретные элементы, воплощающие схему шаманизма, могут очень широко варьироваться, меняться, по-разному сочетаться, могут вообще отсутствовать или появляться. Роль посредника может играть не только шаман, но и лицо, принявшее на себя его функции, или, наоборот, лицо, отпочковавшееся от шамана, но сохранившее связь с ним. Посвящение в шаманы может иметь форму обычного наставления или сложного инициативного обряда, атрибутом шамана может быть не обязательно бубен, но и функционально тождественный ему инструмент — барабан, гонг, раковина, при этом не всегда музыкальный. К камланию могут быть отнесены генетически связанные с ним, а иногда и типологически близкие к нему театрализованные представления, ритуальные танцы (например, у майайцев). Собственно говоря, конкретное выражение элементов, которые раскрывают характер детерминант, их всевозможные сочетания и пропорции и определяют все многообразие форм шаманизма, схема которого остается неизменной и устойчивой. Явно недостаточно считать шаманизм коряков, чукчей, эскимосов первичным и классическим только из-за экстаза, как это делает Элиаде. Деятельность шамана (*дукуна*) у кубу, главная обязанность которого совершать в состоянии экстаза путешествие в иные миры, который имеет свои знаки отличия и атрибуты и который прежде всего выполняет лечебную функцию, ничем не отличается от эскимосского или чукотского шамана. Для исследования вопроса о травестизме в шаманизме сибирские народы, кроме чукчей, представляют очень скудный материал, а даякские племена ибан и нгаджу — богатейший. Тот, кто интересуется механизмом становления шаманизма, скорее может проследить его у аборигенов Малаккского полуострова, живущих в глубинных районах,

крайне изолированно друг от друга и развивающихся в условиях естественной эволюции, чем у народов Сибири, подвергшихся с древнейших времен многочисленным этническим контактам. Но дело, конечно, не в том, чтобы подчеркнуть преимущества одной формы шаманизма по сравнению с другой, а в том, что вообще не существует идеальной модели шаманизма, классического его варианта, с которым должны сопоставляться все другие виды шаманизма. Любая модель, взятая за образец, всегда будет выглядеть неполной, усеченной, недостаточной по сравнению с другой моделью, которая наполнена и обогащена другими признаками и охватывает иной круг явлений, а система шаманизма очень подвижна и легко включает и исключает из своего состава различные явления, относящиеся в своей основе не только к шаманизму. Поэтому неполный вариант одной формы шаманизма, с одной точки зрения, будет вполне достаточным и полным по сравнению с другой формой шаманизма, которая включает ряд собственных, присущих только ей явлений. Все варианты шаманизма — классические и неклассические — это конкретные равнозначные формы выражения и составные части одного целого. Все они сопоставимы друг с другом, но ни одна не обладает преимуществом служить эталоном для другой. И только исследование шаманизма во всем многообразии его вариантов в разных фазах его развития представит это универсальное явление в его выпуклом и многомерном виде.

В своем стремлении придать шаманизму строгий и точный смысл Элиаде ставит вопрос об отличительных признаках шамана. От всякого рода исцелителей шаман, как считает Элиаде, отличается своей особой техникой: он является хозяином огня, осуществляет полет, обладает способностью пребывать в транс, во время которого душа покидает тело, чтобы предпринять небесное восхождение или спуститься под землю [Eliade 1951: 19]. Это определение шамана нам было уже знакомо по статье Элиаде «Проблема шаманизма». В книге по религиям австралийских аборигенов, освещая способы шаманского избранничества, инициации, Элиаде ставит также проблему, касающуюся шаманизма любого народа в любом регионе, — о соотношении шамана и других сакральных лиц. Эта проблема решалась много раз, в общих и конкретных работах, у разных народов и в разных регионах [Леви-Брюль 1934: 195; Webster 1948; James 1955; Métraux 1968: 234, 236; Park 1938: 8–10], так как от нее в значительной мере зависит определение границ и объема самого понятия *шаманизм*.

Анализируя сходство и различия в функциональном и социальном плане лекарей, шаманов, колдунов у австралийцев, Элиаде пытается решить вопрос об их исторических связях. Он говорит о двух тенденциях в развитии религиозных представлений и шаманизма у австралийцев: 1) распад разнобразной магико-религиозной деятельности австралийского лекаря, его более узкая «специализация»; 2) стремление рядовых членов племени присвоить себе некоторые функции лекарей и завоевать тот же социально-религиозный престиж. «Трудно решить, — пишет М. Элиаде, — всегда ли “специализация” начинается внутри класса лекарей, сосредоточивших

в своих руках разные функции, или, наоборот, она связана с лицами, которые, не будучи профессиональными лекарями, легко воспринимают духовные знания. Наиболее вероятно, что процесс этот шел двумя путями» [Eliade 1973: 161]. Таким образом, Элиаде связывает проблему соотношения шаманов и других сакральных лиц с механизмом становления и формирования собственно шаманизма.

Конечно, когда книгу Элиаде по шаманизму читает специалист, изучающий это явление у одного конкретного народа, то он может найти в ней и некоторые неточности, и использование в ряде случаев устаревших источников. Однако значение работы — отнюдь не в описании какой-либо конкретной формы шаманизма. Его можно найти в специальных работах. В настоящее время в советской этнографии разрабатываются вопросы стадийно-исторического уровня шаманизма, исследуются шаманизм и шаманство у разных народов<sup>3</sup>. О них не мог говорить Элиаде в 1951 г. Важно, что типологическое исследование Элиаде по шаманизму остается и до сих пор единственной проблемной работой в европейской научной литературе, в которой это универсальное явление подвергнуто столь тщательному и всестороннему анализу. Мысли, высказанные в ней и развернутые в последующих работах ученого, продолжают стимулировать творческие исследования в этой области и способствуют дальнейшему углубленному изучению шаманизма в целом.

---

<sup>3</sup> Ср., например: [Вловин 1973; Потапов 1973; Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера 1976].