

IV.2. РЕЦЕНЗИИ

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ ШАМАНИЗМА (Рецензия на книгу: *Shamanism in Siberia. Budapest, 1978. 531 p.*)¹

На протяжении по крайней мере двух столетий не иссякает интерес ученых к шаманизму. Меняются представления о границах и сущности этого сложного явления, продолжаются дискуссии и споры о личности шамана, об определении и основных признаках шаманизма, но неизменной остается потребность познать различные его стороны. За этот период накопилась обильная литература, которая, тем не менее, не облегчает решения вопроса, что такое шаманство, и не дает пока возможности опереться на общепринятое мнение. Сознвая трудности, связанные с определением и изучением шаманства, некоторые современные ученые призывают вообще отказаться от этого понятия: одни — на том основании, что термин и понятие *шаманизм* обедняют, лишают жизни этнографический материал, другие — сомневаясь в самом существовании явления, обозначаемого термином, который ведет в семантическую западню [Geertz 1966: 39; Spencer 1968: 28].

Однако, несмотря на стремление отбросить термин *шаманизм* (а наряду с ним и *анимизм*, *тотемизм* и др.) и заменить его *системой значений, выраженных в символах* [Geertz 1966: 39], публикуются все новые и новые труды по шаманизму — и советские, и зарубежные. Одним из последних достижений в исследовании шаманства стал сборник «*Shamanism in Siberia*» — плод международного сотрудничества в этой области советских, венгерских, шведских и западногерманских ученых. Большинство статей этого сборника принадлежит перу советских исследователей.

Рецензируемый сборник является продолжением подобного же труда, посвященного мировоззренческим проблемам народов Сибири [Glaubewelt...1963], в задуманной венгерским ученым В. Диосеги серии исследований, сконцентрированных на теме «Шаманизм, мифология и верования народов Сибири». Сборник, который должен был стать только одним из этапов в изучении мировоззренческих проблем, оказался, к сожалению, посмертным памятником выдающемуся ученому.

¹ Впервые опубликовано в: ЭО. 1981. № 1. С. 154–161.

Тридцать статей сборника объединены общей идеей охарактеризовать шаманизм со стороны его атрибутов и представлений. Статьи различны по своим задачам, уровню и методам исследования: работы теоретического характера (С. В. Иванов, Л. П. Потапов, О. Хюлькранц, Л. Крейдер, В. Фойт) перемежаются с работами более специальными, посвященными конкретному проявлению шаманизма у того или иного народа Сибири, а статьи традиционно этнографического характера соседствуют со статьями, в которых использованы структурные методы описания материала (П. Хайду, П. Симончич). Такая многоплановость — большое достоинство книги, так как анализ шаманизма с разных сторон, у разных народов и разными методами помогает представить это явление сразу в целой совокупности черт, во всей многогранности. Не все статьи сборника, однако, имеют непосредственное отношение к шаманизму. Так, пятый раздел посвящен более широким проблемам мировоззрения сибирских народов и в этом отношении прямо продолжает направление, представленное в сборнике о верованиях народов Сибири, который упоминался выше. Шаманство в этом разделе затронуту лишь попутно. В третьем разделе сборника дается структурный анализ шаманских песен. Это касается не столько собственно шаманства, сколько фольклора в целом, так как, в сущности, говорится о возможности применения методов структурного исследования к фольклорно-поэтическим текстам вообще. Материалы, изложенные в указанных двух разделах, требуют внимательного рассмотрения, но в работе другого рода, не ограниченной проблемами, относящимися к шаманству в строгом смысле слова.

Основное содержание сборника составляют статьи, освещающие различные стороны шаманских действий и атрибутов у отдельных народов. В них рассматриваются вопросы становления и классификации шаманов, шаманский ритуал, костюм, бубен и различные другие атрибуты, погребальный обряд, танцы (статьи Е. А. Алексеенко, Л. В. Хомич, Ч. М. Таксами, Г. Н. Грачевой, Б. О. Долгих, В. Диосеги, В. П. Дьяконовой, М. Б. Кенин-Лопсана, М. Я. Жорницкой, С. И. Вайнштейна, Э. Л. Львовой, И. С. Гурвича и др.). В этих статьях использованы собственные материалы и наблюдения авторов, которые дополняют, уточняют или в чем-то опровергают взгляды прежних исследователей. Каждая из статей представляет собой вклад в изучение шаманства того народа, которому она посвящена. Но я не ставлю своей задачей выявить значение каждой конкретной статьи для исследования конкретных форм шаманизма. Многие из этих статей будут рассмотрены с точки зрения анализа общей направленности сборника, в свете той проблематики, которая намечена в теоретических статьях или вырисовывается из статей, посвященных шаманским представлениям отдельных народов, но носящих более обобщенный характер. В некоторых статьях привлечен обширный сравнительный материал по шаманизму различных народов Сибири (С. В. Иванов, Л. П. Потапов, В. Диосеги), Северной Америки (О. Хюлькранц), Центральной Азии (Л. Крейдер). Статья В. Н. Басилова о шаманском трансвестизме построена на среднеазиатском материале, а сибирские параллели использованы для сравнительно-типоло-

гического анализа. Таким образом, многие вопросы, поставленные в связи с шаманством Сибири, касаются не только данного региона. Это дает мне право в необходимых случаях дополнить сибирский материал и расширить рамки сравнительно-типологического исследования за счет сведений из других регионов, подчеркнув тем самым более общий характер проблем, возникающих при изучении шаманских представлений у сибирских народов. Я ставлю своей целью, во-первых, связать статьи по конкретным аспектам шаманизма у отдельных народов Сибири между собой и «организовать» их вокруг наиболее существенных проблем, касающихся шаманизма Сибири в целом, и, во-вторых, рассмотреть эти проблемы в некой «общешаманской» перспективе.

Историографический обзор по шаманизму Сибири и Северной Азии, подводящий некоторые итоги векового периода изучения этого явления в отечественной и зарубежной науке, дан в статье венгерского ученого В. Фойта «Шаманизм в Северной Евразии как объект этнографии». Он выделяет три направления исследования: 1) историко-религиозное, т. е. изучение шаманизма в генетическом плане, в связи с вопросами происхождения религии (В. Г. Богораз, Л. Я. Штернберг и их ученики — А. Ф. Анисимов, Д. К. Зеленин, М. О. Косвен, А. М. Золотарев и др.); 2) историко-культурное — изучение шаманства в связи с другими аспектами этнографии — материальной культурой, искусством, этнической историей (М. Г. Левин, Л. П. Потапов, С. В. Иванов, В. Диосеги); 3) феноменологическое — изучение собственно шаманизма (в основном зарубежные ученые — М. Бутейе, М. Элиаде, О. Хюльткранц, Э. Лот-Фальк, И. Паульсон, А. Метро, К. Етмар, Л. Крейдер). В. Фойт дает оценки этих направлений. Некоторые из них требуют комментариев. Отмечая, что многие положения в трудах ученых первого направления устарели (в частности, идеи о дорелигиозной эпохе, тотемизме, дуальной организации), В. Фойт, на мой взгляд, слишком решительно отвергает то, что пока еще дискуссионно. Более того, он совершенно отказывает в научной значимости взглядам на шаманизм представителей школы культурных кругов, а также трудам О. Ольмаркса, Х. Финдейзена, У. Харвы. В. Фойт подвергает пересмотру роль таких исследователей, как Г. Ниорадзе, С. М. Широкогоров, Д. К. Зеленин, Л. Я. Штернберг, А. Ломмель, А. Е. Йенсен, и лишь частично признает значение их трудов для современной науки. К сожалению, Фойт не конкретизирует, в чем именно не соответствуют труды перечисленных ученых современному уровню науки. Так, довольно априорно высказано мнение об исследованиях С. М. Широкогорова по шаманизму. Ни в советской, ни в зарубежной литературе по тунгусам не встречалось обоснованных опровержений его материалов. Некоторые мысли Широкогорова и сейчас воспринимаются как сугубо современные. Например, теперь с помощью экспериментальных данных доказано наличие особого художественного мышления у шаманов и преобладание у них интуитивного способа познания. А между тем С. М. Широкогоров, стараясь понять поведение шамана в состоянии экстаза, во многом предвосхитил эти выводы. «В это время,—

писал он,— его (шамана.— *Е. Р.*) мышление, освободившись от привычной последовательности логических моментов, подчиняется особой последовательности, которая открывает ему возможность познания вне рамок, привычных для данной этнографической среды. Вместе с этим приобретает ряд новых возможностей сознательного воздействия на людей, пути которых еще не изучены, но многие явления не могут быть уложены в рамки обычного гипноза» [Широкогоров 1919: 60]. И другие положения фундаментального труда С. М. Широкогорова о психомыслительной деятельности тунгусо-маньчжурских народов тоже выдержали проверку временем [Shirokogoroff 1935]. Постоянно обращаются исследователи-алтаисты и к трудам У. Харвы. Что касается Д. К. Зеленина, то вышедший в честь 100-летия со дня рождения ученого сборник [Проблемы славянской этнографии 1979] в целом развивает с позиций современной науки идеи Д. К. Зеленина, в том числе и относительно шаманства, хотя составители и отметили некоторые неспорные положения в его трудах.

Поскольку по основным вопросам шаманизма не выработаны еще взгляды, которые бы безоговорочно разделялись всеми, то едва ли правомерно говорить об устарелости тех или иных идей исследователей. Появление новых точек зрения не упраздняет старые, не отменяет их целиком. Нередко мысли, высказанные о шамане давно, оказываются ближе к истине, чем те, которые высказываются в настоящее время. Сейчас, когда существуют разные подходы к шаманству, ни один из которых, пожалуй, нельзя пока подвергнуть решительному пересмотру, можно говорить не столько о состоянии изученности в этой области науки, сколько о движении в ней.

Одна из главных проблем сборника — шаманизм как исторический источник. Непосредственно ей посвящены три статьи: С. В. Иванова, Л. П. Потапова, В. Диосеги. Все три автора используют в качестве основного исходного материала шаманские бубны. В небольшой статье С. В. Иванова, имеющей программный характер, показано, что изображения на хакасских бубнах позволяют говорить о существовании у хакасов в прошлом охотничьего хозяйства, а также о влиянии мифологических образов Восточной и Центральной Азии на шаманские представления Северо-Западной Сибири (особенно это касается изображения дракона).

Л. П. Потапов, изучая семантику изображений на шаманских бубнах у тюркских народов Южной Сибири, восстанавливает историческое прошлое народов Саяно-Алтайского нагорья (шорцев, кумандинцев, челканов) и показывает, как в их религиозных представлениях отразились и законсервировались древние формы хозяйственной деятельности. Это основная мысль статьи. Однако из самой работы очень хорошо видно, что интерпретация изображений на шаманских бубнах возможна в свою очередь лишь в том случае, если известны либо определенные этнические компоненты, либо некоторые периоды этнической истории соответствующих народов. Таким образом, речь фактически идет о двустороннем процессе: семантика изображений на шаманских бубнах позволяет реконструировать некоторые этапы этнической истории народов Южной Сибири, и в этом

смысле они являются, конечно, ценным источником по этногенезу и этнической истории, но и, наоборот, почерпнутые из других источников знания об отдельных этапах этнической истории уточняют, конкретизируют, дают возможность показать развитие и переосмысление некоторых изображений на бубне (см. изображение *bur*, восходящее к образу оленя, но переосмысленное под влиянием этнических катаклизмов, вызванных кочевниками, как образ коня и верблюда).

В статьях С. В. Иванова и Л. П. Потапова особенно подчеркнута важная роль шаманских атрибутов для исследования этногенеза тех народов, которые не оставили письменных свидетельств о своем прошлом. Такие атрибуты являются ценнейшими источниками и для изучения этнической истории народов, сведения о которых можно почерпнуть из письменных источников, что прекрасно доказано на примере барабинских тюрков в статье В. Диосеги. О барабинских тюрках в XVII–XVIII вв. писали такие ученые-путешественники, как А. Брандт, Г. Георги, О. Г. Мессершмидт, Н. Витсен, Л. Ланг. Известно, что барабинские тюрки с XVI в. — мусульмане. Отталкиваясь от письменных свидетельств, зафиксировавших существование в прошлом у барабинских тюрков шаманов, камлающих с помощью бубна, и гадателей по луку, В. Диосеги подробно анализирует конструкцию и стилевые особенности бубнов. Он устанавливает сходство шаманских бубнов барабинских и южноалтайских тюрков, прежде всего телеутов. Аналогичны у этих народов и другие компоненты шаманского культа: изображения духов-помощников в виде лягушек, обряды жертвоприношения шкур животных и когтей птиц. Далее, анализируя другие культовые предметы барабинских тюрков — изображения родовых предков, идолов с конусообразными головами, саней, ученый проводит аналогию с угорскими и самодийскими народами (ханты, манси, обские угры, ненцы, селькупы) и выявляет в шаманстве барабинских тюрков самодийский слой.

Установив различные этнические компоненты в шаманстве барабинских тюрков, а именно — южноалтайский (сходство с алтай-кижи, телеутами и теленгитами) и самодийский (в частности, селькупский), Диосеги выполнил только одну задачу своей работы. Вторая его задача состояла в том, чтобы показать, что шаманские представления барабинских тюрков являются ключом к их этногенезу. Опираясь на данные антропологии и лингвистики, он пришел к важным историко-этнографическим выводам: барабинские тюрки соединили в себе селькупский субстрат и южноалтайский этнический компонент. Статья В. Диосеги производит большое впечатление. Она поражает своим особым, если можно так выразиться, изяществом, стройностью и строгостью изложения. Но в ней допущена ошибка, на которую указал в своей книге С. В. Иванов: у барабинских тюрков существует только один тип бубна — с антропоморфной рукояткой, а не два типа, как считал вслед за Мессершмидтом В. Диосеги [Иванов 1979: 144]. Однако поскольку В. Диосеги использует многочисленные материалы, относящиеся к шаманизму, а не только шаманские бубны, то на общие выводы статьи эта ошибка не повлияла. Более того, они подтверждаются еще одним важ-

ным источником, который остался вне поля зрения В. Диосеги, — скульптурой. С. В. Иванов исследовал скульптуру барабинских тюрок, как бы дополнив этим статью Диосеги, и пришел к тем же выводам относительно этнокультурных связей этого народа [Иванов 1979: 150, 151].

К названным статьям примыкает ряд других статей, посвященных более специальным темам. Описывая шаманские костюмы, авторы (Б. О. Долгих, В. Н. Дьяконова, Г. Н. Грачева) делают выводы о комплексе этнокультурных связей, отразившихся в них (в тувинском — взаимодействие с алтайскими и монгольскими народами, в нганасанском — долганские элементы). Л. В. Хомич и Е. А. Алексеенко в статьях о классификации и категориях ненецких и кетских шаманов в конечном счете затрагивают те же вопросы этнических контактов, так как именно ими склонны объяснять сложившуюся картину шаманства у изучаемых народов. Во всех перечисленных статьях выделена роль шаманских атрибутов для исследования этногенеза, этнической истории и этнокультурных связей у разных сибирских народов. Менее заметна роль этих атрибутов при изучении бытовавших в прошлом форм хозяйства у того или иного народа. Конечно же, роль шаманства как исторического источника этим не ограничивается. Она гораздо шире. Собственно говоря, каждая статья сборника может быть рассмотрена с точки зрения значения шаманства для исторической науки. Сравнение камлания у бурят в прошлом и в 1960-х годах (И. Е. Тугутов), описание шаманского обряда погребения у тувинцев, восходящего к скифскому времени (М. Б. Кении-Лопсан), сопоставление сведений о селькупских шаманах из дневников Кая Доннера и из материалов Е. Д. Прокофьевой (А. Еки), подробное описание танцев якутского шамана (М. Я. Жорницкая) и др. — все это раскрывает важное значение шаманских представлений для реконструкции древних обрядов и истории культуры в целом. Это естественно, так как шаманизм, будучи прежде всего явлением культуры, ничем не отличается в данном отношении от любого другого явления культуры и, конечно, представляет собой важный исторический источник. На эту сторону шаманства до сих пор не было обращено должного внимания. Поэтому и сама постановка проблемы, и конкретные пути ее решения представляются важным научным достижением.

Но сколь бы ни был интересен и необходим этот аспект в изучении шаманизма, он все-таки является вторичным. Главное в шаманстве — его внутреннее содержание. Шаманские бубны, костюм, представления, оставаясь важным историко-этнографическим и историко-культурным источником, ценны прежде всего тем, что в них отразилась вся система шаманства. Прямо об этом в сборнике не говорится, однако некоторые описания шаманских атрибутов и действий указывают и на эту сторону проблемы. Не все атрибуты или представления, связанные с шаманизмом, в одинаковой степени можно считать системообразующими факторами. У ряда сибирских народов таковыми являются бубен и костюм. В шаманских танцах, например, у якутов труднее, чем в бубнах, увидеть элементы целостной системы шаманизма, они составляют лишь часть ритуала, как отмечает в своей

статье М. Я. Жорницкая. У других же народов меньшее значение имеют шаманские атрибуты, зато именно в шаманских действиях, особенно в танцах, раскрывается смысл основных идей шаманизма. Так, у малайцев в Малайзии существуют особые ритуальные танцы, которые воспроизводят элементы шаманского цикла и, будучи театрализованными представлениями, развивают действие по одной и той же композиционной схеме, воплощающей основные черты шаманского комплекса — посвящение в шаманы, камлание лечением, изгнание духов болезней.

Прежде чем говорить о системе шаманизма и пытаться выявить ее в шаманских атрибутах и действиях, надо решить «элементарные» проблемы, с которыми сталкивается всякий, кто занимается шаманизмом, и о которых до сих пор спорят ученые. Эти проблемы следующие: кто такой шаман, что такое шаманизм и каковы географические и хронологические границы этого явления. Все эти проблемы в той или иной мере отражены в статьях видного шведского религиоведа О. Хюльткранца, американского ученого Л. Крейдера, венгерского ученого В. Фойта, об историографической части статьи которого уже говорилось.

О. Хюльткранц в статье «Экологические и феноменологические аспекты шаманизма» отмечает, что в западноевропейской науке не случайно возникло стремление отказаться от недостаточно определенных терминов. Это своего рода реакция на их вольное употребление. Действительно, кто такой шаман? То ли лекарь, то ли прорицатель, впадающий в экстаз, то ли жрец. Здесь уже затронут вопрос, который давно стоит перед учеными, а именно — о связи шамана с другими ритуальными лицами. О. Хюльткранц считает, что различие между ними скорее количественное, чем качественное (с. 34).

Надо сказать, что проблема генетической и исторической связи шаманов с другими сакральными лицами ставилась много раз в общих и конкретных работах, посвященных разным народам. Из последних публикаций по Сибири достаточно сослаться на книгу В. М. Кулемзина, где этому вопросу уделено специальное внимание. В ней представлена сложная картина взаимоотношений и связей между различными сакральными лицами у ваюганских хантов [Кулемзин 1976].

Терминологические различия не всегда отражают различия по существу. Так, например, у батаков Суматры имеются шаманы и жрецы, обозначаемые разными терминами, но сфера и методы деятельности их во многом совпадают². У даяков племени нгаджу на Южном Калимантане в настоящее время собственно шаманов нет, есть только жрецы и жрицы, которые наряду со своими специфическими функциями, не свойственными шаманам, выполняют и ряд шаманских функций. Кроме того, в названии жрицы (*балиан*) явно указывается на связь с шаманами, так как это слово восходит к древнеиндонезийскому корню со значением «шаман».

Таким образом, существующие наименования различных сакральных лиц не вполне отражают их функциональные отношения. Лицо, не считаю-

² См. подробнее: [Ревуненкова 19736].

щееся шаманом, может быть носителем его свойств. То, что у одних народов связано с деятельностью одного шамана, у других может оказаться несколько размытым и рассредоточенным среди разных лиц (жрецов, колдунов, профессиональных плакальщиц), не всегда имеющих прямое отношение к собственно шаману и шаманизму. К шаманскому комплексу может относиться и деятельность тех лиц, которые, не будучи шаманами-профессионалами, вне зависимости от того, существуют ли такие шаманы в данное время или нет, пользуются чисто шаманскими способами достижения экстаза и перенимают основные функции шамана, оставаясь при этом жрецами, колдунами, сказителями и т. п.

Как трудно определить границы между шаманами и другими ритуальными лицами, можно показать и не выходя за пределы данного сборника. В двух статьях, посвященных одной и той же теме — шаманскому костюму у нганасан, высказаны противоположные утверждения: Г. Н. Грачева говорит об отсутствии у нганасан различных категорий шаманов, а Б. О. Долгих перечисляет эти категории. Тут явно сказалось разное отношение авторов к тому, кого считать шаманом, так как Б. О. Долгих относит к ним не только собственно шаманов (*нга*), но и гадателей и прорицателей.

Действительно, общепринятых критериев для отделения шаманов от других сакральных лиц пока нет. Видимо, их и не может быть, ибо у каждого народа этот вопрос решается по-своему, причем граница внутри определенных категорий лиц проходит по разным признакам. И эта проблема касается не только терминологии и функций. Она в ряде случаев приобретает важное принципиальное значение, так как связана с определением границ и объема самого понятия *шаманизм* и с «механизмом» становления его. Решить проблему соотношения шамана и других сакральных лиц, причастных к его деятельности, — это в значительной мере ответить на вопрос, как шло формирование шаманства: за счет постепенного 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. На примере Малайско-индонезийского региона покажем, что этот процесс может идти двумя путями. Так, у семангов Малаккского полуострова происходит процесс зарождения, становления шаманизма и постепенного выделения шамана. В синкретичной фигуре семангского *халака* уже имеются предпосылки шаманской деятельности. У малайцев же идет процесс рассеивания, размытия шаманизма. И семангский *халак* и малайский *паванг* полифункциональны. Но полифункциональность халака — результат недифференцированности, невычлененности шаманства из единой социокультурной системы, а полифункциональность паванга — результат постепенного присвоения шаманских черт лицом, генетически не связанным с шаманом. Процессы развития шаманизма у семангов и малайцев разные, а результаты их сходны, однако сходство это чисто внешнее и сугубо формальное.

Более 100 лет ведется дискуссия о том, что такое шаманизм — религия или магия, стадия религиозного развития или особая форма религии. Ни

один исследователь, разрабатывающий общую теорию шаманизма, не может обойти этот вопрос. По мнению О. Хюльткранца, все ученые, считающие шаманство первобытной религией, путают понятия *религия* и *религиозная конфигурация*. Под последней имеется в виду «полунезависимый сегмент религии какого-либо этноса, в котором верования, ритуалы и эпические традиции соответствуют друг другу и образуют интегрированное поле...» (с. 29). Шаманизм — это религиозная конфигурация, это только сегмент религии, в котором имеется центральная идея и серия символов, выражающих ее. Нужно определить шаманизм, выявив его общую основу, мотив и отдельные элементы. Центральная идея шаманизма — это установление контакта со сверхъестественным миром через посредника-шамана. Шаманизм состоит, по мнению Хюльткранца, из четырех следующих элементов: 1) идеологической предпосылки или представления о существовании сверхъестественного мира и установлении контакта с ним; 2) шамана, действующего от имени коллектива; 3) духов-помощников; 4) экстатического опыта шамана (с. 30).

Каждый из этих элементов требует пространных пояснений, так как в них затронуты сложные вопросы определения шаманства, его сущности, основных признаков и, в конце концов, понятия *религия* в целом. Не пытаясь здесь решить эти вопросы, выскажем только некоторые соображения относительно религиозного характера шаманизма и его основных черт, ограничиваясь теми возможностями, которые предоставляет материал самого сборника.

С точки зрения О. Хюльткранца, существует какое-то поле или круг, система верований, которая называется первобытной религией. Сегментом, или частью, ее является шаманизм. Наряду с шаманизмом есть и другие сегменты религии. Шаманизм, считает Хюльткранц, не является религией в собственном смысле слова, но может уподобляться ей, доминировать в некоторых религиях. В Сибири и Северной Евразии шаманизм представляет собой религиозную доминанту (с. 29, 30).

Такое мнение не противоречит широко распространенному взгляду на шаманство как одну из ранних форм религии, сосуществующую с другими формами. Считая шаманизм сегментом религии, О. Хюльткранц сужает религиозный характер шаманизма.

Отвлечемся на некоторое время от этого положения и обратимся снова к статье В. Фойта, где утверждается, что шаманизм с течением времени вытесняется буддизмом, мусульманством, христианством (с. 64). На мой взгляд, вряд ли есть достаточно оснований для таких прямолинейных утверждений. Часто мы видим, что шаманизм не столько вытесняется, сколько уживается с мировыми религиями, вплетается в них. Заимствованные образы или сюжеты из других религий могут оказаться подобием древнейших компонентов шаманизма и вызвать процесс реархаизации, что обстоятельно прослежено в ламаизме [Жуковская 1977: 146–169].

В средневековой Малайе древний институт шаманства продолжал активно функционировать в новой религиозной и социальной среде, причем

в самом центре мусульманской культуры, а не где-то на периферии в виде пережитков. Суфийские идеи воспринимались в Малайе в более привычных для малайцев категориях шаманизма. Типологически сходную картину отмечали исследователи ряда районов Средней Азии, где слияние шамана и суфия привело к вульгаризации суфизма [Сухарева 1959: 128–133; 1975: 5–85; Басилов 1975а: 138–168].

Исследователи отмечали сосуществование шаманизма и христианства [Métraux 1959: 332–352]. 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.

Не потому ли шаманизм так легко вплетается в другие религии, что сам он не является религией (тем более что у шаманизма отсутствует собственная «теоретическая база»), что смена религий не влияет на характер и сущность шаманизма и что шаманские представления могут при разных религиозных системах совпадать и, наоборот, при сходных религиозных системах отличаться друг от друга? Во всяком случае вопросы о том, в какой мере можно считать шаманизм особой формой религии, какова специфика его религиозного содержания, требуют дальнейшей тщательной разработки, изучения конкретных взаимоотношений шаманизма с другими формами религии при одновременном углублении в проблемы, касающиеся определения религии в целом.

В тесной связи с проблемой шаманизма как религии стоит и вопрос о выделении шаманских и дошаманских верований, о чем упоминает Фойт. В ряде статей (А. В. Смоляк, С. И. Вайнштейн, И. С. Гурвич) так или иначе сформулировано различие между шаманскими и дошаманскими верованиями, но фактические материалы, приведенные в статьях, свидетельствуют о переплетении и слиянии этих верований. Действительно, во многих случаях разделение шаманских и дошаманских верований может быть лишь условным, так как, по словам С. Ю. Неклюдова, с одной стороны, те и другие «базируются на единой в своих основах и слабо дифференцированной системе мировосприятия, что определяет параллелизм основных образов и принципов структурной организации обрядово-мифологических сюжетов, с другой — шаманство в силу своего универсального прагматизма охотно контаминируется с иными религиозно-мифологическими формами, сопутствующими или конкурирующими, обильно используя их идеологические принципы и практические обрядовые навыки» [Неклюдов 1979: 210].

В настоящее время, как отмечает в своей статье о бурятском шаманизме Л. Крейдер, слово *шаманизм* употребляется в разных смыслах: как экстатическая религия, как элемент любой или всех религий, как религия с соответствующей культовой практикой, как традиционные представления народов Северной и Восточной Азии, как явление культуры в широком смысле слова, включая религиозный компонент (с. 207). Это далеко не полный перечень значений слова *шаманизм*. И каждое из них имеет право на

существование. Единого, унифицированного или кодифицированного представления о шаманизме нет и, вероятно, не будет, так как он меняется от эпохи к эпохе, от региона к региону и роль его в истории как религиозного явления тоже неоднозначна. В Сибири, вероятно, шаманизм является религиозной доминантой, если следовать терминологии Хюльткранца. Но в Малайско-индонезийском регионе дело обстоит сложнее. У семангов, сеноев, джакунов Малаккского полуострова и кубу Суматры трудно говорить о шаманстве как об особой форме религии, так как у этих народов вообще еще не вполне разделились экономико-социальная и духовная сферы, они функционируют в неразрывном единстве, внутри которого существуют и шаманские представления. Батаки в течение нескольких веков испытывали индуистские и христианские религиозные влияния, которые обусловили появление некоторых особенностей в шаманско-жреческих представлениях, но принципиально не изменили, а тем более не вытеснили этих представлений. То же можно сказать и о мусульманах-малайцах в средневековье. Меняются черты шаманизма, но неизменной остается его сущность, и состоит она, на мой взгляд, из трех доминант: 1) мифологической, т. е. представлений о трехчленном строении мира и о космической оси, связывающей три зоны вселенной между собой; 2) медиумной, т. е. лица, реализующего эту связь; 3) ритуальной, т. е. средств реализации этой связи — камланий.

Конкретное выражение элементов, определяющих характер основных составляющих, может широко варьировать, меняться. Их всевозможные сочетания и пропорции создают все многообразие форм шаманизма, но схема его при этом остается неизменной и устойчивой. И пока она существует, можно говорить о наличии шаманизма.

Особое место в шаманизме, как отмечает О. Хюльткранц, занимает проблема роли женщины и в связи с ней проблема шаманского трансвестизма, ритуального изменения пола. В данном сборнике этой проблеме посвящена статья В. Н. Баилова о шаманском трансвестизме в Средней Азии, в которой автор проводит типологические параллели с подобным явлением у народов Северо-Восточной Азии. В ранее вышедшей статье на сходную тему автор присоединяется к не раз высказанной точке зрения о генетической связи шаманства с женским началом, подтвержденной материалами о трансвестизме у чукчей, коряков и других народов Сибири [Баилов 1975б: 124].

Трансвестизм не относится к типичным чертам шаманизма, что отмечено и самим В. Н. Баиловым (с. 288). С одной стороны, трансвестизм нехарактерен для всего шаманства; с другой стороны, он встречается во многих ритуалах и празднествах совершенно иного порядка. Природа его пока не вполне выяснена. Наряду с поисками психопатологических корней трансвестизма были попытки объяснить его идеей сексуальной связи шаманов с избравшими их духами [Штернберг 1936: 356]. Возникшее при исследовании шаманского трансвестизма у северных народов — чукчей и коряков, это объяснение было подтверждено и фактами из шаманской практики народов Средней Азии, Алтая, Дальнего Востока. Когда говорят о

трансвестизме, то обычно описывают случаи уподобления шамана женщины. Но встречаются, правда, реже, и такие случаи, когда женщина переодевается в мужской костюм. Примеры из области шаманского трансвестизма у некоторых племен Калимантана показывают, что это явление получило особенное распространение там, где ритуальной деятельностью занимаются лица какого-нибудь одного пола. В районах, где подобной деятельностью могут заниматься как мужчины, так и женщины, трансвестизм не наблюдается. Таким образом, трансвестизм в шаманизме свидетельствует не только и не всегда о более древней роли женщины, но может выступать как символ единства двух созидательных начал — мужского и женского, особенно там, где это единство не вполне четко выражено в сфере сакрального.

Хюльткранц, Крейдер, Фойт уделяют в своих статьях внимание вопросу о социальной роли шаманов, в частности утверждению, что само появление их выражало общественную потребность. Фойт, кроме того, призывает более осторожно подходить к вопросу о социальной сущности шамана, отмечая, что, хотя в классовом обществе шаман и становится идеологом эксплуататорского класса, сам он очень часто не только не является эксплуататором, но и живет в нищенских условиях (с. 65).

В заключение остановимся еще на одной важной проблеме — универсальности шаманизма. Ее признают и Хюльткранц, и Крейдер, и Фойт. Надо сказать, что Хюльткранц несколько изменил свои взгляды, так как в более ранних работах он считал необходимым ограничить употребление термина *шаманизм* границами Сибири, Северной Евразии и Северной Америки. Впрочем, и теперь он по-прежнему считает главным полем шаманизма Северную Евразию и Сибирь, где шаманизм достиг кульминации в своем развитии. По его мнению, в Сибири мы находим все шаманские черты, получившие специфическое развитие в других шаманских ареалах (с. 54, 55).

В. Фойт также признает универсальный характер шаманизма, но утверждает при этом, что существует некое понятие *сибирский шаманизм*, хотя мы и не знаем, что подразумевается под ним — этническое, локальное или стадияльное единство (с. 60). Совершенно правильно Фойт указывает, что для выяснения этого вопроса необходимы социально-типологические исследования. В то же время он подчеркивает, что есть материалы о неоднородности шаманства внутри одного этноса, даже шаманская практика у отдельных родов может отличаться. И тогда, естественно, возникает вопрос, что же представляет собой *сибирский шаманизм*. Очевидно, пока не развернулись широкие социально-типологические исследования, это понятие можно употреблять только в условно-региональном смысле.

Трудно не согласиться с мнением Хюльткранца, что региональные различия в шаманстве Сибири позволяют реконструировать историю шаманства в целом. Это общепризнанное положение. Хюльткранц отметил огромную роль советских исследователей в разработке этой проблематики (с. 54). Сибирь — может быть, лучшее поле для такого рода работы, но все-таки не единственное. Историко-типологическое изучение шаманизма возможно и в других регионах. Например, только в западной части Малай-

ско-индонезийского региона существуют несколько разнообразных форм и типов шаманства: у семангов и сеноев Малаккского полуострова наблюдаются процессы становления шаманизма, у джакунов Малаккского полуострова и кубу Суматры, ибанов Калимантана — развитые формы шаманства, у малайцев — диффузные его формы, у батаков Суматры — сосуществование шаманства и жречества и частичное пересечение и совпадение функций шамана и жреца, у нгаджу даяков Южного Калимантана — функционирование шаманства внутри системы жречества. Кроме выделенных форм шаманства существует большое разнообразие локальных вариантов у различных народов этого региона и внутри одного и того же этноса.

Мне кажется более правильным мнение Л. Крейдера, который не уверен в существовании классических форм шаманизма в Сибири. Тем более вряд ли можно считать сибирский шаманизм в целом неким эталоном, с которым должны сопоставляться все другие модели шаманизма. Все варианты шаманизма — «классические» и «неклассические» — это конкретные равноправные формы выражения одного и того же явления. Все они могут быть сопоставлены друг с другом, и ни одна не обладает преимуществом перед другой и не может служить идеальным образцом. Можно сравнивать как равнозначные формы семангский шаманизм с шаманскими представлениями угорских народов, а шаманизм даякских племен с чукотским или корякским. Формы шаманского комплекса Малайи и Индонезии, считающиеся до сих пор маргинальными, в ряде случаев способствуют выявлению общих закономерностей развития шаманизма, позволяют по-иному поставить и осветить не до конца решенные проблемы, возникшие еще в то время, когда шаманизм изучался только на материалах северосибирских народов. Поэтому исследование одного общераспространенного явления во всем многообразии его вариантов, в различных странах, в разных фазах его развития, в широких исторических и типологических связях и отношениях будет только способствовать уточнению и конкретизации его характеристики и представит шаманизм в более выпуклом, рельефном и многомерном виде.

В конце своей статьи В. Фойт подробно останавливается на тех проблемах, которые стоят перед современными исследователями шаманства: выявления этнической специфики шаманизма, соответствующей ему классовой структуры, связей шамана и жреца, шаманизма и религии, происхождения шаманизма, стадий его развития, соотношения шаманских и дошаманских верований, характера и способа общения шамана с духами и отражения социальных и региональных особенностей в образе духов. Перечень проблем шаманизма можно было бы продолжить. Все это — традиционные вопросы, не утратившие своей актуальности и сегодня. Но современных исследователей уже не вполне удовлетворяют традиционные ответы на эти вопросы. Неудовлетворенность эта прозвучала и в рассматриваемом сборнике, она во многом стимулирует и направляет усилия ученых на поиски новых материалов по различным аспектам шаманской деятельности, на переосмысление и переоценку, казалось бы, давно известных и устоявшихся положений.