

**ШАМАНИЗМ, КУЛЬТУРА, ЭТНИЧЕСКИЕ КОНТАКТЫ
В ЕВРАЗИИ (КРИТИЧЕСКИЙ ОБЗОР ИЗДАНИЙ:
SHAMANISM IN EURASIA / ED. M. HOPPAL.
GÖTTINGEN. 1984. 475 P. PT 1, 2; TRACES OF THE CENTRAL
ASIAN CULTURE IN THE NORTH / ED. J. LEHTINEN.
HELSINKI, 1986. 311 P.)¹**

Данный обзор является откликом на публикацию материалов двух симпозиумов. Один из них — «Сравнительное изучение ранних форм религии: шаманизм в Евразии» — состоялся в Венгрии в 1981 г., второй — «Следы центральноазиатской культуры на Севере» — в Финляндии в связи с открытием советской выставки «По шелковому пути»². В центре внимания ученых на обоих симпозиумах были проблемы исторического, культурного и этнического развития народов, населяющих обширную территорию от Дальнего до Ближнего Востока и от Скандинавии до Средиземноморья, особенно сибирских, финно-угорских и скандинавских народов. Хронологические рамки симпозиумов практически не ограничивались и охватывали как периоды глубочайшей древности, так и самую живую современность. Помимо совпадения географических и временных параметров, в определенной степени совпадала и тематика обоих симпозиумов. Это, прежде всего, относится к докладам, связанным с проблемами шаманизма, мифологии и эпического творчества. На венгерском симпозиуме обсуждались теоретические аспекты шаманизма, выявились его специфические черты у ряда народов Сибири, Северной Евразии, Центральной Азии и Дальнего Востока. На финском симпозиуме шаманско-мифологическая тематика занимала существенное место: ей были посвящены шесть докладов из 22. Здесь стояла задача продемонстрировать влияние шаманско-мифологических представлений Центральной Азии на шаманские представления и культуру народов Северной Евразии. Однако центральноазиатские мотивы в духовном творчестве северных народов (финнов и скандинавов) затрагивались только в статьях Ю. Пентикайнена «Истоки мифа творения у финнов», А. Л. Сиикалы «Шаманские мотивы в финской поэзии» и Ю. Янхунена «Шаманская терминология народов Сибири». Другие доклады на финском симпозиуме и статьи в сборнике по этому разделу — В. Н. Басилова «Шаманский бубен у народов Сибири. К вопросу об эволюции символизма», Л. Харвилаhti «Техника горлового пения и шаманизм», Л. П. Кузьминой «Основные особенности шаманского фольклора Сибири» — почти не затрагивают проблему культурных связей между народами Центральной Азии и Северной Евразией. Насыщенные весьма богатым сравнительным материалом, относящимся в основном к собственно сибирскому и центральноазиатскому региону, эти статьи ближе по своей проблематике к проходив-

¹ Впервые опубликовано в: СЭ. 1988. № 3. С. 143–151.

² Отчеты о работе симпозиумов см.: [Басилов, Хоппал 1983; Басилов 1987].

шему ранее венгерскому симпозиуму. Поэтому шаманско-мифологическую тематику двух симпозиумов целесообразнее рассматривать вместе, тем более что и упомянутые статьи Ю. Пентикайнена, А. Л. Сиикалы и Ю. Янхунена также вписываются в круг проблем, обсуждавшихся в Венгрии. Кроме того, некоторые советские и финские авторы выступали на обоих симпозиумах именно по проблемам, связанным с шаманизмом, и, естественно, в определенной мере развивали на каждом из них сходные идеи. Все это утверждает меня в мысли рассмотреть материалы обоих симпозиумов в одном обзоре и в связи друг с другом, хотя они не были задуманы как продолжение один другого и отнюдь не равноценны по своему содержанию и значению. Венгерский симпозиум — это представительный международный форум, в котором приняли участие специалисты разных областей науки из многих европейских стран и США: этнографы, фольклористы, лингвисты, психологи и психиатры. Финский симпозиум — более скромный по своему международному и профессиональному представительству: в основном это были этнографы и археологи из Советского Союза и Финляндии и один лингвист из Финляндии.

Разнообразие подходов к шаманизму, обнаружившееся на венгерском симпозиуме, стремление осветить это явление с точки зрения этнографии и медицины, религии и искусства, поэзии и фольклора, применение новых методов в изучении шамана и шаманизма создает после прочтения сборника впечатление некой «панорамы шаманизма», в которой знакомые, не раз высказываемые взгляды сочетаются с новыми, еще не утвердившимися в науке, непривычными, а потому вызывающими желание еще раз подумать над ними, в чем-то развить их, иногда в ином направлении, порой и в творческой дискуссии с ними. Финский сборник менее проблематичен, в нем преобладают статьи, представляющие осмысление конкретного материала. Обладая немалой информативно-познавательной ценностью, этот сборник, с моей точки зрения, дает меньше простора для широкого обмена мнениями, в нем мало теоретических и обобщающих статей. Обзорные же статьи, характеризующие этническую ситуацию в районах, населенных финно-угорскими народами в СССР и в среднеазиатских республиках, вероятно, весьма интересные с познавательной точки зрения для финской аудитории, к проблемам симпозиума прямого отношения не имеют.

Таким образом, сборники, написанные по материалам двух симпозиумов, несмотря на ряд сближающих их черт, различных по своей тематической направленности, по методам исследования, по теоретической оснащенности. Поэтому каждый из них заслуживает специального рассмотрения, но, как уже отмечалось, в сравнении друг с другом, которое наглядно выявит как несомненные достоинства обоих сборников, так и некоторые просчеты второго.

Сборник «Шаманизм в Евразии» состоит из двух томов и шести разделов:

I. Теоретические аспекты проблемы; II. Историческое развитие шаманизма; III. Проблемы личности шамана, экстаза, некоторые аспекты миро-

воззрения; IV. Миф и язык в контексте культуры; V. Роль шамана в обществе; VI. Следы шаманизма и современные его формы.

Статьи каждого раздела образуют между собой некое единство, но, конечно, в ряде случаев деление на шесть глав или разделов условно, так как во многих статьях, посвященных, казалось бы, вполне конкретным вопросам, содержится немало положений, имеющих общетеоретическое значение, а как раз в теоретическом разделе высказано меньше новых взглядов. Статьи в разных рубриках часто перекликаются между собой и по материалу, и по интерпретации. Это дает основание в дальнейшем изложении не всегда строго следовать предложенному в сборнике делению на рубрики, а руководствоваться, прежде всего, идеями или ассоциациями, возникающими при чтении разных по теме статей.

Вопреки сложившейся традиции не упоминать вообще фамилии составителя или редактора сборника или, наоборот, только упоминанием ограничиться, я считаю необходимым начать с краткой характеристики деятельности именно редактора сборника «Шаманизм в Евразии» М. Хоппала, поскольку его интерес к проблемам шаманизма в большой степени определяет и направляет развитие шамановедческих исследований в Венгрии в последнее десятилетие. Он был инициатором венгерского симпозиума, так же как и предыдущего симпозиума по шаманизму в 1974 г. [Hoppal 1978; Ревуненкова 1981]. Во многом благодаря его неутомимой энергии Венгрия в настоящее время является крупным международным центром по изучению шаманизма. Будучи коллегой и последователем выдающегося венгерского ученого В. Диосеги, положившего начало шаманистическим исследованиям в Венгрии, М. Хоппал обладает весьма широким диапазоном научного творчества: в сферу его интересов входят проблемы культурологии в целом, т. е. история и теория фольклора, проблемы изучения мифа, религии, текста в широком семиотическом смысле слова. Начиная с 1970-х годов М. Хоппал разрабатывает теоретические проблемы шаманизма, постепенно развивая и дополняя свои мысли, уточняя формулировки [Hoppal 1976: 215–242; 1979: 236–252]. Его взгляды частично нашли отражение и в рецензируемом сборнике, где он выступает и как автор. М. Хоппал предпочитает называть шаманизм системой верований, а не религией, так как, в отличие от последней, это не столь жесткая система, более открытая для представлений обыденного сознания и легче воспринимающая различные изменения и нововведения. Находящаяся как бы на грани священного и профанного, эта система верований состоит из всеобщих универсальных представлений человека о физическом и социальном мирах и о себе самом. Шаманизм, кроме того, многослоен, и каждый его слой (например, медицина, мифология, охотничьи установления, предсказания погоды и др.) накладывается на другой, а отдельные элементы переплетаются друг с другом. Более или менее адекватным графическим выражением системности шаманизма является сетка, в каждом узелке которой сплетаются все его составляющие, коррелирующие между собой. Как система верований шаманизм, в свою очередь, является одной из наиболее важных подсистем идеологи-

ческой сферы коллектива, без знаний которой невозможно овладеть принятой в данном обществе моделью поведения. Таковы вкратце теоретические предпосылки ученого о шаманизме, в русле которых проводятся многие зарубежные исследования. Ими же определяется общее направление всего симпозиума и его основная цель: представить шаманизм во всей его сложности и многоплановости на уровне междисциплинарных исследований и очертить перспективы будущих исследований этого явления.

Теоретический раздел сборника открывается статьей известного английского ученого И. Льюиса «Кто такой шаман?». Из нее следует, что вопрос об определении понятия *шаман* и содержании этого термина, так же как и вопрос о связи транса, экстаза и одержимости, по-прежнему волнует исследователей шаманизма, как и несколько десятилетий назад. И это, по мнению И. Льюиса, далеко не частные вопросы. В зависимости от того, как они решаются, определяется сущность шаманизма и очерчиваются его границы. И. Льюис приходит к выводу, что ученые нередко говорят об одном и том же явлении, но обозначают его разными терминами — теми, которые предпочтительны в каждой стране: в США употребляют термин *шаманизм*, во Франции он менее употребителен, а в Англии больше пользуются термином *одержимость*. Льюис предлагает избегать терминологического разнобоя, не смешивать понятия *транс*, *экстаз*, *одержимость*, но при этом и не бояться называть шаманов шаманами, так как это слово приобрело статус международного термина.

Статья В. Фойта (ВНР) «Шаман — личность или слово?», как и прежние работы этого автора по шаманизму, остро полемична. Он явно не удовлетворен состоянием науки о шаманизме в целом, считает, что ученые слишком увлечены исследованием феноменологии этого явления, поисками его «доисторических» корней, определениями шаманизма, в сущности однотипными и похожими друг на друга. В результате, по мнению В. Фойта, уже не столько само явление, сколько систематизация концепций ученых, исследующих его, приобретает самодовлеющую ценность. В. Фойт призывает к большей конкретности, к тщательному сбору исторических документов о шаманстве, описанию деятельности шамана, особенно во время камлания. «Шаман — не ярлык, не просто фигура, которой приписывается определенная роль, — пишет автор. — Он личность, живущая в конкретном обществе, и ученые должны описать его деятельность в контексте именно данного общества. Только сравнительное описание шаманской деятельности может создать базу для систематического изучения шаманизма как такового» (с. 17). Статья В. Фойта с ее излишне критическим духом может создать впечатление, что исследования шаманизма вращаются в кругу одних и тех же проблем. Между тем картина не столь безнадежна: за несколько последних лет появилось немало трудов, значительно продвинувших изучение шаманизма в целом, в том числе и подробнейшим образом описывающих шаманов, их функции, деятельность в обществе. Статьи, помещенные в рецензируемом сборнике, в какой-то мере отражают новый этап в изучении шаманизма, и во многом отвечают требованиям, предъявляе-

мым автором к исследователям. Можно сетовать скорее по поводу недостатка не конкретных, а именно обобщающих работ, которые позволили бы взглянуть на шаманизм с позиции развития культуры и общества в целом.

Мысли В. Фойта о личности шамана, действующей в определенном социальном контексте, продолжает датский ученый Р. Гилберг. Он ставит проблему связи шамана с другими ритуальными лицами — проблему не новую, но раскрывает ее на обширном сравнительном материале Северной Азии, который раньше в такой совокупности представлен не был. Исходя из определения шаманизма, данного М. Элиаде и воспринятого большинством зарубежных исследователей с теми или иными модификациями, Р. Гилберг формулирует свое представление о шамане. Главной отличительной чертой шамана он считает способность к экстастическому путешествию в иные миры, совершаемому по собственной воле, а не под действием внешних сил. Проводя границу между шаманом, с одной стороны, и жрецом, пророком, лекарем — с другой, автор особенно выделяет социальную функцию шамана, направленную на поддержание гармонии, духовного баланса в обществе. Ту же мысль о посреднической роли шамана, позволяющей сохранять равновесие между природой и обществом, между этим и потусторонним миром, мы встретим не один раз в сборнике — в статьях Ю. Пентикайнена, И. Кортта и других авторов.

Вопрос о личности шамана имеет не только социальный, но и психологический аспект. Проблема его психической организации рассматривается едва ли не в каждом произведении по шаманизму. Казалось бы, уже давно благодаря работам многих ученых, и среди них таких, как К. Леви-Стросс, в науке должен был утвердиться взгляд на шамана как на психически нормального человека, выполняющего в обществе психотерапевтическую (или психоаналитическую) функции; тем не менее и сегодня нередко пишут о шамане как о человеке с расстроенной психикой. Эта проблема и в настоящее время оказывается столь же актуальной, как и тогда, когда исследования по шаманизму только начинались. На венгерском симпозиуме слово по этому вопросу было предоставлено психологам и психиатрам. Е. Банья (ВНР) рассказала об опытах по искусственному изменению сознания, которое оказывается сходным с состоянием шаманского экстаза, но характеризуется при этом высокой концентрацией внимания. Исследовательница показала, что эти опыты в будущем могут служить важной экспериментальной моделью для изучения психофизиологии шамана, в частности способа его воздействия на психику в процессе лечения. А. Келемен (ВНР) подчеркнул в своей статье, что представления человека о себе и о своем здоровье в древности были не такими, как в наше время. В способах лечения болезней всегда присутствует не только биологический, но и социокультурный аспект. Автор показал, сколь поверхностны в настоящее время сопоставления признаков, свидетельствующих о заболеваниях психики, с поведением шамана во время инициации и камлания, с состоянием транса или экстаза. Шаман всегда отвечает требованиям и ожиданиям своего коллектива и, апеллируя к бессознательному, обеспечивает стабильность духовной сферы

не только отдельного человека, но и всего коллектива людей, среди которых он живет. Шаман, — заключает А. Келемен, — личность творческая, характеризующаяся особо высоким уровнем этического поведения. В этом отношении взгляд венгерского психиатра предельно близок к точке зрения А. Ломмеля, который проводит мысль о шамане как человеке с незаурядными творческими потенциями, реализующимися в основном в сфере художественной, и о шаманизме прежде всего как о средоточии всех видов искусств [Lommel 1965]. Добавим к этому, что в последние годы усиленно развиваются исследования, касающиеся психологии творчества и роли бессознательного в творческой деятельности. Применительно к шаману эту тему можно развивать очень подробно, и материалы симпозиума такую возможность предоставляют, но это требует специального рассмотрения. Созвучные мысли высказывались и на международном симпозиуме, специально посвященном проблеме бессознательного и проходившем в 1979 г. в Тбилиси. В нем приняли участие специалисты разных областей науки: психиатры, филологи, лингвисты, искусствоведы, педагоги³. Во всяком случае, тезис о том, что «художественное творчество доминирует в какой-то части активностью бессознательного и в этом смысле корни его уходят в иррациональное» [Бессознательное 1978, II: 483], способен кое-что объяснить в творческой деятельности шамана, в облике которого медицина и искусство издавна идут об руку.

Выдающийся шведский исследователь шаманизма О. Хюлькранц, автор нескольких книг по традиционному мировоззрению индейцев Северной Америки, посвятил свою статью проблеме шаманской идеологии, в основе которой лежит представление о двойственности души. На большом сравнительном материале О. Хюлькранц доказывает, что представление о душе как материальной и одновременно духовной субстанции, способной свободно передвигаться в космическом пространстве, всегда существовало независимо от шамана, но было им усвоено и даже стало ядром шаманской идеологии. Вопрос о двойственности души имеет не только идеологическую, как показал О. Хюлькранц, подоплеку, но и психологическую. Обратившись снова к материалам международного симпозиума, мы увидим, что, поднимая вопрос о двумерности сознания, В. В. Налимов и Ж. А. Дрогалина приводили в качестве примера состояние транса у шаманов, во время которого они сохраняют осведомленность о себе как об участниках ритуалов и в то же время оказываются вовлеченными в другой мир, не видимый остальными [Бессознательное 1978, IV: 193].

Большое место в венгерском сборнике в целом и в его теоретическом разделе занимают проблемы терминологии, относящейся к шаманизму, прежде всего проблема происхождения термина *шаман*. Несмотря на то, что уже давно считается общепринятым его тунгусское происхождение, восходящее в свою очередь к санскритскому *Sraman*, В. Фойт снова возвращается к этой теме и призывает не игнорировать возможность иной интерпрета-

³ Материалы симпозиума опубликованы [Бессознательное 1978–1985].

ции термина, предложенной еще в начале XX в. И. Неметом и Б. Лауфером, видевыми в тунгусском слове когнат тюркского названия шамана *кам*.

Как бы подхватывая мысль В. Фойта, финский лингвист Ю. Янхунен же на советско-финском симпозиуме, посвященном культурному влиянию Центральной Азии на северный регион, специально уделяет внимание сибирской терминологии, связанной с шаманством, реконструирует названия шамана, основываясь на данных народов Сибири с ярко выраженными или более стертыми формами шаманизма. Он выделяет 10 разных терминологических ареалов, соответствующих этнолингвистическому делению народов Сибири, и в ряде случаев восстанавливает связи между ними на уровне протоязыков — между тюркским и монгольским, енисейским и самоедским. Прототунгусский — один из наиболее древних протоязыков, в котором реконструируется шаманская лексика. Ю. Янхунен скептически относится к экстралингвистическим факторам, подтверждающим южное или западное происхождение сибирского шаманизма, считая, что ни один из них в настоящее время принят быть не может.

Шаманской терминологии, связанной с названием бубна, посвящены две статьи венгерского сборника — Р. Аустерлица (США) и Вяч. Вс. Иванова (СССР). Р. Аустерлиц предлагает этимологию нивхского названия бубна *кас*, возводя ее к корню *ка-* со значением «стрелять» и суффиксу *-с-*. Такая этимология подтверждает высказанную Р. Якобсоном мысль о том, что функция шаманского бубна могла быть аналогичной функции охотничьего лука. Подобная точка зрения была подтверждена на большом этнографическом материале народов Сибири Л. П. Потаповым и в настоящее время широко принята в мировой науке. Вяч. Вс. Иванов, не отрицая реконструкцию, предложенной Р. Аустерлицем, расширяет ее типологические возможности, позволяющие представить интерпретацию термина в ином свете. Название бубна у нивхов могло быть заимствовано из кетского через какой-нибудь язык-посредник, а в кетский в свою очередь — из центральноазиатских. С другой стороны, если обратить внимание на сходство нивхского названия бубна с соответствующими названиями в самодийских, угорских и даже некоторых языках индейцев Северной Америки, то движение термина представляется по-иному и совпадение с кетским в этом случае может быть случайным. Статьи, посвященные терминологии шаманизма, очень четко свидетельствуют о том, что вопрос о происхождении шаманизма, о путях его распространения и об ареалах, в которых контактируют между собой отдельные элементы этого явления, во многом решается в зависимости от интерпретации языковых фактов. Окончательных решений в этой области пока нет, поэтому надо постоянно пересматривать даже вполне устоявшиеся взгляды и не бояться отказываться от тех, которые не выходят за рамки более или менее достоверных гипотез.

Заканчивая чтение теоретического раздела сборника, как, впрочем, и всего сборника, нельзя не обратить внимание на бросающееся в глаза обстоятельство. Очень многие зарубежные исследователи используют в своей работе книгу русского ученого С. М. Широкогорова, в которой содержится

приемлемая для И. Льюиса модель шаманизма, и в своем определении этого явления он максимально близок к Широкогорову. Статья итальянского ученого Р. Мастроматтеи посвящена влиянию книги С. М. Широкогорова на Эрнесто де Марлино — ученого, с чьим именем связано пробуждение интереса к шаманизму в Италии. В настоящее время стало общепринятым положение о шамане как о посреднике, поддерживающем духовную гармонию в обществе. Оно неоднократно повторяется и в статьях рецензируемого сборника. А впервые эту мысль высказал С. М. Широкогоров, назвав шамана стабилизатором психологической сферы людей. К его книге как к новаторскому, современному произведению обращаются не только этнографы, но и лингвисты, психиатры, и, не скупясь на эпитеты, прямо называют его труд блистательным шедевром, хотя написана она была более 50 лет назад. И только в статьях советских исследователей это имя даже не упомянуто в числе предшественников, изучавших ранние формы религии. Давно пора и в нашей науке в изучении шаманизма как универсального явления по достоинству оценить роль С. М. Широкогорова, книга которого и сейчас для зарубежных исследователей остается источником рождения свежих мыслей и новых подходов.

Раздел «Историческое развитие шаманизма» начинается со статьи А. Л. Сиикалы (Финляндия), посвященной наскальным изображениям, обнаруженным в Финляндии и датируемым между 3000 г. до н. э. и 500 г. н. э. Эти изображения интерпретируются в свете шаманских представлений; при этом высказывается предположение, что они появились под влиянием древних и прочных контактов финских племен с племенами уральской зоны. Сходные мысли исследовательница высказала и на финском симпозиуме, подчеркнув далее, что вместе с шаманизмом в финскую культуру и эпическое творчество проникли мотивы из мифологического наследия стран Центральной Азии и Ближнего Востока. А. Л. Сиикала реконструирует пласт шаманских представлений у финнов, запечатленный в петроглифах, в эпосе «Калевала», но не сохранившийся в более поздние эпохи. Е. А. Алексеенко, наоборот, на дошедших до нашего времени материалах тоже реконструирует существовавшую в недавнем прошлом высокоразвитую систему шаманизма у кетов, в которой прослеживаются два пласта: тяготеющий к самодийскому и угорскому шаманству и тяготеющий к шаманству тюрко-монгольских народов Саяно-Алтая. Особое внимание автор обращает на название бубна у кетов, *khas*, имеющее параллели в названии бубна у тубаларов, телеутов и бурят. Это дает основание предполагать, что в кетском языке сохранился наиболее древний термин для шаманского бубна, позже вытесненный термином *tüngür* у тюркских и монгольских народов Сибири. В этой своей части статья Е. А. Алексеенко примыкает к статьям Р. Аустерлица и Вяч. Вс. Иванова, демонстрируя еще один возможный путь движения термина и в определенной степени оправдывая предположение, что какой-либо из этих тюрко-монгольских языков и был тем посредником, через который кетское название бубна попало в нивхский язык. Эта статья еще раз убеждает, сколь сложны и гипотетичны решения даже сугубо

частных проблем шаманизма, играющих, тем не менее, немаловажную роль в воссоздании общей картины развития этого явления.

Сложна, естественно, не только терминология, связанная с бубном, но и сам этот шаманский атрибут — важнейший источник для изучения шаманских представлений в целом, что показали в своих трудах С. В. Иванов, Л. П. Потапов, В. Диосеги — три имени, к которым неизменно обращаются ученые многих стран, интересующиеся изучением роли и функций бубна в шаманизме. Отталкиваясь от их выводов, ученые углубляют исследование шаманского бубна, дополняют новыми материалами, выявляют новые, неизвестные до сих пор грани его символики. М. Янкович (ВНР), обратившись еще раз к сравнительному анализу изображений на шаманских бубнах, показал, что, будучи моделью вселенной, бубен символизирует небесную или звездную карту и заключает в себе мифологические представления о мировом яйце, мировой горе или дереве, т. е. является центром космического пространства. Здесь уместно сказать несколько слов о статье В. Н. Башилова в финском сборнике, посвященной эволюции символики шаманского бубна. Также широко привлекая сравнительный материал по сибирскому региону и постоянно проводя аналогии бубна с шаманской одеждой, т. е. считая, что внутри одной и той же культуры шаманский костюм и бубен образуют единый комплекс представлений, связанный с духами-помощниками шамана, В. Н. Башилов выделяет наиболее древнее представление о бубне как о двойнике самого шамана или животного, в которое шаман воплощается. Все остальные представления о бубне имеют, по мнению автора, более позднее происхождение и связаны с постепенным усложнением шаманского культа (обратим попутно внимание, что В. Н. Башилов рассматривает шаманизм как культ, в отличие от других ученых, считающих шаманизм ранней формой религии, системой верований и т. д., и это несоответствие взглядов на сущность шаманизма — одна из характерных черт современной науки). Весьма сомнительной кажется идея автора выстроить множественную символику бубна в виде плавно развивающегося эволюционного ряда, тем более что его аргументация не всегда достаточно строга: вряд ли неодинаковость какого-либо явления или не универсальное его распространение (речь идет об изображениях на бубне и его космической символике) может служить веским доказательством для того, чтобы считать это явление инновацией и относить к более поздней стадии развития шаманизма. Автор не склонен видеть функциональное тождество между луком со стрелами и шаманским бубном. В таких сложных вопросах не следовало бы пренебрегать данными языка, в частности лингвистическими реконструкциями, предложенными Р. Якобсоном и Р. Аустерлицем, о чем уже говорилось выше.

Давно стало само собой разумеющимся, что такие атрибуты шамана, как жезл, бубен, одежда, головные уборы, — важные источники для изучения шаманизма. Плодотворным результатом венгерского симпозиума явилось расширение понятия *источник*, особенно применительно к тем культурам, где шаманизма как системы уже нет, но сохранились своего рода

свидетельства, запечатлевшие некоторые его черты: источниками по шаманизму могут быть наскальные изображения (А. Л. Сиикала), исторические произведения, такие, как «История Норвегии» XIII в. или «Сокровенное сказание» (Ю. Пентикайнен, В. Хейссинг), документы итальянской инквизиции XV–XVII в. (Г. Кланицаи), ламаистские обрядовые тексты (А. Саркёзи), философские труды и древняя поэзия, например, «Беседы о суждениях» Конфуция или поэзия Цюй Юаня (И. Экседы), и, наконец, народные легенды и эпические сказания. Последним посвящен единый блок статей, которые можно было бы назвать «шаманизм и фольклор». М. Массендзио (Италия) анализирует пять мифологических мотивов у бурят и показывает, что шаман в них занял место культурного героя. Л. Делаби (Франция) подчеркивает общность сюжетов песни о смерти матери близнецов у нивхов, следующей за своими умершими детьми в мир духов в состоянии безумия, и шаманских песнопений во время камлания. В. Хейссинг (ФРГ) выделяет начальный этап эпического творчества монголов, связанный с прославлением шаманских предков. Э. Таубе (ГДР) собрала несколько вариантов героических сказаний у группы тувинцев, населяющих Западную Монголию, и отметила, что ряд мотивов в них имеет шаманское происхождение и отражает шаманский ритуал — черта, характерная для творчества многих народов Южной Сибири и Центральной Азии. На симпозиуме в Финляндии в том же ключе высказывались А. Л. Сиикала и Ю. Пентикайнен: они выявили совпадения мифологии и космологии древних финнов с шаманской. Связь шаманского фольклора с эпическим творчеством обнаруживается не только на уровне мотивов и сюжетов, но и на музыкально-исполнительском уровне. Г. Н. Грачева, обратив внимание на музыкальную основу шаманского камлания у нганасан, подчеркнула не только семантическое единство музыки и текста камлания, но и особо значимую для аудитории роль музыки, которая известна всем участникам камлания, на которую они соответствующим образом реагируют и тогда, когда она не сопровождается словесным текстом. Статья Л. Харвилаhti (Финляндия) в сборнике «Следы центральноазиатской культуры на Севере» посвящена сравнению техники горлового пения шаманов и народных сказителей. По мнению автора, надо говорить не о влиянии шаманской техники на исполнителей народных сказаний, а о параллельном и независимом развитии одной и той же исполнительской манеры у тех и других.

Тема взаимопроникновения и взаимовлияния шаманизма и фольклора и, шире, шаманизма и нарратива в последнее время довольно активно разрабатывается и в советской науке. Из последних работ достаточно сослаться на книгу Е. С. Новик [Новик 1984], в которой показано, что структуры шаманского и народного творчества развиваются по единым законам. Вот почему можно полностью согласиться с выводом Л. П. Кузьминой в сборнике материалов финского симпозиума, что шаманский фольклор тюрко-монгольских народов Сибири (в своей статье в финском сборнике она касалась только этого региона) составляет неразрывную часть всего их культурного наследия. Этот вывод распространяется не только на тюрко-

монгольские народы Сибири, а вообще на шаманский фольклор всех народов. И это совершенно естественно, если принять точку зрения М. Хоппала на шаманизм как на систему верований, состоящую из различных взаимодействующих между собой подсистем, одной из которых является фольклорно-мифологический нарратив.

Как на всяком симпозиуме, много выступлений посвящалось характеристике конкретных форм шаманизма у отдельных народов (кеты, нивхи, тувинцы, корейцы), выяснению специфических особенностей явления в целом или отдельных его компонентов (например, женское шаманство и связь характера шаманства с социальной организацией, происхождение и свойства духов-помощников у тюркских и иранских народов Средней Азии, отражение шаманских представлений в одежде и украшениях нанайского шамана и т. д.). Большинство исследователей опираются на собственный полевой материал, собранный в настоящее время, в том числе и на современный фольклор (Е. А. Алексеенко, Н. А. Алексеев, С. И. Вайнштейн, Г. Н. Грачева, В. Н. Басилов, А. В. Смоляк, Ч. М. Таксами, Т. М. Михайлов, Р. Грамбо, Э. Таубе, М. Хоппал и др.). Встает вопрос, как квалифицировать элементы шаманизма, сохранившиеся вплоть до настоящего времени — в виде ли отдельных представлений или в фольклорных произведениях, продолжающих быть живой традицией? Большинство советских ученых считают эти элементы пережитками, которые следует преодолевать, если они не исчезают постепенно сами. В обязательном отмирании шаманизма, кажется, сомнений нет, поскольку исчезла его социальная основа. Современный уровень шаманистических исследований вполне убедительно показывает, что шаманизм не имеет обязательных и непосредственных связей с социальными предпосылками. Шаманские элементы упорно сохраняются на протяжении многих веков, они не столько исчезают, сколько трансформируются и приспособляются к разным религиозным системам и верованиям, к разным жизненным укладам — в средневековой ли Европе (об этом мы читаем в статье Г. Кланицаи) или в современной Азии (об этом подробно написано в статье Чо Нунг-юна о корейском шаманизме). Более того, явления, относящиеся к шаманизму, не просто сохраняются в современной жизни и фольклоре многих народов, в том числе и сибирских, они имеют тенденцию возрождаться там, где, казалось бы, давно исчезли — будь то в условиях охотничьего хозяйства или земледелия (например, у саамов в 1960-х годах, где это явление наблюдал Ю. Пентикайнен, или в северо-восточной части венгерского этнического ареала, где его наблюдал в 1970-х годах М. Хоппал), как в условиях высокоурбанизованной культуры, так и в этнических группах, оказавшихся оторванными от основной массы своего населения. Еще один выразительный пример исключительной выживаемости шаманских представлений: в вышеупомянутой статье А. Келемена отмечается, что устная традиция в Венгрии считает таких выдающихся венгерских поэтов, как М. Чоконаи-Витезе (1773–1805гг.) и Ш. Петефи (1823–1849гг.) шаманами (*талтошами*), а известный революционный поэт Д. Ади (1877–1919гг.) сам называл себя шаманом. Свои революционные

идеи Д. Ади выражал, как сказано в БСЭ, импрессионистскими и символистскими средствами, оригинально сплавливая их с фольклором. Возникает параллель с некоторыми фактами русской культуры начала XX в., а именно — с поэтами-символистами, испытывавшими сильную тягу к мифологическому наследию и чувствовавшими свою причастность к культурам далекого прошлого, которую они переживали как свое настоящее бытие [Минц 1979: 76–120; Максимов 1986; Кумпан 1985: 33–45; Топорков 1985: 101–112; Зеленцова 1986: 32–37; Пустыгина 1986: 113–123; Белый 1922: 429–447]. И хотя символисты не называли себя шаманами, их представления о поэзии как действии иррациональном, как о таинстве, наитии, где большая роль принадлежит глоссололиям, и о поэте как о жреце, теурге, преобразователе жизни не могут не вызвать ассоциации с известным образом древнего шамана-поэта, представление о котором существовало и существует во многих культурах шаманистского типа и восходит, по данным лингвистических реконструкций, к глубокой архайке [Güntert 1921: 32; Гамкрелидзе, Иванов 1984, II: 836].

Только имея в виду, что религия — один из компонентов шаманского комплекса, основная функция которого — культурно-символическая, а также учитывая особые творческие способности шамана, остающиеся до сих пор загадкой для ученых, можно попытаться понять, почему шаманские элементы как бы не подвластны времени: оттесняясь на задний план, но не исчезая окончательно, они в той или иной форме постоянно воспроизводятся и сохраняются до наших дней.

Сборник «Шаманизм в Евразии» как бы воспроизводит атмосферу, в которой пребывает наука о шаманизме сегодня: это поиски новых методов исследования и новых подходов в изучении этого явления, расширение круга специалистов, анализирующих шаманизм с разных точек зрения, введение нового, до сих пор не известного материала, пересмотр привычных устоявшихся взглядов, относящихся уже к вчерашнему дню науки. Пока нет полного единства взглядов ни по одному важному вопросу, касающемуся шаманизма, но, как справедливо отметил М. Хоппал в предисловии к сборнику, различные мнения ученых не столько противоречат, сколько дополняют друг друга, что, в конце концов, должно способствовать выработке более четкого представления о сущности и границах шаманского комплекса, об истории его развития и личности самого шамана.

Наибольшее внимание в сборнике уделено шаманизму народов Сибири и Севера, что оправданно, так как венгерских ученых, составляющих большинство авторов, интересуют, прежде всего, истоки венгерских шаманских представлений, находящиеся в Сибири. Один из авторов сборника — Чо Нунг-юн, написавший статью о шаманизме Кореи, высказал сожаление, что корейский шаманизм не привлекает до сих пор должного внимания ученых, хотя, по его мнению, может многое объяснить и в шаманизме Сибири. Вслед за автором статьи можно также лишь сожалеть о том, что обширный шаманистический ареал Южной и Юго-Восточной Азии, обладающий не менее яркой спецификой, чем «классический» ареал сибирского

шаманизма, совсем не представлен в сборнике. Не был он представлен и на предыдущем симпозиуме в 1974 г. Разнообразные формы шаманизма, находящиеся до сих пор на периферии научных исследований, могли бы внести свой вклад в решение общих проблем развития этого явления и, возможно, заставили бы ученых по-иному взглянуть на соотношение классических и неклассических его вариантов.

Шаманизм как открытая и подвижная система, легко проницаемая для всевозможных нововведений и заимствований, в том числе и возникающих в результате этнических контактов, сам в свою очередь становится важным источником, позволяющим восстановить историю подобных контактов в древности, и в этом смысле стоит в одном ряду с археологическими, историческими и этнографическими свидетельствами. Эта проблема частично уже была затронута в связи со статьями по шаманско-мифологическому разделу, помещенными в специальном сборнике «Следы центральноазиатской культуры на Севере», изданном по материалам симпозиума, на который была вынесена программа по изучению этнических связей между народами Евразии, населяющими территорию, охваченную Шелковым путем. Осталось дать некоторый комментарий к остальным статьям, которые группируются в основном вокруг двух главных тем: I. Исторический и источниковедческий анализ понятия *Шелковый путь*; II. Торговые и этнокультурные связи народов, втянутых в непосредственное или косвенное общение благодаря Шелковому пути. Эти темы выделены мною весьма приблизительно, для удобства рассмотрения, а в сборнике статьи расположены в алфавитном порядке по фамилиям авторов, что нельзя признать удачным. При такой композиции трудно воспринимать материал, так как близкие по теме статьи, иногда буквально продолжающие и дополняющие друг друга, перебиваются статьями, более далекими по содержанию, а порой и не связанными непосредственно с задачами симпозиума.

Статьи М. В. Крюкова и Т. Пекканена имеют прямое отношение к теме советской выставки в Финляндии и рассматривают понятие *Шелковый путь* в историческом освещении. М. В. Крюков показывает, как развивались представления о Шелковом пути, под которым в настоящее время в науке подразумеваются три главных маршрута: караванный путь с востока на запад через оазисы Восточного Туркестана и Центральной Азии, путь, связывающий Восточную и Юго-Восточную Азию со Средиземноморьем и Восточной Африкой, и путь, проходящий к северу от Восточного Туркестана через евразийский степной коридор. Учитывая сведения китайских источников, М. В. Крюков подчеркнул важную роль торговли стеклом, осуществлявшейся по этому торговому пути, следовательно, его столь же правомерно называть шелковым, сколь и стеклянным. Т. Пекканен анализирует сведения античных источников об этом пути и приходит к выводу, что они не могут считаться вполне достоверными и требуют постоянного сопоставления и контроля со стороны других источников — китайских, индийских, европейских. Только сравнивая между собой сведения, сообщаемые многими источниками, можно выявить степень надежности свидетельств ан-

тичных авторов, и в частности локализовать племена, о которых пишет Геродот.

Председатель симпозиума А. Эра-Эско определил его географические границы той областью, «где многие финские ученые ищут колыбель финского этноса и где древние культуры оказывали свое влияние на судьбы финно-угорских народов» (с. 8). Хронологические рамки материала, представленного на симпозиуме, как уже указывалось в начале обзора, были почти не ограничены и охватывали период от I тыс. до н. э. вплоть до сегодняшнего дня. Такой необычайно широкий территориальный и хронологический диапазон исследования проблемы дал возможность рассмотреть ее и в глубинной исторической перспективе, в плане больших обобщений (например, осветить вопрос о скифско-сарматском влиянии на культуру финно-угров в древности или о роли саяно-алтайских народов в развитии оленеводства в Евразии) и в сугубо конкретном плане, на сравнительно небольшом, но достаточно выразительном материале (например, показать влияние среднеазиатского типа одежды на одежду марийцев или осветить роль татар и башкир в формировании культуры локальной группы удмуртов, живущих среди них с середины XVIII в., и др.).

Многие финские ученые приобрели мировую славу выдающихся исследователей культуры Востока. Среди них такие имена, как М. А. Кастрен, Г. И. Рамstedт, Кай Доннар, Т. В. Лентисало. П. Аальто посвятил свою статью менее известным исследователям, внесшим свой вклад в изучение культуры Центральной Азии, Кавказа, Ирана, Арабского Востока, собравшим ценные археологические этнографические и лингвистические материалы. В числе ученых и путешественников, сыгравших важную роль в изучении культуры Центральной и Восточной Азии, назван К. Г. Е. Маннергейм — первым из финских исследователей проникший во Внутреннюю Монголию. П. Варьоло, продолжая статью своего коллеги П. Аальто, подробно освещает значение для науки коллекции К. Г. Е. Маннергейма, собранной им в 1906—1908 гг. во время экспедиции в Центральную Азию и хранящейся ныне в Национальном хранилище древностей в Финляндии. Автор подчеркнул, что эта коллекция наглядно свидетельствует о существовании древних связей между народами Центральной Азии и Восточного Туркестана, с одной стороны, и народами Южной Азии и Арабского Востока — с другой. Продолжались эти связи и в Средневековье, в частности материалы коллекции говорят о существовании в период позднего Средневековья сирийской колонии в Центральной Азии. Лишь небольшая часть коллекции Маннергейма опубликована, в целом же этот бесценный для науки источник еще по существу не открыт и ждет своего исследователя. В Хотане Маннергейм собрал большую сакскую коллекцию, материалы которой интересно было бы сравнить с материалами многолетних археологических раскопок сакского населения Казахстана и Средней Азии, проводимых советскими археологами. В программе симпозиума сакская проблема занимала видное место. К. А. Смирнов на основании материалов раскопок показал существование тесных связей скифов Кавказа с финно-угорскими племенами еще

в I тыс. до н. э., особенно интенсивно развивавшимися в VIII–V вв. до н. э. М. А. Итина подчеркнула важную посредническую роль саков Хорезма в передаче культурных ценностей внутри сакского мира между самой западной и самой восточной его границами. К. А. Акишев отождествляет сакского «золотого человека», обнаруженного в Казахстане и датированного V–IV вв. до н. э., с солярным божеством, правителем мира. Археологические материалы говорят об ослаблении связей финно-угорских племен Восточной Европы с саками Северного Кавказа и Сибири, об установлении отношений с древними центрами Причерноморья (статья К. А. Смирнова), об активных торговых и культурных связях между различными финно-угорскими племенами, населявшими обширную область европейского Севера до Урала в эпоху бронзы (VI–IX вв.) и раннего Средневековья (X–XIV вв.), складывавшихся не без влияния древнерусских государств (статья Е. А. Рябинина). И в этот период в области материального производства, в частности в гончарном и ювелирном деле, ощущается явное влияние тюркской культуры, носителями которой могли быть булгары, соседствующие с пермяцкими племенами, ставшими своего рода посредниками в дальнейшей экспансии элементов культуры Востока (статьи А. Л. Хирвилиото, И. Лехтинен, Л. Томантеры). И. Лехтинен использует в своих исследованиях методику изучения одежды, разработанную советскими учеными В. Н. Белицер, Н. И. Гаген-Торн, Т. А. Крюковой, показавшими ее значение как ценнейшего исторического источника. В данном сборнике И. Лехтинен посвятила статью описанию орнамента женской одежды и головных уборов у горных марийцев и чувашей. Подчеркнув сходство его по функциям и технике исполнения со среднеазиатским (казахским, туркменским, и каракалпакским), автор объясняет это сходство общностью происхождения: оба типа орнамента возникли под влиянием скифско-сарматской культуры, воздействовавшей на культуру финно-угорских народов через волжских булгар.

Материалы симпозиума «Следы центральноазиатской культуры на Севере» дают представление о том, как пестрый этнический массив огромной территории Евразии, через которую проходил когда-то Шелковый путь или его ответвления, находился в состоянии постоянного культурного брожения, а также о том, что контакты финно-угорских народов со скифскими, тюрко-монгольскими и другими народами и культурный обмен как следствие этих контактов восходят к глубочайшей древности и следы их сохраняются до наших дней. Таков самый общий вывод, возникающий после прочтения сборника. Как обычно бывает на международных встречах, председатель симпозиума А. Эра-Эско при его открытии и в предисловии к сборнику выразил надежду на успешное и более тесное и плодотворное сотрудничество советских и финских исследователей в будущем (с. 9). Чтобы это пожелание не превратилось в расхожую ритуальную фразу, хотелось бы в свою очередь пожелать, чтобы в будущем с советской стороны было проявлено большее внимание к теме предстоящих симпозиумов и чтобы в них приняло участие больше ученых, которые могут сказать свое слово именно в соответствии с поставленными проблемами.