

**Татьяна Иосифовна БОРКО** —  
доцент кафедры зарубежной литературы,  
кандидт филологических наук

## Социальные функции шаманства в традиционных культурах Сибири

УДК 299. 9(571.1/5)

*АННОТАЦИЯ.* В статье рассматривается, как в рамках шаманизма возникают социальные установления этического, правового, а также экологического характера. Шаманская обрядовая практика закрепляет правила поведения людей в коллективе и в природной среде, регламентируя взаимоотношения человека с миром в разных областях жизнедеятельности — семейной, общественной, собственно религиозной.

*This article is devoted to the study of the creative role of shamanism in Siberia. The author researches the ritual practices of Shamans and their socio-cultural functions.*

При разнообразии взглядов на шаманизм, в научной литературе можно выявить несколько моментов, акцентируемых исследователями. На протяжении всей истории изучения явления в качестве основной характеристики шаманов отмечались их функции целителей. Искусство врачевания — самое востребованное в быту умение шамана, психотерапевтический эффект которого достигался за счет особых экстатических переживаний лечащего и пациента. Так, К. Леви-Строс [1: 161] в качестве определяющих характеристик в комплексе шаманства называет три элемента: 1) шаман, испытывающий специфическое состояние психосоматического свойства; 2) больной, чувствующий улучшение или не чувствующий его; 3) зрители, испытывающие при камлании воодушевление и получающие интеллектуальное и эмоциональное удовлетворение, служащее основой согласия с верностью лечения.

Однако, на наш взгляд, целительство вменялось в обязанности шаману по той причине, что он умел общаться с духами. Эти способности ему необходимы, потому что представления о болезни связаны с идеей потери и блуждания души или ее похищения зловредными сверхъестественными существами. По данным В. М. Кулемзина [2], например, обморочное состояние ваховские ханты объясняли тем, что злые демоны гонят дубинками души тех, кому предназначено умереть, в подземный мир, а среди них по ошибке оказываются и души тех, чей срок еще не настал. Камлание (мистическое путешествие в мир духов) с целью лечения заключается в отправлении шамана в Нижнее Царство, чтобы вернуть оттуда душу больного и передать ее владельцу, в результате чего должно наступить выздоровление.

Строго говоря, все прочие аспекты шаманской деятельности основаны именно на понимании фигуры кама\* как медиатора между миром людей и миром неких сверхъестественных сущностей, будь то дух или бог. Виднейший специалист по угорскому шаманству В. М. Кулемзин среди основных признаков явления называет избранничество духами и посредничество с ними. При этом ученый отмечает, что деятельность колдуна не является его профессией [3: 52]. В этом, безусловно, есть некий парадокс: осуществляя связь с богами и духами, шаманы неизбежно должны были бы превратиться в класс священнослужителей, стать профессиональными отправителями культа. Тем не менее, ряд авторов (среди которых В. М. Кулемзин, И. С. Вдовин [4]) настаива-

\* Кам — тюркское название шамана.

ют на параллельном существовании собственно религиозных верований и шаманской обрядовой практики, а самих сибирских колдунов противопоставляют жрецам, обслуживающим религиозный ритуал. Контраргументом может послужить тот факт, что часто шаманские камлания совершаются к верховному богу пантеона, шаман отправляется на встречу с Небесным Владыкой, чтобы в обмен на дары испросить для сородичей благополучия и здоровья. То есть религиозные верования и шаманские представления оказываются включены в единую систему воззрений и, похоже, в сознании самих представителей культуры гармонично уживаются друг с другом.

Вероятно, точка зрения вышеупомянутых исследователей характеризует модификацию шаманизма, обусловленную современными историческими условиями, в которых он представлен весьма фрагментарно, в виде отдельных специфических действий. Когда же авторы пытаются реконструировать модель шаманского комплекса воззрений, очистив ее от христианских наслоений, иных влияний, шаманизм рассматривается как ранняя форма религии. С. А. Токарев считает, что, в отличие от еще более архаичных религиозных проявлений (анимизм, культ предков), ранние формы религии, такие как шаманизм или культ племенного божества, «не замыкаются в узкие рамки семейно-родовых отношений, но связываются в большей или меньшей степени с широкими общеплеменными формами общественной жизни» [5: 266]. Вместе с тем автор утверждает, что в шаманизме эта связанность почти не проявляется, племенной уклад не находит в нем отражения. Цель шаманских обрядов, считает С. А. Токарев, состоит в лечении людей или животных, в гадании об успехе промысла и т. п.

Если несколько утрировать взгляды исследователей, получается, что шаманизм выглядит то как экстравагантная практика целительства или же как набор суеверий, не имеющих отношения к действительности, то как система магических манипуляций с целью воздействовать на духов, одним словом, — колдовство. Оно проявляется в специфическом поведении отдельных индивидов, чья деятельность не существенна для общества в целом.

Между тем на рубеже XIX–XX вв. в отечественной науке была задана тенденция, благодаря которой шаманство рассматривается в связи с социальной организацией общества и с установленными в данном обществе нормами поведения. В частности, А. А. Дуниным-Горкавичем [6] была разработана классификация типов камланий. Он выделил общеродовые обряды, связанные с сезонными работами, во время которых совершались кровавые жертвоприношения; промысловые обряды с дарениями хозяину леса зверей; а также погребальные и проводившиеся при рождении ребенка. Ряд поднятых ученым вопросов придает шаманизму статус социального института. Продолжив линию исследователей XIX в. и вооружившись методологией Ж. Дюмезиля, Б. Малиновского, К. Хюбнера, попытаемся взглянуть на шаманизм не как на комплекс предрассудков, мифических сюжетов и истерических фантазий, а как на некий социальный механизм, определяющий «особые типы поведения, прагматические установки, построенные на здравом смысле, чувстве и воле», по словам Б. Малиновского [7]. Именно этому автору принадлежит идея рассматривать систему мифов как некий идеологический институт, выполняющий функции по урегулированию некоторых устоев жизни — политических, экономических, правовых. Знание, закодированное в мифе, должно обеспечить наилучшее понимание определенных явлений, дать умение ориентироваться в определенных ситуациях и действовать наиболее эффективным образом.

Очевидно, мы могли бы эти взгляды экстраполировать на шаманизм, так как деятельность шамана не ограничивается обрядовой, магической практикой. По сути, шаман монополизировал в своих руках все отраслевые знания хозяйственно-практического толка (ведает промысловые и рыбные места, исчисляет календарные сроки) и духовное знание (символическое общение с богами, требующее актерского

таланта: он вдохновенный исполнитель песен и танцев в честь богов). В его ведении находилась медицинская практика. Нельзя считать, что она основывалась исключительно на суггестии. Каким-то минимумом позитивных знаний (это было знание природных свойств растений и минералов) шаман должен был обладать, чтобы лечение было успешным. Случайный опыт мог оказаться удачным и тогда, по мнению К. Хюбнера [8], закреплялся в традиции. Философ считает, что мифологический способ толкования мира в этом смысле тоже рационален, поскольку подтверждается повседневным существованием людей. Для того чтобы давать предсказания о погоде, находить богатые промысловые места, выбирать наиболее удачное время для начала охоты, человек должен был уже иметь достаточно наблюдений и уметь обобщать их. Поэтому разработанные в шаманизме мантические системы так или иначе исходили из реального опыта и наблюдений за миром природы. Гадательные обряды не являются лишь воплощением страха перед внешними обстоятельствами, перед нестабильностью и стихийностью природы. Они служат тому, чтобы коллектив, получив предсказания, мог выработать определенную стратегию, найти наиболее благоприятное тактическое решение в данной ситуации. То есть в традиционных культурах Сибири именно институт шаманства является тем комплексом технологических средств, с помощью которого осуществляется передача коллективного опыта, способствующего адаптации социального организма к внешней среде.

Шаманский ритуал разворачивается как продолжение хозяйственной деятельности и одновременно ее предпосылка. Чтобы результат гадания подтвердился, шаман не только должен иметь первоначальный опыт осмысления явлений внешнего мира, подобная практика являлась стимулом к дальнейшим наблюдениям над реальностью. На каком-то этапе познавательной деятельности человека возникает необходимость объяснить, как те или иные вещи, феномены появились в мире. И в шаманских повествованиях рассказывается, каким образом реальность, благодаря подвигам сверхъестественных существ, достигла своего воплощения и осуществления. Так проявляется этиологическая функция мифа. Разумеется, объяснение происходящему дается совершенно фантастическое, но само описываемое явление — наблюдаемая реальность. Поскольку вещи, о которых рассказывается в мифе, можно видеть в действительности, то и сама история их появления представляется правдивой. К примеру, существование комаров в кетском мифе объясняется тем, что шаману удалось поймать и сжечь злую старуху Хоседэм, из пепла которой, рассеянного по воздуху, возник гнус. Происхождение пятен на луне в ненецком мифе описывается так: однажды Великий Шаман оказался во время камлания на ночном светиле, но не сумел найти дорогу назад. Не имея возможности спуститься в мир людей, он так и остался на луне, где теперь можно созерцать очертания его фигуры.

Мифическая история, рассказывающая о событиях, произошедших в давние времена, необходима, чтобы утвердить некие образцы морального или религиозного поведения. Прецедент здесь служит достаточным основанием для того, чтобы все члены сообщества следовали примеру героя-первопредка, совершающего поступки, которые всегда способствуют улучшению жизни. Так, нганасанский герой Дяйку поначалу действует как неуклюжий и неумелый персонаж: охотится на мышей, гребет травинкой, не понимает, мясо каких зверей можно употреблять в пищу. Но вот, получив шаманский дар, он обретает знание вещей и с этого момента поступает правильно, что является наглядной рекомендацией для поведения всех членов сообщества. Таким образом, не только объясняется происхождение национальных обычаев (приготовление пищи, способы шитья и украшения одежды), но и закрепляются определенные традиции, имеющие, несомненно, рациональное ядро.

Например, обычай северных народов не употреблять в пищу грибы (мифологическое объяснение: предки не ели) произошел из наблюдения, что они являются хорошей подкормкой для оленей. Так интерпретирует данное поверье Е. Г. Сусой [9: 113–123]. У ненцев считается, что разорение птичьих гнезд влечет за собой ураган с дождем. Возможно, страх перед бурей является сдерживающим обстоятельством. Однако причины запрета достаточно ясны: они определяют нормы экологического поведения в природе.

Любопытно, что там, где появляются профессиональные служители культа, сам прецедент, произошедший с героями во времена начал, уже не выглядит убедительным и веским аргументом в пользу того, что именно так надо поступать. Внимание мифа акцентируется не на прошлом, а на будущем. Теперь говорится об угрозах и наказаниях со стороны богов в случае нарушения табу. Однако выполняются ли предписания из страха быть наказанными или по причине того, что предки так поступали, можно заметить, что в основе этих установлений всегда кроется некоторая целесообразность. Вероятно, помимо архетипического образца поведения в лице бога-демиурга, культурного героя или прародителя, необходим некий административный аппарат, обеспечивающий выполнение предписанных норм и правил. Эти функции наблюдателей, регулирующих и корректирующих отношения в коллективе, выполняют шаманы. По поверьям, они могли наказывать виновного, наслав на него болезнь, несчастья. Кроме того, к нему обращались с просьбой разрешить какие-либо частные спорные ситуации: определить вора, разделить имущество, найти пропавшего, выяснить, кто совершил то или иное преступление. Таким образом, шаманство включает основы юридического права.

Шаманские ритуалы охватывают всю сферу жизнедеятельности людей данного общества: общение с духами было необходимо в каждый момент существования, не только представляющий собой важный поворот судьбы, но и не имеющий в ней решающего значения. Самые важные события в жизни человека сопровождалась шаманскими камланиями: рождение ребенка, наречение именем, свадьба, смерть. Этот цикл включает в себя ритуальное очищение, чтобы подготовиться к появлению нового члена рода. Накануне появления младенца производится камлание в мир духов — своеобразная имитация охоты. Шаман идентифицируется с охотником — добытчиком душ. При обряде выбора имени путешествие к духам совершалось камом с целью узнать у них, чья душа вселилась в новорожденного и чье имя он должен получить в наследство. Проводы умершего также входят в функции шамана, который должен осуществить благополучный переход души покойного в нижний мир в комплексе с очистительными обрядами. Ритуалы должны обеспечить дальнейшее безбедное существование родственников, отошедших в мир иной, и тех, кто остался, чтобы недовольные неправильным отношением или скучающие умершие не прихватили с собой кого-нибудь из живых. Культовые действия направлены на достижение психологического успокоения в случае несчастья. Кроме того, они дают человеку надежду на успешный исход каких-либо событий в будущем. Конечно, добивается результата шаман весьма своеобразным способом, используя экстатические состояния (свое и обратившегося за помощью).

В ритуалах рождения–смерти можно выявить два существенных момента: во-первых, они всегда связаны с культом предков; во-вторых, деятельность шамана в этом случае приобретает формы семейной обрядности, регламентирующей отношения по линии «человек–человек». И оба эти момента указывают на то, что когда-то эти обряды могли проводиться главой дома, нередко женщиной. Как считают исследователи (В. Г. Богораз-Тан, А. Ф. Анисимов, В. Н. Басилов, В. Н. Чернецов) [10], формы семейной шаманской обрядности восходят к материнским культам. Женщина производит на свет нового члена рода. И поскольку в ее власти даровать

жизнь, то и лишить человека жизни — также в ее власти. Представления о сверхъестественной магической силе женщин-шаманок, об их причастности к миру духов, о женщинах-прародительницах, а также сообщения о том, что в сибирских обществах некогда преобладал женский шаманизм, дали повод считать, что его происхождение восходит к эпохе матриархата.

Следуя теории Ж. Дюмезиля [11] об отражении в мифах социальной структуры общества, В. Н. Басилов, С. А. Токарев, В. Г. Богораз считают, что смена матриархальных представлений патриархальными вызвала передачу функций почитания духов, ухода за огнем очага от женщин мужчинам-шаманам. Но вплоть до XIX века шаманство сохраняло формы семейной обрядности, среди них важнейшими были ритуалы, связанные с появлением на свет новых членов рода, с обеспечением здоровья.

Но у человека имеется потребность защитить себя в течение всего жизненного периода — с момента рождения до самого последнего мгновения. Для того чтобы обеспечить нормальное взросление, безболезненно вывести ребенка за пределы семьи и помочь ему адаптироваться к жизни в коллективе, существуют различного рода инициации. Посвятительные обряды мыслятся как путешествие к умершим предкам, чтобы добыть у них знание, силу, удачу. Общение с существами загробного мира осуществляет опять же шаман. Половозрастные и профессиональные посвящения закрепляют достижение индивидом определенного социального статуса и регулируют отношения в сфере «человек—общество».

Вполне возможно, что некогда шаман осуществлял еще и роль политического лидера, выполняя функции разрешения межплеменных конфликтов. Можно считать закономерным на определенном этапе социального развития совпадение функций шамана и вождя. С. В. Иванов, С. В. Бахрушин [12] утверждают, что в связи с превращением шамана в князька в сибирском обществе появляются основы государственной власти и управления. Исследователи предполагали, что у обских угров существовала военно-демократическая организация и войско возглавлял именно шаман. Историческая реальность нашла отражение в шаманских сказаниях о борьбе с соседними племенами, а также в шаманском костюме народов Западной и Южной Сибири, в котором съемные наплечники, накидки, металлические подвески являются, по С. В. Иванову, пережитком съемных панцирей, защитных доспехов. Военные функции шаманов нашли отражение и в устройстве культовых мест. Предметом поклонения на таких святилищах стало оружие, а во время священнодействия камы состязались в силе, словно воины. «Представления о шаманских средствах нападения и защиты являлись идеологическим отражением реальных событий прошлого, необходимости вести борьбу с врагами рода», — писал С. В. Иванов [13: 142].

Помимо участия в военных действиях, шаман осуществлял интегративно-коммуникативную функцию сплочения родов, будучи руководителем межплеменных празднеств. Достаточно часто в этнографической литературе указывается, что в обряде оживления шаманских атрибутов участвуют две племенные половины. Как сообщал А. Н. Золоторев [14], при изготовлении бубна у селькупов кожу на обечайку натягивают две женщины из рода Кедровки и Орла. Кедровка и Орел — тотемы фратрий. Металлические подвески изготовляли два кузнеца, а камлание шамана происходило по двум родовым дорогам — по пути Кедровки и по реке Орла. Таким образом люди обоих родов должны были почувствовать свою сопричастность к мистическим событиям, к некоему таинству и ощутить свою значимость в его свершении. Ясно, что религиозная идея может способствовать более эффективно сплочению людей, чем совместная трудовая деятельность. В этом случае можно говорить о возникновении в рамках шаманских воззрений политических нормативных отношений между сообществами.

В шаманской культовой практике нашли отражение и различные социальные установления, и принципы жизнедеятельности этноса в природе. Сезонные обряды представляются важными для поддержания экологии культуры и нормального ее функционирования в среде обитания. В ритуальных целях создаются своеобразные заповедные зоны: в отмеченных священных островках посреди глухой тайги «нельзя ни ягод брать, ни зверя убивать, ни травы собирать». К ним запрещено приближаться, и места эти оказываются защищенными от потребительской деятельности людей. Уголки эти оберегались от вторжения не только с помощью специальных приспособлений, например ловушек на тропах, о которых сообщает И. Н. Гемуев [15]. Срабатывали заданные шаманами психологические установки. Вера в наказание со стороны духов за нарушение табу была так сильна, что даже случайно попавший на священное место человек, мучимый чувством вины, иссыхал и даже умирал, как писали об этом историки С. В. Бахрушин, Г. Старцев [16].

Шаманские камлания производятся с целью определить начало и завершение сезона охоты, что является предупредительным актом против браконьерства. Крупнейший обрядовый комплекс, связанный с самым важным промысловым зверем (лось, медведь), санкционирует убийство животного только для проведения праздника и ни в какое другое время. Роль шамана как руководителя ритуала в этом действе наиболее очевидна. В обряде «медвежьего праздника» востребовано его умение предсказать будущее, предугадать время голода, найти наиболее удачные промысловые места. Обряд мыслится как отправление пойманного и убитого охотниками зверя на небеса к верховному Богу, чтобы донести до всевышнего просьбы людей. Кроме того, отправленный в страну духов медведь или лось должны на следующий год вернуться и привести за собой множество своих сородичей, обеспечив тем самым удачный промысел. То есть связь обряда «медвежьего праздника» с сюжетом мифа об умирающем и воскресающем звере очевидна. В. Г. Богораз-Тан считал, что данный миф возникает, чтобы снять табу и позволить охоту на культовое животное, на убийство которого ранее существовал запрет. Так этнографы объясняют парадокс, заключающийся в том, что животное, которое почитается как божество, одновременно является объектом промысла, а значит, убийства. Однако кажется маловероятным, чтобы самый крупный зверь — самый важный для обеспечения жизни племени — оставался бы вне охотничьих интересов. Скорей, наоборот, ему начинают поклоняться именно по причине того, что он дает жизнь, обеспечивая мясом, жиром, шкурой, клыками или бивнями, а также являет собой опасность, угрожая жизни. А значит, охотились на него задолго до того, как стали почитать в качестве прародителя. В этом смысле миф, нацеленный на то, чтобы обеспечить плодородие в животном мире, скорей, служит ограничению охоты, а не разрешению ее, так как тотемного предка можно убивать только в определенное время. Культ в данном случае не допускает истребления животного.

По линии отношений «человек–природа» шаманская практика утверждала не только практическое поведение в природной среде, определяя экономичное потребление ее богатств, но и эмоционально гармонизировала соотношение микрокосма и макрокосма. В тяжелых условиях Приполярья или таежной зоны ритуальное поведение давало человеку своего рода гарантию в покровительстве сверхъестественных существ и устраняло чувство тревоги, приводило человека к эмоциональному равновесию. Мифологически осмысленный мир не должен был уже казаться столь пугающим и враждебным. Чуждые природные силы, превращаясь в образы мифа, не выглядели чудовищными, так как их этиология, их цели были теперь известны, что позволяло жить рядом с ними без страха. Однако к магической практике прибегали не только при угрожающих обстоятельствах, но и для того, чтобы утвердить обычный порядок вещей. По словам Е. С. Новик [17: 114], обряды в

этом случае мыслятся как стабилизирующий и воспроизводящий фактор, как «вид социальных коммуникаций, обеспечивающих трансляцию культуры от поколения к поколению».

Рассматривая различные проявления шаманской деятельности в культурах Сибири, можно сделать вывод, что именно шаманский комплекс воззрений определяет программы социального поведения, охватывает все направления общественной практики и обеспечивает ряд норм правового, этического, а также экологического характера, которые, в свою очередь, служат источником ценностно-ориентационных представлений о мире. Создавая правила и обеспечивая их выполнение, шаманизм превращается в идеологическую систему, выраженную не в виде правовых, политических, моральных концепций, а в образах мифа или в форме ритуала. Шаманские представления, регламентирующие взаимоотношения общества с природной средой, а также взаимоотношения индивидов внутри общества, легко могут быть освоены отдельным человеком, пережиты им, включены в личный эмоциональный опыт. Тогда эти смыслы становятся элементами частного мировоззрения. Можно наметить и иную тенденцию развития: когда определенные ритуалом нормативные принципы перерастают рамки идеологии и превращаются в оценочную систему представлений человека о своем месте в мире, то мы можем говорить о формировании на базе шаманского комплекса представлений особого мировоззрения. В его рамках решаются не просто проблемы социального характера, определяющие принципы и нормы поведения в данном обществе, но и экзистенциальные вопросы, возведенные на уровень общезначимого, общечеловеческого знания (дается версия о происхождении человека, о его предназначении, о смысле существования в Космосе).

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1983.
2. Кулемзин В. М. Человек и природа в верованиях хантов. Томск, 1984.
3. Кулемзин В. М. Шаманство васюганско-ваховских хантов // Из истории шаманства. Томск, 1976.
4. Вдовин И. С. Исследование шаманизма народов Сибири и Севера. М., 1973.
5. Токарев С. А. Ранние формы религии. М., 1990.
6. Дунин-Горкавич А. А. Тобольский Север: Очерки географический и этнографический. СПб., 1904.
7. Малиновский Б. Магия, наука и религия. М., 1998.
8. Хюбнер К. Истина мифа. М., 1996.
9. Сусой Е. Г. Обычай и традиции ненцев // Культура народностей Севера: Традиции и современность. Новосибирск, 1986.
10. Анисимов А. Ф. Этапы развития первобытной религии. М., 1967.; Басилов В. Н. Избранники духов. М., 1984.; Он же. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992; Богораз-Тан В. Г. К психологии шаманства у народов Северо-восточной Азии. М., 1910.; Чернецов В. Н. Древняя история Нижнего Приобья. М., 1952.
11. Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. М., 1986.
12. Бахрушин С. В. Остяцкие и вогульские княжества в XVI–XVII в. Л., 1935.
13. Иванов С. В. Элементы защитного доспеха в шаманской одежде народов Западной и Южной Сибири // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978.
14. Золотарев А. М. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964.
15. Гемуев И. Н., Бауло А. В. Святилища манси верховьев Северной Сосьвы. Новосибирск, 1999.
16. Старцев Г. Остяки. Социально-этнографические очерки. Л., 1928.
17. Новик Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. М., 1984.