

Татьяна Иосифовна БОРКО —
докторант кафедры философии ТюмГУ,
кандидат философских наук

УДК 299.9 (571.1/5)

**К ВОПРОСУ О СУЩНОСТИ ШАМАНСТВА:
ОТ МИФОЛОГИИ К РЕЛИГИИ**

АННОТАЦИЯ. В статье на материале традиционных культур народов Севера рассматривается эволюция представлений о мире на этапе демифологизации. Автор пытается выяснить, как изменяется отношение человека к природе, к сверхъестественному в период появления религиозных верований.

The author studies of the mythological picture of the world accepted by the indigenous peoples in Western Siberia, and considers the development of religious thought in the traditional cultures.

На сегодняшний день накоплен достаточно большой объем материалов о сибирском, алтайском, азиатском, американском шаманизме. Тем не менее не представляется возможным дать адекватное определение феномена. Он рассматривается то как целительская практика древних знахарей, то как система ритуальных магических действий. В отечественной литературе наиболее распространена точка зрения на шаманизм как одну из ранних форм религии (наряду с тотемизмом и анимизмом).

Если отвлечься от конкретно-исторических характеристик, этнографических описаний, психологических интерпретаций и ограничить горизонт исследования рамками религиоведения, круг проблем ничуть не уменьшится. Пытаясь определить место шаманизма в истории верований, его значение в развитии человеческого сознания, мы неизбежно сталкиваемся с рядом неразрешенных вопросов. Прежде всего, действительно ли данное явление столь универсально, как это видится М. Элиаде [7] или П. Витебскому [8], исследователям, проводящим параллели, усматривающим аналогии сибирскому шаманизму не только на всех континентах, но практически во всех регионах земли? Совершенно очевидно, что шаманизм включает большой пласт древнейших материнских, тотемистических культов, а также более поздние монотеистические верования. Вопрос в том, является ли это результатом заимствований или же мы сталкиваемся с закономерным и последовательным развитием определенных представлений? В любом случае (лечение больных, попытка воздействовать на природу, предсказания, сопровождение умерших) функции шаманов сводятся к посредничеству между миром людей и миром сверхъестественных персонажей, будь то боги или духи. Возникает парадоксальная ситуация: совершая обмен ценностей между людьми и богами, будучи проводниками между сакральной и профанной зоной, шаманы в то же время не являются профессиональными служителями культа. В религии подобные функции осуществляют именно жрецы.

Таким образом, намечается необходимость сопоставления шаманских воззрений с мифологическими представлениями и религиозными верованиями. Подобное исследование вполне может быть основано на опыте изучения различных типов мировоззрения, обуславливающих своеобразные способы мировосприятия и постижения действительности¹. В своем исследовании мы будем исходить из при-

¹ Нет необходимости говорить о том, что основанная Э. Кассирером традиция сравнивать миф, религию, науку как разные формы познания и объяснения мира, имеет много последователей: Л. Леви-Брюль, К. Леви-Строс, П. Фейерабенд, К. Хюбнер. В отечественной науке изучению мифологического способа мышления посвящены многочисленные труды А. Ф. Лосева, Е. М. Мелетинского, М. И. Стеблин-Каменского.

нятого большинством ученых положения о том, что мифологические представления предшествуют религиозным верованиям, более того, питают и дают истоки многим идеям религиозного характера. Взяв на вооружение подобную методологию, допуская, что шаманизм также представляет собой определенное мировоззрение², попытаемся выяснить его соотношение с мифологическим и религиозным комплексами.

Большинство исследователей единодушны в том, что первой формой мировоззрения, в рамках которой возникла целостная система представлений, является мифология. Как правило, говоря о мифологическом способе восприятия, авторы указывают ряд признаков, характерных для данного типа мышления: отсутствие логики, неспособность к абстракции, неразличение субъекта и объекта познания, реальности и вымысла. Речь идет даже не о синкретизме, а о полном тождестве, в котором прошлое сливается с настоящим, настоящее с будущим, а причина и следствие — суть одно и то же. В этом первоначальном единстве человек не противопоставлен природе, и все вокруг соизмеряется с тем, что наиболее известно, а именно — с самим собой. Соответственно, весь мир приобретает антропоморфный облик. Объекты природы, как реальные, так и мыслимые (сверхъестественные) наделены теми же свойствами и качествами, какими обладает сам человек: они дышат, испытывают голод, разговаривают, чувствуют. Однако мифологические персонажи несоизмеримо превосходят людей мощью, физической силой и обладают какими-то важными для людей предметами. То есть они являют собой то, чем в идеале хотел бы быть человек.

По мнению К. Леви-Строса, в мифологической традиции между сверхъестественными существами и людьми устанавливаются договорные отношения, заключается контракт, по которому жертва для небожителей преподносится не в качестве бескорыстного дара, а на условиях обмена (на здоровье, хорошую погоду, прибавление потомства или имущества). Итак, мифологический человек, отправляя подарки, желает воздействовать на духов, манипулировать их волей, направляя ее на решение собственных нужд. То же происходит и в шаманизме. Так, якутский шаман отправляется на небеса к Хозяйке погоды, угощает ее вином до тех пор, пока не будет достигнута договоренность, пока не вытребует у нее хорошего промысла. К. Ф. Карьялайнен [1] в рассказе о своих путешествиях с удивлением сообщал, что югорские шаманы наказывали своих духов, если те не исполняли их просьб: побивали плетьюми деревянных идолов и грозились сменить их на новые, выбросив нерадивых кумиров. Есть соглашение, и оно либо выполняется, либо нарушается. Разумеется, в данном случае трудно говорить о религиозном почитании или поклонении.

Как и в мифологических воззрениях, в шаманизме отношение сверхъестественных персонажей к человеку — это их реакция на поступки и деятельность людей. Духи становятся благосклонными, если их умилоstitвить, даровать им жертвенные приношения. Они же могут выступать и как зловредные существа, если претендовать на их собственность. Сверхъестественные персонажи в мифологических и шаманских воззрениях не являются однозначно добрыми или злыми, как это свойственно религии в связи с развитыми представлениями о морали. Кроме того, они часто не имеют строго определенных функций в отличие от религиозной системы, в которой роли богов распределены. Вместе с тем в шаманизме возникает (в отличие от бессистемного мифологического) упорядоченный пантеон, в котором боги располагаются по принципу иерархии, что приближает институт шаманства к религиозным установлениям.

² Эта проблема рассматривается в авторской диссертации: Картина мира в культурах с шаманским мировоззрением. Автореф. дис. ... к. филос. н. Тюмень, 1999. 25 с.

Этнографы-путешественники [4,5], изучающие верования народов Сибири, отмечали строгое соподчинение божков, указывали на существование наряду с высшими небесными духами верховного бога. К. Ф. Карьялайнен наличие Бога-творца и его сына у северных народов Западной Сибири объяснял воздействием христианства. Однако имя его Нуми-Торум («Верхний Бог», «Великий Бог», «верхний мир», «верхний свет», «Господин-Отец») этимологически восходит к эпохе финно-угорской общности, существование которой предположительно относится ко второму тысячелетию до нашей эры и связано с названием неба, воздуха. Образование фигуры верховного бога — творца всего сущего, повелителя бесчисленной армии духов, вероятно, связано с развитием общественных отношений, отражает социальную структуру и процесс выделения роли предводителя, вождя. Развитие подобных представлений неуклонно движется в сторону монотеизма.

Таким образом, пантеон сверхъестественных существ в шаманизме включает близких к мифологии слабодифференцированных персонажей, но также и богов — существ более высокого порядка, с определенными функциями и четкими этическими характеристиками, что является характерной чертой религиозных воззрений. Во взаимоотношениях между человеком и шаманскими духами можно обнаружить всю гамму чувств и эмоциональных состояний: от раздражения и попытки наказать своих богов за невыполнение требований (что возможно только на стадии мифологического восприятия мира) до священного религиозного поклонения. В религиозной практике человек оказывается в подчинении богов. Добиваясь помощи со стороны всевышних через обряд, молениями и жертвами, он не вправе обидеться или разозлиться на них.

При сходстве с мифологическими («контрактные» отношения людей и духов) и с религиозными (четкая иерархическая структура пантеона) воззрениями в шаманизме следует отметить одну существенную деталь, не имеющую аналогий в других комплексах представлений: шаман лично во время своего мистического «путешествия» должен доставить дары в мир духов (верхний или нижний). Для мифологически мыслящего человека встреча со сверхъестественным возможна в любой момент и повсюду, поэтому нет необходимости совершать путешествие в неведомые сферы обитания нуминозных сил. Зоны сакрального и профанного не разделены. Всякая территория, где совершается мистическое событие, становится сакральной. По сути, священным становится и любое действие, поскольку для каждого события имеется прецедент в мифе. Так как реальный опыт не подтверждает постоянно наличия сверхъестественных существ, возникает сомнение в их существовании рядом. Им отводятся иные сферы обитания. Вероятно, в шаманизме вместо первоначального, нерасчлененного, аморфного космоса возникает упорядоченная структура, в которой миры иной реальности отделены от мира людей, но границы между ними проницаемы. Человеческому сознанию невероятно трудно было бы смириться с мыслью о том, что духи и боги находятся по другую сторону бытия, они недостижимы, а сами люди покинуты небожителями и остались без помощи. Спасительная идея о медиаторе, способном проникать в иные миры и возвращаться невредимым, получала «подтверждение» в экстатической шаманской практике. Посредством видений, связанных с сильными эмоциональными переживаниями, достигалась вера в реальность совершаемого мистического путешествия.

Можно предположить, как происходила дальнейшая трансформация идеи в религиозной системе. Опыт и практика в конце концов должны были вызвать сомнения, и человек вынужден был осознать невозможность подобного путешествия. И как результат — в религии священная территория богов становится недоступна. Для религиозного культа характерно четкое разделение миров на реальный и сверхъестественный. Боги, приобретая статус все более величественных и

могущественных, вместе с тем все более дистанцируются. Сфера их недостижима для людей и вынесена за рамки реального или мыслимого реальным космоса. Утверждается мысль, что люди утратили способность подниматься на небеса или погружаться в нижний мир по причине своего невежества или из-за нежелания богов, и теперь боги сами нисходят к людям, чтобы передать знание. В религиозном культе общение со сверхъестественными сущностями происходит только тогда, когда они сами этого пожелают. Если они соизволят снизойти до общения с человеком и спуститься на землю, для этого необходимо подготовить особое место — теменос. Таким образом, в реальном пространстве выделяются ритуальные зоны, где только и возможно богоявление. Необходимо, чтобы небожителям, как и обитателям нижнего мира, было удобно, уютно во время их пребывания в мире людей. Отправление к богам посчиталось бы слишком дерзостным, такой поступок недозволителен для человека религиозного³.

Думается, подобные представления повлияли на оформление культовых мест. Традиция храмового строительства вызвана идеей, что только сами боги могут являться человеку. Храм — место, где возможна иерофания, то есть Бог может спуститься на землю. Таким образом, наличие культовой архитектуры характеризует степень религиозного сознания. Так как для архаического человека (на этапе мифологического осмысления мира) сверхъестественное слито с реальным, обыденное легко превращается в мистическое, мирское не противопоставлено священному, то встреча с духами возможна в любой точке пространства. Космос не поделен на зоны обитания людей или божественных сущностей, поэтому нет необходимости сооружать особые места для встречи с силами иного мира. Они всегда рядом. Их присутствие может быть обнаружено с помощью определенных знаков, но может остаться незамеченным⁴.

Если считать наличие культового строительства определенным признаком, свидетельствующим об уровне религиозного сознания, то мы обнаружим, что шаманизм и по этому параметру являет собой промежуточную стадию. Моление может производиться в открытом пространстве, как это свойственно архаическим мифологическим культурам. Однако появляются уже и специально отмеченные точки пространства, так как отправиться в путешествие в иную реальность для шамана возможно только из определенного места, где существует выход или можно устроить мостик, соединяющий миры. Этнографами многократно сообщалось, что у северных народов Сибири камлание непременно производится в специальном, священном белом чуме. С. В. Бахрушин⁵ сообщал о существовании в глубокой тайге особых священных мест, доступ к которым был запрещен под страхом смерти. К. Ф. Карьялайнен описывал возведенные в честь шаманских сверхъестественных персонажей святилища, где существовали даже культовые постройки. Правда, сооружались они по типу жилища, но оформлены были соответственно иконографическому канону. Чаще всего культовые сооружения представляли собой дарохранительницы, но появлялись сооружения, мыслимые домом божества, что сближа-

³ М. Элиаде предполагал, что в религиозной практике в качестве реликтовых шаманских представлений остались сюжеты о вознесении святых на небеса с помощью птиц или по радуге, на облаках или по стволу дерева.

⁴ Можно считать, что рудименты данных представлений сохраняются в позднейших религиозных воззрениях, в которых богам всегда отведены определенные священные недоступные зоны, а персонажи низшей мифологии населяют землю, размещаются рядом с людьми, но при этом могут беспрятственно проникать на небеса.

⁵ Бахрушин С. В. писал, что нарушившие табу даже по случайности были настолько убеждены, что они преследуемы духами, что заболели, иссыхали и умирали. См.: Бахрушин С. В. Остяцкие и вогульские княжества в XVI–XVII вв. Л., 1935. 157 с.

ет возникший обычай с традицией храмового строительства в религиозных обществах. Создается впечатление, что в шаманском мировоззрении более отчетливым становится противопоставление профанного и сакрального. Священная территория доступна только для посвященных. Оберегать ее от посторонних глаз и следить за порядком на ней обязан шаман-хранитель.

Функции шамана свидетельствуют о начале специализации и профессионализации в ритуальной деятельности. К. Леви-Строс считал, что в мифологических культурах, в отличие от религиозных, не существует класса жрецов. Действительно, спровоцировать духов на общение может любой, кто обратился к ним с дарами и подношениями. Общеродовыми обрядами могли руководить главы семейств, вожди. К. Ф. Карьялайнен отмечал, что у лопарей и народов Западной Сибири сохранились еще воспоминания о том, что раньше камлать могли в каждой семье. Вероятно, ритуальную практику осуществлял старейшина, не в силу своих особых способностей или призвания, а в силу социального положения⁶. Но когда мир богов и духов оказывается отделен от мира людей, проникать в него могут только особо одаренные люди, наделенные необычными качествами, обладающие сверхъестественными способностями. То есть если в ранних культурах первоначально обрядовую практику могли осуществлять главы семей, то в шаманизме выделяется один «специалист» (независимо от социальной иерархии), осуществляющий посредничество с духами, ради которого он вынужден проникать в миры иной реальности. Эти «избранные духами» субъекты ведут обычный образ жизни и лишь по необходимости, в каких-то особых ситуациях должны выполнять обрядовую деятельность⁷. Статус шамана указывает также на усложненную структуру общества, в котором появляется специализация различных видов деятельности. Надо полагать, из полупрофессиональных руководителей ритуала затем складывается класс профессиональных служителей культа, что характерно для религии с развитым институтом жречества.

Однако мировоззрение той или иной культуры не определяется исключительно господствующей в данном обществе идеологией. Необходимо учитывать идеи обыденного сознания, элементы традиционного мировосприятия, не выведенные на уровень рационального знания. К. Леви-Строс [2], М. Элиаде [7], К. Хюбнер [6] указывали, что для мифического субъекта миф является подлинной жизнью. Миф, по мнению А. Ф. Лосева, — «наивысшая по своей конкретности, максимально интенсивная и в величайшей мере напряженная реальность» [3;12]. Он не требует веры. Прецедент мифа — уже сам по себе достаточный аргумент в пользу того, что так оно и было в давние времена. Доказательство подлинности мифа в том, что описываемый в нем мир (каким он стал после свершения всех мифических событий) соответствует воспринимаемой действительности. Разумеется, так происходит лишь на определенном этапе осмысления мира. По мере совершенствования знаний, с развитием практики и накоплением опыта нарастает сомнение в реальности мифа. Как нам представляется, шаманизм являет собой следующую стадию развития воззрений, когда прежние мифологические смыслы уже не кажутся достоверными, их содержание требует подтверждения. Происходит трансформация мифологем в иного рода представления. Жизненные эксперименты не соответствуют более идеям мифа. Однако общество стремится к стабильности, к сохране-

⁶ О совмещении функций жреца и предводителя писал Дж. Дж. Фрэзер. См.: Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М., 1983. Историческую преемственную связь между ранними культурами и верховной властью обозначил также Н. Я. Марр, наметивший развитие по линии: маг-жрец-вождь-царь.

⁷ О том, что в неритуальное время угорские шаманы наряду со всеми членами общества занимались хозяйственной деятельностью, охотились, рыбачили, писал К. Носилов [4].

нию прежних представлений. Их устойчивость достигается тем, что они могут быть приняты как нечто безусловное, как знание, к которому не предъявляется требование верифицируемости. Таким образом, на основе мифологии возникает система завершенных догматических положений, вера в которые обеспечивается религиозным сознанием, психологические механизмы которого еще мало понятны современным исследователям.

Мифологические объяснения, которые не могут более претендовать на тождественность действительности, все же не могут сразу стать и предметом веры. Утратившие свою достоверность, не совместимые с традиционными установками мифические содержания находят подтверждение в шаманской экстатической практике, посредством которой шаман пытается на личном опыте опробовать самые невероятные, фантастические представления, не подлежащие эксперименту. Шаман совершает мистическое путешествие, чтобы увидеть своими глазами, так ли все происходило, как повествует о том миф. Переживаемые как истинные, экстатические образы должны убедить визионера в существовании иной реальности. То есть на стадии демифологизации невероятные и непроверяемые идеи, которые в дальнейшем могут превратиться в религиозную систему, должны быть приняты на веру. Посредством экстатической практики мифологические содержания могут легко стать личными переживаниями каждого члена коллектива, тем самым сохраняя свою значимость для индивидуального мировоззрения.

Так шаманизм преодолевает первоначальный синкретизм мифологического сознания, для которого реальное и ирреальное, рациональное и иррациональное, духовное и телесное, часть и целое находятся в неразделенном виде. При этом шаманизм, развивая мифологические представления, и вместе с тем пытаясь удержать архаичные идеи, не доходит до канонического религиозного противопоставления божественного — человеческого, земного — небесному, мирского — священному. Если предположить, что шаманизм является следующим этапом развития мифологических воззрений и предшествует появлению религиозных институтов, то становится объяснимо и почти повсеместное его распространение, и особое социальное положение шаманов. Мы сталкиваемся в этом явлении с возникновением профессиональной специализации служителей культа, в чьи обязанности входит «путешествие» к богам. Эта идея получает особую актуальность благодаря систематизации представлений о пространстве, приобретающем четкую структуру. Происходит оформление пантеона, в результате чего упорядочиваются персонажи высшей мифологии, в дальнейшем требующие почитания. Сохранены представления и о всепроникающих духах, с которыми можно договориться. Увериться в их существовании позволяет шаманам трансовая ритуальная практика, элементы которой можно обнаружить в любой религиозной традиции, что наталкивает на мысль о почти повсеместном распространении такого феномена как шаманизм.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Карьялайнен К. Ф. Религия югорских народов: В 3 т. Томск, 1994.
2. Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1983.
3. Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991.
4. Носилов К. У вогулов: очерки и наброски. Тюмень, 1999.
5. Патканов С. Остяцкая молитва. Т. 1, 2. Тюмень, 1999.
6. Хюбнер К. Истина мифа. М., 1996.
7. Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. Киев, 1998.
8. Vitebsky P. Les Chamanes. Le grand voyage de l'ame. Duncan Baird Publishers Ltd., 2001; Taschen GmbH. Köln, 2001.